Exeg.
1346 x (1, 1

B. Pilhus — stud. theol.
Christiania Oktbr 1869.

<36635203890019

<36635203890019

Bayer. Staatsbibliothek

Keil
Commentar
über
Genesis u. Exodus.

# BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

# DAS ALTE TESTAMENT.

HERAUSGEGEBEN

VON

**Carl Friedr. Keil** und **Franz Delitzsch.**

ERSTER TEIL: DIE BÜCHER MOSE'S.

ERSTER BAND:

**GENESIS UND EXODUS.**

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1866.

# BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

# DIE BÜCHER MOSE'S

VON


CARL FRIEDRICH KEIL

DR. UND PROF. DER THEOL.


ERSTER BAND:

## GENESIS UND EXODUS.

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE.


LEIPZIG,

DÖRFFLING UND FRANKE.

1866.



A | 53 | 120

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

# VORWORT.

Auf dem Alten Testamente ruht das Neue Testament. Durch seinen eingeborenen Sohn hat Gott zu uns geredet, nachdem er vorher zu vielen Malen und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern geredet hatte. Auf dem Grunde der Propheten und der Apostel hat sich die Kirche Christi erbaut; denn Christus war nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Wie er zu den Juden gesprochen Joh. 5, 39: „Forschet in der Schrift, denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darinnen; und sie ists die von mir zeuget", so hat er auch kurz vor seiner Himmelfahrt noch seinen Jüngern das Verständnis der Schrift eröffnet und, von Mose und den Propheten anhebend, in allen Schriften das von ihm Geredete ihnen ausgelegt Luc. 24, 27. 44 f. In dem festen Glauben an die Warheit dieser Zeugnisse unsers Herrn haben die Väter und Lehrer der Kirche aller Jahrhunderte in den Schriften des Alten Testaments geforscht und die Gottesoffenbarungen des Alten Bundes in gelehrten und erbaulichen Schriften erklärt und erläutert, um die Schätze der Weisheit und Erkentnis Gottes, welche dieselben enthalten, der christlichen Gemeinde zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit zu eröffnen und ans Herz zu legen. — Erst durch den im lezten Viertel des vorigen Jahrhunderts zur Herschaft gekommenen Deismus, Naturalismus und Rationalismus ist der Glaube an die göttliche Offenbarung des alten Bundes untergraben und der Christenheit diese Quelle gottgeoffenbarter Heilswarheit mehr und mehr verschüttet worden, so dafz noch heut zu Tage die Geringschätzung der heiligen Schriften des Alten Testaments eben so grofz und verbreitet ist als die Unkentnis ihres waren Inhalts, obgleich in den jüngst verflossenen drei Decennien von Seiten der offenbarungsgläubigen Bibelforschung sehr Be-

deutendes für die rechte Würdigung und das richtige Verständnis des Alten Testaments geleistet worden.

An diese Leistungen uns anschlieſzend beabsichtigen wir in einem kurzgefaſzten Commentare über das ganze Alte Testament den Inhalt der in demselben niedergelegten göttlichen Offenbarungs-Tatsachen und -Warheiten nicht nur grammatisch-historisch zu erläutern, sondern zugleich, wenn auch nur andeutungsweise, biblisch-theologisch zu entwickeln, und den Schriftforschern, besonders aber den Theologiestudirenden und den Geistlichen unserer auf das feste prophetische und apostolische Wort sich gründenden Kirche ein exegetisches Handbuch zu bieten, aus welchem sie beim Lesen der heiligen Schrift Belehrung über das Verständnis der alttestamentlichen Heilsökonomie, so weit die kirchlich-theologische Wissenschaft dasselbe bis jezt erfaſzt hat, und vielleicht auch Anregung zu weiterem Forschen und tieferem Eindringen in die unergründlichen Tiefen des Wortes Gottes schöpfen können.

Dazu wolle Gott der Herr Seinen Segen geben und das zur Förderung der Erkentnis Seines heiligen Wortes unternommene Werk mit Seiner Kraft und Seinem Geiste fördern!

Leipzig, am 17. August 1861.

**C. Fr. Keil.**

---

# VORWORT
## zur zweiten Auflage.

Da der Segen, welchen der Herr auf die Verbreitung dieses Commentars gelegt hat, daſz die erste starke Auflage dieses Bandes in vier Jahren vergriffen worden und vom ersten Teile auch schon eine englische Uebersetzung in drei Bänden zu Edinburg erschienen ist, mich in der Ueberzeugung bestärkt hat, daſz derselbe in der ihm gegebenen Fassung einem Bedürfnisse der Gegenwart entspreche, so habe ich ohne Aenderung seiner Anlage und ohne erhebliche Erweiterung seines Umfanges die neue Auflage doch im Einzelnen mehrfach zu verbessern mich bestrebt und alles zu beachten gesucht, was hiezu beitragen konte, aber nur das für

diesen Zweck geeignet Erfundene ausdrücklich angeführt. Unerwähnt blieben daher nicht nur die dritte Auflage von *Kurtz*'s Gesch. des A. Bundes, 1. Bd., weil dieselbe nur durch Weglassung der Vorrede, der Literatur und etlicher Anmerkungen, sowie durch Anheftung der unverkauft gebliebenen Broschüre über die Ehen der Söhne Gottes u. s. w. aus dem J. 1857, sich von der zweiten Aufl. unterscheidet, und die von *Ewalds* Geschichte des V. Israel, Bd. 1 u. 2, in welcher der Verf. zwar einige unbedeutende Zusätze gemacht, im Ganzen aber auf die Fortentwicklung der Wissenschaft so wenig Rücksicht genommen hat, daſz z. B. die gründliche Monographie von *Th. Nöldeke* über die Amalekiter nicht einmal erwähnt wird, sondern auch die englischen Commentare von *Kalisch, Commentary on Exod. 1855* u. *on Genesis 1858*, der sich dem Stande der exeg. Wissenschaft Deutschlands anzunähern strebt, und von *Charles H. H. Wright*, dessen *Book of Genesis in Hebrew. Lond. 1859* kaum den Bedürfnissen der Anfänger entspricht; endlich auch das zu 5 Bänden angeschwollene Werk des Bischofs zu Natal in Südafrica, *John Will. Colenso, The Pentateuch and Book of Josua critically examined. Lond. 1862 — 65*, weil dieses Werk troz des gewaltigen Aufsehens, welches die in ihm vorgetragenen freien Ansichten über die Bibel in England erregt haben, doch ohne alle wissenschaftliche Bedeutung für Deutschland ist, und nur in einer planlos begonnenen und breitspurig fortgeführten Zusammenstoppelung von zum Teil längst widerlegten und antiquirten Einwürfen der deutschen rationalistischen Kritiker gegen die Echtheit und geschichtliche Warheit des A. Test.'s besteht.

Im Uebrigen habe ich nicht nur die auf die Genesis und den Exodus bezüglichen neueren Abhandlungen, Schriften und Commentare berücksichtigt, sondern auch insonderheit die Ergebnisse der neueren geologischen und ägyptologischen Forschungen sorgfältig erwogen und zur Rechtfertigung der mosaischen Schöpfungsgeschichte und der biblischen Chronologie verwenden können. Ueber das Verhältnis der von den neueren Aegyptologen aufgestelten chronologischen Systeme zur alttestl. Zeitrechnung auf die Anmerkungen S. 127 ff. u. 322 ff. verweisend, möge hier nur erwähnt werden, daſz in den lezten Jahren auf dem Gebiete der Geologie durch die immer mehr Boden gewinnende Einsicht von der Unzulänglichkeit des Plutonismus zur Erklärung der geologischen Tatsachen eine Wendung eingetreten ist, welche sicherlich dazu beitragen wird, den un-

bedingten Glauben an die Gewiſzheit und zweifellose Warheit der gangbaren geologischen Erdbildungsdoctrinen zu erschüttern. Bei diesem Stande der Dinge konte auch die ausführliche Schrift über die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel von *F. W. Schultz* mich in meiner Ueberzeugung von der Unvereinbarkeit der neueren geologischen Schöpfungstheorien mit der biblischen Schöpfungsgeschichte nicht irre machen, sondern der Umstand mich darin nur bestärken, daſz Hr. Dr. *Schultz* nicht eine Verständigung zwischen der Naturwissenschaft und der Bibel erzielt, sondern, weil er die populären und jezt teilweise schon veralteten Schöpfungsgeschichten von *Pfaff* und *Burmeister* zu seinen Führern auf dem Gebiete der Naturwissenschaft gewählt hat, nur eine Ausgleichung der auf die Theorie von *Laplace*, welcher behauptete, daſz „Gott“ bei Aufstellung des Weltsystems eine unnütze Hypothese sei, basirten Schöpfungslehre des an keinen Schöpfer glaubenden Materialisten *Burmeister* mit der biblischen Schöpfungsgeschichte zu Stande gebracht hat, bei welcher der geschichtliche Charakter des biblischen Berichts und mit ihm die Schöpfung als Werk des persönlichen und allmächtigen Gottes dem Materialismus notwendig zum Opfer fallen muſzte.

So viel zur Vorrede. Der Herr unser Gott aber wolle diesem Commentare auch in seiner neuen Ausgabe bei Freunden seines Wortes eine wolwollende Aufnahme bereiten!

Leipzig, den 8. Januar 1866.

**C. Fr. Keil.**

## Bemerkte Druckfehler.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| S. 239 | Z. 3 v. u. | lies | von Ephrat (Ephrata) für vom E. |
| „ 254 | „ 18 v. o. | „ | טָרֹף f. טָרֹף. |
| „ 351 | „ 11 v. u. | „ | entgegentretende Gnade. |
| „ 375 | „ 13 v. u. | „ | וַיְכַבֵּד f. וַיְּכַבֵּד. |
| „ 423 | lezte Z. | „ | יַעֲבֹר f. יַעֲבֹר. |
| „ 460 | Z. 15 v. u. | „ | הֹלֵךְ f. הֹלֵךְ. |

Lin. Cen 8/270.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

# ALLGEMEINE EINLEITUNG

## IN DIE FÜNF BÜCHER MOSE'S.

---

### §. 1. Das Alte Testament und seine Einteilung.

Die heiligen Schriften des Alten Testaments enthalten die göttlichen Heilsoffenbarungen, welche die Erlösung der von Gott abgefallenen Menschheit durch Christum vorbereiten. Die göttliche Offenbarung beginnt mit der Schöpfung des Himmels und der Erde, in welcher der dreieinige Gott die Welt mit einer Fülle von Organismen und lebendigen Wesen ins Dasein rief, die durch ihr Leben, Weben und Sein die Herrlichkeit ihres Schöpfers verkünden, und in dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen zur Teilnahme an der Seligkeit des göttlichen Lebens erschaffen waren. Als aber das Menschengeschlecht in seinen Stammeltern der Versuchung des Bösen erlag, den von seinem Schöpfer ihm vorgezeichneten Lebenspfad verließ, der Sünde und dem Tode anheimfiel, und in seinen Fall die ganze irdische Schöpfung hineingezogen wurde: begann die göttliche Barmherzigkeit das schon vor Grundlegung der Welt im Rathe der dreieinigen Liebe beschlossene Werk der Wiederherstellung der gefallenen Creatur, der Erlösung der sündigen Menschheit vom Tode und Verderben, so daß Gott von Anfang an nicht nur seine ewige Kraft und Gottheit in den Werken der Schöpfung, Erhaltung und Regirung der Welt kundgetan, sondern auch durch seinen Geist den Menschen allezeit seinen heiligen Rath und Willen zu ihrer Seligkeit geoffenbaret hat. Diese Bezeugung des persönlichen Gottes an und in der Welt gestaltete sich infolge des Sündenfalls zu einer über die allgemeine göttliche Vorsehung und Weltregirung hinübergreifenden Heilsoffenbarung, welche die Naturordnung mit höheren Kräften geistigen Lebens erfüllte, um das durch die Sünde in die Menschennatur und vom Menschen aus in die gesamte Naturwelt eingedrungene Böse zu überwinden, die Welt zu einem Reiche Gottes, in welchem der heilige Gotteswille alle Entwicklung der Creaturen beherscht, zu gestalten und die Menschheit durch Verklärung der Gottesbildlichkeit ihrer Natur zur Gottähnlichkeit zu verherrlichen. Diese göttlichen Gnadenoffenbarungen, durch welche die Weltgeschichte — wie *O. Zoeckler* in s. *Theologia naturalis* (1860) Bd. 1 S. 297 treffend bemerkt — „eine von unablässigem erziehendem und richterlichem Eingreifen des lebendigen Gottes durchwaltete und getragene Entwicklung der Menschheit

zum Reiche Gottes hin“ wird, gipfeln in der Menschwerdung Gottes in Christo, um die Welt mit sich zu versöhnen.

Durch diese Tat der unergründlichen göttlichen Liebe wird die gesamte Weltentwicklung in zwei Perioden geteilt: die Zeiten der Anbahnung und Vorbereitung des Heils und die Zeiten der Verwirklichung und Vollendung des von Anfang an vorbereiteten Heiles. Die Zeiten der Vorbereitung des Heils reichen von dem Sündenfalle Adams bis auf Christum und culminiren in der Oekonomie des Alten Bundes. Die Zeiten der Verwirklichung des Heils beginnen mit der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden in Knechtsgestalt und dauern bis zu seiner Wiederkunft in Herrlichkeit, um das Reich der Gnade in das Reich der Herrlichkeit zu verwandeln durch das Weltgericht und die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde aus den Elementen der im Feuer des Gerichts verbrennenden alten Welt dieses jezigen Himmels und dieser jezigen Erde (2 Petr. 3, 10—13), womit die Entwicklung des Weltalls vollendet und die Zeit in die Ewigkeit aufgehoben werden wird (1 Cor. 15, 23—28. Apokal. 20 u. 21).

Ueberblicken wir die Offenbarungen des A. Bundes, wie sie in den heiligen Schriften des A. Test. urkundlich uns überliefert sind, so können wir drei Stadien der fortschreitenden Heilsentfaltung unterscheiden: die Zeit der Anbahnung des alttestl. Gottesreiches, die Zeit seiner Gründung durch das Mittleramt Mose's und die Zeit seiner Entwicklung und Fortbildung durch die Propheten. In allen drei Zeiträumen hat Gott sich und sein Heil dem menschlichen Geschlechte in Taten und Worten geoffenbart. Wie das Evangelium des N. Bundes nicht blos in den von Christo und den Aposteln gelehrten Glaubenswarheiten und sittlichen Geboten besteht, sondern die Tatsache der Menschwerdung Gottes in Christo Jesu und das von dem Gottmenschen durch Tun und Leiden, Tod und Auferstehung vollbrachte Werk der Erlösung den Kern und Stern der christlichen Religion ausmachen: so bestehen auch die göttlichen Offenbarungen des A. Bundes nicht blos in den durch Mose und durch die Patriarchen vor ihm und die Propheten nach ihm veröffentlichten Belehrungen über das ware Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt und über die göttliche Bestimmung der Menschen, sondern vielmehr in den geschichtlichen Tatsachen, durch welche der persönliche Gott in seiner unendlichen Liebe sich in Gericht und Gerechtigkeit, in Gnade und Barmherzigkeit den Menschen zu erkennen gegeben hat, um sie zu sich, dem Urquell des Lebens, zurückzuführen. Hienach sind alle Taten Gottes in der Geschichte, durch welche dem Ueberhandnehmen der Gottlosigkeit gesteuert und die Gottesfurcht und Sittlichkeit gefördert wurde, also nicht nur die Gerichte Gottes, welche über die Erde und ihre Bewohner ergingen, sondern auch die von Gott ausgegangenen Berufungen von Männern zu Trägern seines Heils und ihre wunderbaren Führungen für eben so wesentliche Bestandteile der Religion des A. Test. zu halten als die Wortoffenbarungen, in welchen Gott seinen Willen und Heilsrath durch Gebote und Verheissungen den Frommen kundgetan, und zwar auch nicht blos vermöge höherer oder übernatürlicher innerer Erleuchtung, sondern hauptsächlich mittelst übernatürlicher Träume, Visionen und in die äussere Sinneswarnehmung fal-

lender Theophanien in Lauten und Worten menschlicher Sprache und Rede kundgetan hat. Die geoffenbarte Religion ist nicht blos auf geschichtlichem Wege durch besondere göttliche Fügung in die Welt eingeführt worden, sondern auch ihrem Inhalte nach wesentlich Geschichte von göttlichen Taten zur Gründung des Reiches Gottes auf Erden d. h. zur Herstellung eines realen persönlichen Verhältnisses der Gemeinschaft zwischen dem die Welt mit seiner Allgegenwart erfüllenden Gotte und dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen, wodurch Gott mit seinem Geiste die Menschheit erneuert und heiligt und zur Herrlichkeit des Lebens in seiner göttlichen Lebensfülle verklärt.

Die Gründung dieses Reiches in seiner alttestl. Erscheinungsform wurde durch die Berufung Abrahams und seine Erwählung zum Stammvater des Volkes, mit welchem Gott der Herr seinen Gnadenbund zur Beseligung aller Geschlechter der Erde aufrichten wollte, angebahnt. Mit dem Auszuge Abrahams aus seinem Vaterlande und Vaterhause, um dem göttlichen Rufe zu folgen, hebt das *erste Stadium* der Heilsgeschichte an, das bis zur Entwicklung der dem Erzvater verheissenen und gegebenen Nachkommenschaft zu dem Volke der zwölf Stämme Israels in Aegypten sich erstreckt. Die göttlichen Offenbarungen in diesem Zeitraume bestehen in Verheissungen, welche den Grund für die ganze zukünftige Entwicklung des Gottesreiches auf Erden legen, und in der diesen Verheissungen entsprechenden besonderen Führung, in der Gott sich den Patriarchen Israels als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs tatsächlich bezeugt hat.

Das *zweite Stadium* begint mit der Berufung Mose's und der Erlösung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens und umfaſzt die Gründung des alttestl. Reiches Gottes durch den Bund, welchen Gott mit dem durch gewaltige Taten seiner Allmacht aus Aegypten erlösten Volke Israel am Sinai schloſz, und durch die das Bundesverhältnis normirende Reichsverfassung, welche Gott dem zu seinem Eigentume erwählten Volke in dem Mosaischen Gesetze gab. In dieser Reichsverfassung, welche die Haushaltung Gottes im A. Bunde constituirt, sind die ewigen Warheiten und Wesenheiten des waren geistigen Gottesreiches in irdische Formen und volkstümliche Institutionen eingekleidet und dergestalt verkörpert worden, daſz die sinnlichen Formen und Einrichtungen geistige Warheiten abschatteten, und die Keime zur Vergeistigung und Verklärung in das vollendete Gottesreich, da Gott sein wird Alles in Allem, in sich bargen. Vermöge der Bestimmung dieses Reiches, die volle Offenbarung Gottes in seinem Reiche nur vorzubereiten und vorzubilden, tragen zwar seine Institutionen und Ordnungen überwiegend den Charakter einer Gesetzesanstalt, um durch Erzeugung tiefer und warer Erkentnis sowol der menschlichen Sündhaftigkeit als der göttlichen Heiligkeit ein lebendiges Bedürfnis nach Erlösung von Sünde und Tod und nach der Seligkeit des Lebens im Friden Gottes zu wecken. Aber die Gesetze und Ordnungen desselben legten doch dem Volke nicht blos die Forderung, sein ganzes Leben Gott dem Herrn zu heiligen, ans Herz, sondern öffneten ihm auch den Weg zur Heiligung und den Zugang zur göttlichen Gnade, aus welcher Kräfte zum Wandel in der Gerechtigkeit vor Gott fliessen, durch die Gründung eines Heiligtums, wel-

ches der Herr Himmels und der Erde mit seiner Gnadengegenwart erfüllte, und eines Opferaltares, zu dem Israel hinzutreten konnte, um im Opferblute Sühnung seiner Sünde zu empfahen und der Gnadengemeinschaft seines Gottes sich zu erfreuen.

Das *dritte Stadium* der alttestl. Heilsbereitung umfaſzt die Zeiten der Erhaltung und Entwicklung des am Sinai gegründeten Gottesreiches vom Tode des Gesetzgebers Mose an bis zum Erlöschen der Prophetie nach dem babylonischen Exile. Während dieses langen Zeitraumes offenbarte sich Gott als Bundesgott und König seines Reiches auf ausserordentliche Weise nur einerseits in dem besonderen Schutze, den er seinem Volke, so lange es ihm anhing oder wenn es in Zeiten des Abfalls sich wieder zu ihm wandte und seine Hilfe suchte, im Kampfe mit den Weltmächten durch Erweckung streitbarer Helden und durch wunderbare Taten seiner Allmacht angedeihen lieſz, andrerseits in der Sendung von Propheten, die mit der Kraft seines Geistes ausgerüstet sein Gesetz und Zeugnis dem Volke vorhielten, dem abtrünnigen Geschlechte das Gericht verkündigten und den Frommen das messianische Heil weissagten, und wo nötig ihre göttliche Sendung durch Wunder betätigten. In den ersten Jahrhunderten nach Mose walten die Taten Gottes vor, um sein Reich in Canaan festzugründen und den umliegenden Reichen gegenüber zu Macht und Ansehen zu erheben. Als aber nach Entfaltung seiner gröſzten irdischen Macht und Herrlichkeit unter dem Königtume Davids und Salomo's mit dem Abfalle der zehn Stämme vom Hause Davids der Abfall des Volkes vom Herrn sich mehrte und der Gottesstaat endlich seiner Auflösung mit immer rascheren Schritten entgegenging, da mehrte Gott die Sendung seiner Propheten, um durch das Wort der Weissagung der vollen Offenbarung seines Heils in der Gründung eines neuen Bundes den Weg zu bereiten.

So gehen in der Oekonomie des A. Bundes die Taten Gottes Hand in Hand mit seinen Offenbarungen im Worte der Verheissung, des Gesetzes und der Weissagung, nicht nur als wegbahnende Mittel zur Einführung des im Gesetze und in der Prophetie verkündigten Heils in die Welt, sondern als wesentliche Factoren des göttlichen Heilswerkes der Erlösung und Beseligung der Menschheit, als Tatsachen, welche die ganze Weltentwicklung bedingen und bestimmen und das Ziel der Weltvollendung in ihrem Schoſze tragen, indem das Gesetz als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν Israel für die Aufnahme des Heilandes erzieht und die Prophetie seine Erscheinung mit wachsender Klarheit und Bestimtheit ankündigt, ja schon die ersten Strahlen der Morgenröthe des kommenden Tages des Heils, an welchem die Sonne der Gerechtigkeit mit Heil unter ihren Flügeln den Völkern aufgehen werde, in die dunklen Todesschatten der gottentfremdeten Welt hineinleuchten läſzt.

Wie demnach die Offenbarung des A. Bundes in drei Stadien fortschreitender Heilsentwicklung verläuft, so sind auch die Urkunden dieser Offenbarung, die heiligen Schriften des A. Testaments, in drei Klassen von Schriften, in תּוֹרָה Gesetz, נְבִיאִים Propheten und כְּתוּבִים ἁγιόγραφα (heil.) Schriften eingeteilt. Allein obgleich mit dieser Dreiteilung des alttestl. Schriftkanons nicht blos drei Stufen der Heiligschätzung, sondern auch

drei Grade der göttlichen Eingebung dieser Bücher bezeichnet sind, so entsprechen doch die drei Teile des A. Test. nicht den drei geschichtlichen Entwicklungstufen des A. Bundes. Die Offenbarungstatsachen begründen nur die Unterscheidung von Gesetz und Propheten. In diesen beiden Teilen des A. T. ist der gesamte objective Tatbestand der alttestl. Offenbarung niedergelegt und darin so verteilt, daſz die *Thora*, wie die fünf Bücher Mose's im Grundtexte heissen, die Grundlage des A. Bundes oder die das alttestl. Gottesreich begründende Offenbarung Gottes in Taten und Worten, samt den die Gründung desselben vorbereitenden Heilsoffenbarungen der Urzeit und der Vorzeit Israels enthält, die *Propheten* aber die die Erhaltung und Fortentwicklung des israelitischen Gottesstaates vom Tode Mose's an bis zu seiner Auflösung fördernden Offenbarungen in sich fassen, dergestalt daſz in der ersten Abteilung der Propheten, in den sogen. *vordern Propheten*, נְבִיאִים רִאשֹׁנִים *prophetae priores* d. i. den prophetischen Geschichtsbüchern (Josua, der Richter, Samuelis und der Könige) die in der geschichtlichen Führung Israels durch Richter, Könige, Hohepriester und Propheten sich vollziehende Offenbarung, und in der zweiten Abteilung, den *späteren Propheten*, נְבִיאִים אַחֲרֹנִים *prophetae posteriores* d. i. den Weissagungsbüchern des Jesaja, Jeremia, Ezechiel und der 12 kleinen Propheten, das in den Zeiten des allmäligen Verfalles des alttestl. Gottesstaates den göttlichen Taten zur Seite gehende, fortschreitende Zeugnis von dem göttlichen Rathe niedergelegt ist. Jene Geschichtsbücher sind im hebr. Kanon zu den Propheten gezählt worden, nicht blos aus dem Grunde, weil sie das Wirken der Propheten in Israel mit erzählen, sondern vielmehr deshalb, weil sie den Entwicklungsgang des israelitischen Gottesreiches im Lichte prophetischer Anschauung darstellen, in der geschichtlichen Entwicklung des Volkes und Reiches den Entwicklungsgang der göttlichen Offenbarung aufzeigen. Ihnen sind die erst gegen hundert Jahre nach der Spaltung des Reichs anhebenden Weissagungschriften der späteren Propheten beigeordnet als „die Reichsurkunden, durch welche der himlische König verbürgt, daſz die Niederlage seines Volkes und Reiches in der Welt nicht ohne seinen Willen, sondern ausdrücklich demselben gemäſz geschehe, daſz er aber Volk und Reich darum nicht aufgegeben habe, sondern dereinst, wenn die inneren Bedingungen dafür vorhanden seien, in neuer, höherer Kraft und Herrlichkeit wiederherstellen werde“ (*Auberlen*, Jahrbb. f. deutsche Theol. III S. 782).

Alle übrigen heiligen Schriften des A. Bundes sind im dritten Teile des alttestl. Kanons zusammengestellt unter der Benennung כְּתוּבִים *γραφεῖα*, später *ἁγιόγραφα* genant, weil sie gleichfalls unter dem Einflusse des heil. Geistes verfaſzt sind. Von den prophetischen Geschichts- und Weissagungsbüchern unterscheiden sich die *Hagiographen* durch überwiegend subjective Auffassung und individuelle Darstellung der göttlichen Offenbarungs-Tatsachen und -Zeugnisse, worin alle Schriften dieser Klasse bei aller übrigen Verschiedenheit in Form und Inhalt einander gleichen. Dazu gehören *a*) die poëtischen Schriften: Psalmen, Hiob, Sprüche, Hoheslied, Prediger und die Klagelieder Jeremia's, als Zeugnisse von den geistigen Früchten, welche die Offenbarungsreligion des A. Bundes im Glau-

ben, Denken und Leben der Frommen gezeitiget hat; *b*) das Buch des am chaldäischen und persischen Hofe lebenden und wirkenden Propheten Daniel mit seinem reichen Inhalte an gottgewirkten prophetischen Träumen und Visionen über die Zukunft des Reiches Gottes; *c*) die historischen Bücher: Ruth, Chronik, Esra, Nehemia und Esther, in welchen die Lebensführung der Vorfahren Davids, die Geschichte der Regirung Davids und seiner Dynastie mit vorwiegender Berücksichtigung der Stellung der Könige zum levitischen Tempelcultus und die Schicksale des bei der Zerstörung des Reiches Juda erhaltenen Restes des alten Bundesvolks im Exile bis zu seiner Rückkehr aus Babel und seiner neuen Anpflanzung in Jerusalem und Juda beschrieben sind. Das Nähere über Bildung, Anordnung und Geschichte des alttestl. Schriftkanons s. in meinem Lehrb. der hist. krit. Einleitung in d. A. Test. S. 475 ff. der 2. Aufl. vom J. 1859.

## §. 2. Benennung, Inhalt und Plan der Bücher Mose's.

Die fünf Bücher Mose's, ἡ *Πεντάτευχος sc. βίβλος*, *Pentateuchus sc. liber*, das fünfteilige Buch, führen im A. Test. die Namen סֵפֶר הַתּוֹרָה *das Gesetzbuch* (Deut. 31, 26. Jos. 1, 8 u. ö.) oder kurzweg הַתּוֹרָה *ὁ νόμος*, *das Gesetz* (Neh. 8, 2. 7. 13 f. u. ö.), welche den Inhalt dieses Schriftwerks und seine Bedeutung für die Oekonomie des A. Bundes ausdrücken. Das Wort תּוֹרָה, ein *nom. hiph.* von הוֹרָה *demonstrare, docere*, bedeutet Unterweisung, Belehrung. Die *Thora* ist das Buch der Unterweisung, welche Jehova dem Volke Israel durch Mose gegeben hat, daher auch תּוֹרַת יְהוָֹה (2 Chr. 17, 9. 34, 14. Neh. 9, 3) und תּוֹרַת מֹשֶׁה (Jos. 8, 31. 2 Kg. 14, 6. Neh. 8, 1) oder סֵפֶר מֹשֶׁה das Buch Mose's (2 Chr. 25, 4. 35, 12. Esr. 6, 18. Neh. 13, 1) genant. Ihr Inhalt ist göttliche Offenbarung in Tatsachen und Worten, und zwar die grundlegende Offenbarung, durch welche Jehova Israel zu seinem Volke erkoren und ihm seine Lebensordnung (*νόμος*), seine theokratische Volks- und Reichsverfassung gegeben hat.

Dieses fünfteilige Werk bildet nach Anlage und Ausführung ein einheitliches, planmäßig geordnetes und in sich abgerundetes Ganzes, das mit der Weltschöpfung begint und mit dem Tode Mose's, des Mittlers des A. Bundes, schließt. Mit der Schöpfung des Himmels und der Erde wird der Grund und Boden für die göttliche Offenbarung bereitet. Die von Gott geschaffene Welt ist der Schauplatz der zwischen Gott und den Menschen sich begebenden Geschichte des Heils, die Stätte für das Reich Gottes in seiner irdisch-zeitlichen Entwicklung. Alles was im *ersten* Buche aus der Urzeit des Menschengeschlechts und der Vorzeit Israels berichtet ist, steht in directer fernerer oder näherer Beziehung zu dem Gottesreiche, dessen Gründung in den übrigen Büchern beschrieben wird, dergestalt daß im *zweiten* die Aufrichtung dieses Reiches am Sinai erzählt, im *dritten* die geistliche und im *vierten* die staatliche Ordnung desselben durch Tatsachen und Gesetzesvorschriften festgestellt, endlich im *fünften* dieses ganze Werk Gottes in paränetischer, Geschichte und Gesetzgebung zusammenfassender Weise dem Volke wiederholt ans Herz gelegt wird, um die rechte Bundestreue zu wecken und den dauernden Bestand desselben

zu erzielen. Hiemit war die Oeconomie des A. Bundes aufgerichtet und die Offenbarung des Gesetzes schliefzt mit dem Hingange des Gesetzesmittlers.

Die Teilung des Werkes in fünf Bücher ergab sich aus dem hier vorläufig nur in seinen allgemeinsten Umrissen angedeuteten Inhalte und Plane eben so einfach als natürlich, indem die drei mittleren Bücher die Geschichte der Gründung des alttestl. Gottesreiches enthalten, das erste die Vorgeschichte dazu liefert und das fünfte seine Befestigung bezweckt. Diese Fünfteilung ist also nicht erst ein Werk einer späteren Redaction, sondern von vornherein in der ganzen Anlage der Thora begründet und für ursprünglich zu halten. Denn auch die drei mittleren Bücher, welche in continuirlichem Zusammenhange von der Errichtung der Theokratie handeln, sind doch dadurch in drei Bücher geschieden, dafz das mittelste, oder dritte des ganzen Werkes, sowol durch seinen Inhalt, als auch durch seinen Eingang 1, 1 und durch seine Schlufzformel 27, 34 von den beiden übrigen abgesondert ist.[1]

## §. 3. Ursprung und Zeitalter der Bücher Mose's.

Das fünfteilige Gesetzbuch Mose's nimt nicht blos durch die grundlegende Bedeutung und normative Geltung seines Inhalts die erste Stelle im Kanon des A. Test. ein, sondern ist auch seinem Ursprunge nach die älteste Schrift dieses Kanons und die Grundlage der gesamten alttestl. Literatur, indem alle nachmosaische Geschichtschreibung, Prophetie und Poesie Israels auf die Thora Mose's als ihren Urquell und ihr Vorbild zurückweist und das Vorhandensein nicht nur des Gesetzes, sondern auch eines Gesetzbuches von dem Inhalte und der Beschaffenheit des Pentateuchs voraussezt. In den folgenden Geschichtsbüchern des A. T. läfzt sich keine Spur von Fortentwicklung und successiver Ausbildung des Rechtes und der Gesetzgebung in Israel entdecken. Denn die Erzählung von der Auffindung des Gesetzbuchs, d. i. des zur Seite der Bundeslade niedergelegten Exemplares, im Tempel unter Josija 2 Kg. 22 u. 2 Chr. 34 kann nur bei geflissentlicher Verdrehung ihres Wortlautes als ein geschichtliches Zeugnis dafür mifzbraucht werden, dafz der Pentateuch oder das Deuteronomium erst damals entstanden und an das Licht der Oeffentlichkeit getreten sei.[2] Vielmehr tritt uns von der Zeit Josua's an bis auf die Zeiten

1) Die von *Ewald* aufgebrachte Meinung, dafz das Buch Josua als sechster Teil zum Pentateuche gehöre und dieses Werk von seinem lezten Verfasser oder Ordner darauf angelegt sei, eine einheitliche Schrift, die mit der Schöpfung der Welt beginne und mit der Einnahme Canaans durch die Israeliten schliefze, zu bilden, beruht auf totaler Verkennung des Inhaltes und Zweckes der Thora.

2) Wenn dagegen *Vaihinger*, in *Herzog's* Realencyklopädie für prot. Theol. Bd. XI S. 305, um die *Ewald*sche Vorstellung von der successiven Ausbildung sowol der mosaischen Gesetzgebung als auch des Pentateuches in einem Zeitraume von 9 bis 10 Jahrhunderten warscheinlich zu machen, anführt: „Wir bemerken bei den Gesetzbüchern der alten Parsen, bei dem Zendavesta, bei den indischen und arabischen Geschichtsbüchern, dafz es Sitte des Morgenlandes war, die älteren Schriften zu *ergänzen* und nach der fortgeschrittenen Zeit so umzuarbeiten, dafz der ältere Stock zwar abgekürzt und mit Neuem ersezt wurde, aber seiner Grundlage nach blieb. — Immer hat da ein späterer Herausgeber zu den alten Quellen neue geleitet, bis endlich der Kreis der Sagen und Geschichten abgelaufen, geläutert und verkläret ward": so hat er hie-

Esra's und Nehemia's herab überall das Gesetz und Gesetzbuch Mose's als die allein gültige und unabänderlich feststehende Rechtsnorm entgegen, welche dem Volksleben in seinen bürgerlichen und religiösen Einrichtungen zu Grunde liegt. Wiewol vielfache Vernachlässigungen und Uebertretungen verschiedener Gebote und Verordnungen des Gesetzes vorkommen, so wird doch selbst in den ungeordneten und unruhigen Zeiten der Richter der öffentliche Cultus von Priestern aus dem Stamme Levi bei der Stiftshütte zu Silo nach der Vorschrift der Thora verwaltet, und die Frommen wallfahrten an den Jahresfesten zum Hause Gottes, um anzubeten und zu opfern vor Jehova zu Silo Richt. 18,31 vgl. mit Jos. 18,1. 1 Sam. 1,1 — 4,4. Bei der Einführung des Königtums 1 Sam. 8—10 wird genau nach dem Königsgesetze Deut. 17,14 ff. verfahren. Von den Königen David und Salomo werden Priestertum und Cultusstätte nach dem Gesetze Mose's reorganisirt; von Josaphat wird für die Belehrung des Volks im Gesetzbuche gewirkt und das Gerichtswesen nach seiner Vorschrift verbessert 2 Chr. 17,7 ff. 19,4 ff.; von Hiskija und Josija wird nicht nur, wie schon früher von Asa (1 Kg. 15,12 f. 2 Chr. 15,8 ff.) der Götzendienst abgeschafft, den ihre Vorgänger eingeführt hatten, sondern auch der Jehovacultus wiederhergestellt und das Pascha unter Teilnahme des ganzen Volks nach der Richtschnur des mosaischen Gesetzes gefeiert 2 Chr. 29—31. 2 Kg. 23 u. 2 Chr. 34 u. 35. Selbst in dem Reiche der vom Davidischen Königtume abgefallenen zehn Stämme war von Anfang an und blieb fort und fort das Gesetz Mose's in Gültigkeit nicht blos für die bürgerlichen Rechtsverhältnisse, sondern troz des von Jerobeam eingeführten gesetzwidrigen Cultus auch für das religiöse Leben der Frommen, wie aus dem Wirken der Propheten, Elija und Elisa, Amos und Hosea, in diesem Reiche erhellt und von *Hengstenberg*, Beitrr. zur Einl. in d. A. T. II S. 48 ff. überzeugend nachgewiesen worden. — Ausserdem sind alle Geschichtsbücher reich an nicht zu verkennenden Anspielungen, Beziehungen und Hinweisungen auf das Gesetz, welche stärker als ausdrückliche Erwähnungen des Gesetzbuches beweisen, daſz die Thora Mose's tief in das religiöse, bürgerliche und staatliche Leben Israels eingedrungen war. S. die Belege hiefür in m. Einleit. in d. A. T. §. 34, I.

Gleicherweise gründet das Prophetentum seine Autorität und einfluſzreiche Wirksamkeit durchgehends auf das Gesetz Mose's, indem alle Propheten vom ersten bis zum lezten in ihren Aussprüchen und Reden das Gesetz mit seinen Geboten und Verboten ihren Zeitgenossen vorhalten, die Zustände, Sünden und Gebrechen des Volks nach seiner Richtschnur beurteilen, rügen und strafen, seine Drohungen und Verheissungen wieder aufnehmen, weiter entwickeln und ihre gewisse Erfüllung verkündigen, wobei sie zugleich die geschichtlichen Tatsachen der Bücher Mose's für die Zwecke ihrer Mahn- und Trostsprüche verwenden und häufig mit den Worten der Thora, insbesondere der Drohungen und Verheissungen Mo-

---

bei nicht nur den wesentlichen Unterschied zwischen Polytheismus und heidnischer Mythologie einer- und Monotheismus und geoffenbarter Religion andererseits völlig ausser Acht gelassen, sondern auch in ganz ungeschichtlicher Weise die allerverschiedenartigsten Dinge mit einander confundirt.

se's Lev. 26 und Deut. 28, reden, um ihren Warnungen, Ermahnungen und Weissagungen Kraft und Nachdruck zu verleihen. Vgl. die gedrängte Zusammenstellung der zahlreichen Anspielungen und Bezugnahmen der Propheten auf den Pentateuch, auf Grund der ausführlichen Nachweise von *Hngstb.*, *Caspari, Drechsler* u. A., in m. Einl. §. 34, II. — Endlich auch die unter David und Salomo aufblühende Poesie hat ihre Wurzeln im Gesetze, welches nicht nur in den Psalmen alle Regungen und Schwingungen des Glaubenslebens der Frommen und in den Proverbien alle Verhältnisse des bürgerlichen Lebens durchzieht, erleuchtet und heiligt, sondern auch im Buche Hiob und dem Hohenliede mehrfach durchklingt und selbst in dem Prediger schliefzlich c. 12, 13 als die Summa der rechten Lebensweisheit empfohlen wird. Vgl. m. Einl. §. 34, III.

Mit dieser unbestreitbaren Tatsache, dafz die Thora — mit *Delitzsch*, Comm. z. Genes. S. 15 zu reden — „von der gesamten nachmosaischen Geschichte und Literatur so notwendig vorausgesezt wird, wie vom Baume die tragende und treibende Wurzel", steht auch die innere Beschaffenheit des Gesetzbuches in schönstem Einklange, indem dasselbe nicht nur keine in Warheit begründeten Spuren nachmosaischer Zeiten und Verhältnisse aufweist, sondern vielmehr in Sache und Sprache das deutliche Gepräge mosaischen Ursprungs an sich trägt. Alles was die neuere sogen. Kritik zum Erweise des Gegenteils vorgebracht hat, gründet sich auf Mifzverständnisse und Mifzdeutungen, oder auf Verkennung der Eigentümlichkeiten der semitischen Geschichtschreibung, oder endlich auf dogmatische Vorurteile d. h. auf naturalistische Leugnung des übernatürlichen Charakters der göttlichen Offenbarung, ihrer Wunder und Weissagungen. Den Beweis hiefür wird der Commentar liefern in der Auslegung der Stellen, worin man teils Hindeutungen auf geschichtliche Verhältnisse und Einrichtungen der nachmosaischen oder späteren Zeit, teils Widersprüche und Wiederholungen, die für unvereinbar mit der mosaischen Abfassung des Werks ausgegeben werden, hat finden wollen; vgl. auch m. Einl. §. 38 u. 39. — Die Thora entspricht — wie *Del.* a. a. O. S. 21 f. weiter bemerkt — „den Erwartungen, die wir von einem Schriftwerke Mose's in Ansehung seiner Persönlichkeit hegen können. Mose gehört zu den gewaltigen Geistern, in welchen das gereifte Ende einer Geschichtsperiode mit dem schöpferischen Anfang der andern zusammentrifft, in welchen eine lange Vergangenheit gipfelt und eine weithin reichende Zukunft wurzelt. Er ist das Ende der Patriarchenzeit und der Anfang der Gesetzeszeit — wir erwarten demnach von ihm als heiligem Geschichtschreiber pragmatische Verknüpfung der gegenwärtigen Offenbarung mit ihren patriarchalischen und urzeitigen Voraussetzungen. Er ist als Mittler der Thora Prophet, und zwar der gröfzte aller Propheten, wir erwarten demgemäfz von ihm unvergleichliche prophetische Aufschlüsse über die Wege Gottes in Vergangenheit und Zukunft. Er ist in aller Weisheit der Aegypter unterwiesen worden — ein Schriftwerk seiner Hand wird an mannigfaltigen und kundigen Beziehungen auf ägyptische Gebräuche, Gesetze und Tatsachen den wolunterrichteten Mann ägyptischen Vaterlandes verrathen." In allen diesen Beziehungen genügt die Thora nicht blos im Allgemeinen

den Anforderungen, welche eine besonnene und vorurteilsfreie Kritik an eine Schrift Mose's machen kann, sondern bietet auch bei genauerer Erwägung ihres Inhalts so vielfache Spuren nicht allein der mosaischen Zeit, sondern auch des mosaischen Geistes dar, dafz ihre Abfassung durch Mose von vornherein warscheinlich wird. Wie trefflich ist z. B. die Offenbarung Gottes am Sinai vorbereitet durch die in der Genesis berichteten Offenbarungen der Urzeit und der patriarchalischen Vorzeit! Derselbe Gott, welcher sich dem Abram bei der Schliefzung des Bundes mit ihm in der Vision als *Jehova* bezeugt, der ihn aus Ur in Chaldäa ausgeführt habe (Gen. 15, 18), und in der Eigenschaft des *El Schaddai* d. i. des allgewaltigen Gottes den geschlossenen Bund mit ihm aufrichtet (Gen. 17, 1 ff.), ihm den Erben der Verheissung in Isaak gibt, und Isaak wie Jakob auf ihren Wegen leitet und behütet, erscheint Mosen am Horeb, um sich an dem Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs nun in der vollen Bedeutung seines *Jehova*namens zu manifestiren durch Erlösung der Söhne Israels aus der Knechtschaft Aegyptens und durch ihre Annahme zu seinem Eigentumsvolke Exod. 6, 2 ff. Wie grofzartig, die ganze Zukunft des Reiches Gottes bis zu seiner herrlichen Vollendung am Ende dieses Weltlaufes umfassend, sind die prophetischen Aufschlüsse, welche in der Thora niedergelegt sind! Sehen wir ab von den göttlichen Verheissungen wie Gen. 12, 1—3. Ex. 19, 5. 6 u. a., die das Ziel und Ende der Wege Gottes schon im Anfange seines Heilswerkes andeuten, so sieht Mose nicht nur in dem am rothen Meere gesungenen Liede sein Volk bereits im Geiste nach Canaan gebracht und Jehova als ewigen König in dem von ihm gegründeten Heiligtume thronend (Ex. 15, 13. 17 f.), sondern er überschaut auch schon vom Sinai aus Lev. 26 und in den Fluren Moabs Deut. 28—30, besonders c. 32, die Zukunft seines Volkes und des Landes, nach welchem sie aufzubrechen im Begriffe stehen, im Lichte der eben empfangenen Gesetzesoffenbarung so klar voraus, dafz er dem eben erst aus der Gewalt der Heiden befreiten Volke schon für seinen Abfall vom Herrn in der Zukunft die Zerstreuung unter die Heiden und die Verödung des schönen und herrlichen Landes, das sie erst noch einnehmen sollen, vorausverkündigt und mit solcher Gewissheit vorausverkündigt, dafz alle folgenden Propheten in den Weissagungen des Exils die Worte Mose's zu Grunde legen und dieselben nur im Lichte der geschichtlichen Verhältnisse ihrer Zeit weiter ausführen.[1] — Wie reich sind ferner alle fünf Bücher an feinen, ungesuchten Anspielungen auf Aegypten, seine geschichtlichen Zustände, seine Sitten, Gebräuche und Naturverhältnisse! Um aus der grofzen Menge von Zeugnissen für die genaueste Bekantschaft des Verfassers der Thora mit diesem Lande und seinen Einrichtungen, welche *Hengstenberg* in der Schrift: „Die Bücher Mose's u. Aegypten" (1841) gesammelt hat, nur einige herauszuheben, und zwar solche, die weil scheinbar geringfügige Dinge betreffend und ganz gelegentlich in die Erzählung und Gesetz-

1) Und doch findet man in diesen Reden Mose's, wie überhaupt im Pentateuche, nirgends den dem mosaischen Zeitalter noch fremden, aber schon in den Zeiten Samuels und Davids ausgebildeten Gottesnamen *Jehova Zebaoth*, der allen Propheten so geläufig geworden ist.

gebung verwebt, ebenso charakteristisch als beweiskräftig sind, erinnern wir blos an die specifisch ägyptische Sitte, daſz Männer Körbe auf dem Kopfe tragen, im Traume des Oberbäckers Pharao's Gen. 40,16, das Scheren des Bartes 41,14, das Weissagen aus dem Becher 44,5, die Sitte des Balsamirens der Leichen und ihre Aufstellung in Todtenladen 50,2.3 u. 26, an das aus Papyrusschilf verfertigte Kästchen, das mit Asphalt und Pech verklebt wird Ex. 2,3, das Verbot der Begattung mit Vieh Ex. 22, 18. Lev. 18,23. 20,15 f. und anderer unnatürlicher Laster, die in Aegypten sehr im Schwange gingen, an die Notiz, daſz Hebron 7 Jahre vor Zoan Aegyptens erbaut sei Num. 13,22, die Erwähnung der in Aegypten gewöhnlichen und beliebten Nahrungsmittel Num. 11,5, die ägyptische Landesbewässerungsweise Deut. 11,10 f., die Beziehung auf die ägyptische Prügelstrafe Deut. 25,2 f., die Drohung mit den Geschwüren und Krankheiten Aegyptens Deut. 7,15. 28,27.35.60 und vieles Andere mehr, namentlich in dem Berichte von den über Pharao und sein Land verhängten Plagen, die so eng mit der Naturbeschaffenheit Aegyptens zusammenhängen, Ex. 7,8 — 10,23.

Auch in formeller Hinsicht entspricht die Thora den Erwartungen, die wir von einem Schriftwerke Mose's zu hegen berechtigt sind. Von einem solchen Werke erwarten wir „Beherschung des Stoffes durch die Einheit eines groſzartigen Planes, Sorglosigkeit im Einzelnen der Darstellung bei umfassender und geistvoller Richtung auf das Ganze und Hauptsächliche, Tiefe und Erhabenheit bei schlichtester Einfalt. Wir werden an der groſzartigen Einheit den gewaltigen Führer und Herscher eines Volks von Zehntausenden erkennen, an der kindlichen Naivität den Hirten von Midian, der fern von dem buntscheckigen Treiben Aegyptens in den kräuterreichen Thalklüften des Sinaigebirges die Schafe Jethro's weidete" (*Del.* S. 22). Die Einheit des groſzartigen Planes der fünfteiligen Thora haben wir bereits in ihren allgemeinsten Umrissen angedeutet (§. 2), und werden sie bei der Auslegung der einzelnen Bücher noch näher darlegen. Die kindliche Naivität des Hirten von Midian aber spiegelt sich deutlich ab in den aus unmittelbarer Naturbeobachtung geschöpften Bildern und Vergleichungen, welche die mehr rhetorisch gehaltenen Teile des Werks darbieten. Dieser Art sind die hochpoetische Redeweise: das Auge der Erde bedecken Ex. 10,5.15 und Num. 22,5 u. 11, die Vergleichungen: wie der Wärter den Säugling trägt Num. 11,12; wie ein Mann seinen Sohn trägt Deut. 1,31; wie das Rind das Grün des Feldes ableckt Num. 22,4; wie eine Herde, die keinen Hirten hat Num. 27,17; wie es die Bienen machen Deut. 1,44; wie der Adler daherschwebt Deut. 28,49; und die Bilder vom Tragen auf Adlersfittigen Ex. 19,4 vgl. mit Deut. 32,11; vom fressenden Feuer Ex. 24,17. Deut. 4,24. 9,3; von Kopf und Schwanz Deut. 28,13. 44; eine Wurzel die Schierling und Wermut sprosst Deut. 29,17; das Nasse samt dem Trockenen Deut. 29,18 u.a. mehr.

Hiezu komt der allen fünf Büchern gemeinsame und sie von den übrigen Schriften des A. T. wesentlich unterscheidende altertümliche Charakter der Sprache, der sich teils im Gebrauche von Wörtern, Wortformen und Redeweisen, die später aus der lebenden Sprache verschwinden, und

entweder gar nicht weiter vorkommen oder erst von den exilischen und nachexilischen Schriftstellern vereinzelt wieder aus dem Pentateuche aufgenommen werden, teils auch darin zu erkennen gibt, dafz die BB. Mose's Worte und Ausdrücke noch in der einfachen Prosa gebrauchen, die später nur noch in der Poesie wiederkehren oder ihre Bedeutung geändert haben. So werden z. B. im Pent. das *pron.* הוא und das *nomen* נַעַר von beiden Geschlechtern (*generis communis*) gebraucht, während später für das Foemininum die Formen הִיא und נַעֲרָה gebildet worden, von welchen היא nur 11 mal und נערה nur ein einziges Mal im Pent. zu finden. Das Demonstrativpronomen lautet הָאֵל, später הָאֵלֶּה, der *Infin. constr.* der *verba* ל'ה öfter ה oder ו ohne ת, wie עֲשׂוֹ Gen. 31, 38, עֲשׂהוּ Ex. 18, 18, רְאֹה Gen. 48, 11, die Pluralform der Verba in der 3. Pers. meist noch volltönend וּן, nicht blos im *Imperf.*, sondern selbst hie und da noch im *Perf.*, die später in ו abgeschwächt werden. Auch Wörter wie אָבִיב Aehre, אַמְתַּחַת Sack, בָּתַר *dissecuit hostias* und בֶּתֶר Stück, גּוֹזָל junger Vogel, זֶבֶד Geschenk und זָבַד schenken, חֶרְמֵשׁ Sichel, טֶנֶא Korb, יְקוּם das Bestehende, Lebende מַסְוֶה Schleier, Decke, עֵקֶר Sprössling (von Menschen), שְׁאֵר Blutsverwandter; Wortformen wie זָכוּר für זָכָר *mas,* כֶּשֶׂב für כֶּבֶשׂ Lamm, und Phrasen wie נֶאֱסַף אֶל עַמָּיו zu seinen Leuten (Volksgenossen) versammelt werden, u. a. mehr, die in m. Einl. §. 15 zusammengestellt sind, sucht man vergebens in den übrigen Schriften des A. T., welche dafür andere Worte und Ausdrücke haben, die den Büchern Mose's fremd sind.

Wenn nun die Thora nach Inhalt und Form sich als dem mosaischen Zeitalter angehörig zu erkennen gibt, so wird ihre Abfassung durch Mose auch ausdrücklich bezeugt. Von Aufzeichnung einzelner Ereignisse und Gesetze ist schon in den mittleren Büchern die Rede. Nach Besiegung der Amalekiter erhält Mose Ex. 17, 14 von Gott den Auftrag, das Gebot: Amalek zu vertilgen, zum Gedächtnisse בַּסֵּפֶר d. i. in ein für die Aufzeichnung der Taten des Herrn in Israel bestimtes Buch zu schreiben. Nach Ex. 24, 3 f. schrieb Mose die Bundesworte (Ex. 20, 2—17) und die Rechte Israels (c. 21—23) in das Bundesbuch und las sie dem Volke vor. Ferner lesen wir Ex. 34, 27 den Befehl Gottes an Mose, die Gesetze des erneuerten sinaitischen Bundesschlusses aufzuschreiben, was er ohne Zweifel auch getan hat. Endlich schrieb er nach Num. 33, 2 auf göttlichen Befehl die Lagerstätten der Israeliten in der Wüste auf. Alle diese Aussagen enthalten zwar keine directen Zeugnisse für die mosaische Abfassung der ganzen Thora; aber aus der Tatsache, dafz der Bund am Sinai auf der Grundlage einer schriftlichen Urkunde über die Bundesgesetze und Bundesrechte geschlossen wurde, läfzt sich mit ziemlicher Sicherheit folgern, dafz Mose alle Gesetze, welche dem Volke zur unverbrüchlichen Richtschnur seines Verhaltens gegen Gott gegeben wurden, schriftlich fixirt haben werde. Und aus der von Gott befohlenen Aufzeichnung jener beiden geschichtlichen Begebenheiten ergibt sich ohne Zweifel die göttliche Absicht, dafz alle wichtigeren Erweise der Bundestreue Jehova's dem Volke zu steter Erwägung und Beherzigung schriftlich überliefert werden sollten, um dasselbe in der Treue gegen seinen Bundesgott fest zu gründen. Dafz aber Mose diese göttliche Absicht erkant und zur Befestigung des

durch seinen Mittlerdienst aufgerichteten Werkes Gottes nicht nur die ganze Gesetzgebung, sondern überhaupt das ganze Werk des Herrn in und an Israel in Schrift verfaſzt, oder daſz er die ganze Thora in der uns überlieferten Gestalt geschrieben und dieses Schriftwerk vor seinem Scheiden aus diesem Leben seinem Volke zur Bewahrung und Befolgung übergeben hat, das wird mit klaren Worten am Schlusse der Thora Deut. 31, 9 u. 24 berichtet. Als er seine lezten Reden an das Volk gehalten und Josua zum Führer desselben nach Canaan in das verheissene Erbe ernant hatte, schrieb er nach Deut. 31, 9 *diese Thora* (הַתּוֹרָה הַזֹּאת) und übergab sie den Priestern und Aeltesten mit dem Befehle, alle 7 Jahre am Laubhüttenfeste sie dem Volke, wenn es vor dem Herrn erscheine, beim Heiligtume vorzulesen. Hierauf heiſzt es v. 24 ff. „Und es geschah, als Mose geendigt hatte zu schreiben die Worte dieses Gesetzes in ein Buch bis zu ihrem Schlusse, gebot er den Leviten, welche die Lade des Bundes Jehova's trugen: nehmet dieses Gesetzbuch und legt es zur Seite der Lade des Bundes Jehova's, eures Gottes, daſz es dort zum Zeugen gegen dich sei u. s. w.“ Dieses zwiefache Zeugnis für die mosaische Abfassung der Thora wird bestätigt teils durch die Verordnung Deut. 17, 18, daſz der künftig zu wählende König sich von den levitischen Priestern eine Abschrift dieses Gesetzes in ein Buch schreiben und darin alle Tage lesen sollte, teils durch die wiederholten Hinweisungen auf „die Worte dieses Gesetzes, die geschrieben sind in diesem Buche“ oder „Gesetzbuche“ Deut. 28, 58. 61. 29, 19. 20. 26. 30, 10, indem jene Verordnung und diese Hinweisungen auf das geschriebene Gesetz oder Gesetzbuch nur begreiflich werden unter der Voraussetzung, daſz Mose mit der Abfassung des Gesetzbuches beschäftigt war und im Sinne hatte, vor seinem Tode dasselbe vollständig dem Volke zu übergeben, wenn es auch damals, als er jene Verordnung gab und jene Worte sprach, noch nicht vollendet war, sondern, wie Deut. 31, 9 u. 24 bezeugt, erst nach Beendigung seiner Reden an das Volk kurz vor seinem Hingange durch Ordnung und Revision der schon früher niedergeschriebenen Teile und durch Hinzufügung des lezten Buches vollendet worden ist.

Die Gültigkeit dieser gewichtigen Zeugnisse darf man auch nicht blos auf das fünfte Buch der Thora, das Deuteronomium, beschränken wollen, sie erstreckt sich auf alle fünf Bücher oder auf das ganze einheitliche Werk. Denn es läſzt sich weder aus dem Deut. exegetisch dartun, daſz הַתּוֹרָה הַזֹּאת in allen Stellen dieses Buches von 1, 5 bis 31, 24 nur die sogen. *Deuterosis* des Gesetzes oder das fünfte Buch bedeute, und daſz das Deuteronomium vor den voraufgehenden vier Büchern, deren Inhalt es durchgehends voraussezt, niedergeschrieben worden sei, noch läſzt sich geschichtlich erweisen, daſz die Verordnungen über die für den künftigen König anzufertigende Abschrift der Thora und über das Vorlesen derselben am Laubhüttenfeste von den Juden blos vom Deuteron. verstanden worden seien. *Josephus* weiſz von einer solchen Beschränkung nichts, sondern redet *Ant. IV, 8, 12* von der Vorlesung der Gesetze im Allgemeinen (*ὁ ἀρχιερεὺς . . . ἀναγινωσκέτω τοὺς νόμους πᾶσι*), und die Rabbinen verstehen הַתּוֹרָה הַזֹּאת Deut. 31, 9 u. 24 von dem ganzen Gesetze von Gen. 1

bis Deut. 34, und sind nur darüber verschiedener Meinung, ob Mose das ganze Werk erst nach den lezten Reden des fünften Buches auf einmal, oder die früheren Bücher *successive* nach den Begebenheiten und der Veröffentlichung der Gesetze und schliefzlich nur zur Vollendung des Ganzen noch das Deuteronomium niedergeschrieben und zu den bereits vorhandenen vier Büchern hinzugefügt habe.[1]

Noch weniger läfzt sich dieses Zeugnis durch den Einwand zweifelhaft machen oder beseitigen, dafz doch Mose unmöglich seinen Tod und sein Begräbnis (Deut. 34) selbst erzählen konnte, diese Erzählung aber wesentlich zu dem Werke, wie wir es jezt lesen, gehöre und in Sprache und Darstellung sich ganz an 4 Mos. 27, 12—23 anschliesse, wie *Vaihing.* a. a. O. urteilt. Aus den Worten: als Mose das Schreiben der Worte dieses Gesetzes bis zu ihrem Schlusse geendigt hatte (31, 24), folgt selbstverständlich, dafz der Bericht von seinem Tode von anderer Hand zu seinem Werk hinzugefügt worden ist, ohne dafz dies ausdrücklich erwähnt zu werden brauchte.[2] Das Zeugnis bleibt übrigens in voller Kraft, wenn auch

1) Die Berufung von *Delitzsch* (Genesis S. 24 u. 63 der 3. Aufl.) auf die jüdische Tradition, nach welcher sich das Gebot Deut. 31, 10, die Thora alle sieben Jahre am Laubhüttenfeste vorzulesen, nur auf das Deuteronomium beziehe, ist nicht im Rechte und lässt sich weder aus *Mischn. Sota* fol. 41a noch aus der von *Raschi* zu *Sota* 41a angeführten Stelle des *Sifri* erhärten. In der Mischnastelle (*P. III p. 268* der *Mischn. v. Surenh.*) ist nur davon die Rede, dafz man dem König Agrippa am anderen Tage des Laubhüttenfestes habe 5 Abschnitte aus dem Deuteron. vorlesen lassen, wird aber keineswegs gesagt, dafz an diesem Feste nur das Deuteronomium vorgelesen worden sei, und der Verf. des *Sifri* bemerkt nach der von *Del.* in d. Luth. Ztschr. v. *Rudelb.* u. *Guer.* 1860 S. 222 gegebenen deutschen Uebersetzung der bezüglichen Stelle zwar: „Andere sagen: man liest am Versammlungstage משנה תורה (das Deuteronomium) vor“, ist aber selbst anderer Meinung und sucht die Ansicht, dafz unter משנה התורה (Deut. 17, 18 f.) der ganze Pentateuch zu verstehen sei, unter Berufung auf den Zusatz: „zu beobachten alle Worte dieses Gesetzes“ durch eine wunderliche Deutung des Ausdrucks משנה תורה zu begründen. Dafz die Rabbinen nicht nur Deut. 31, 9. 24 sondern auch Deut. 27, 3. 8 u. 17, 18 vom ganzen Pentateuche verstanden haben, erhellt unzweifelhaft aus den von *J. Meyer* in d. *Adnotatt.* ad *Seder Olam* (1699) *p. 160 sqq.* zusammengestellten rabbinischen Erklärungen. Vgl. noch die Erörterung über diesen Gegenstand in *Haevern.* Hdb. der Einleit. in d. A. T. I, 2 S. 24 ff. der 2. Aufl. und *Fr. W. Schultz* Die Schöpfungsgeschichte 1865. S. VIII Anm.

2) Wie wenig die Erzählung des Todes und Begräbnisses Mose's einen triftigen Grund gegen die mosaische Abfassung der Thora liefere, das kann man aus dem von *Hgstb.* Beitrr. II S. LXXX angeführten ganz analogen Falle lernen, dafz im lezten Buche der *Commentarii de statu religionis et reipublicae Carolo V Caesare* von *Joh. Sleidanus* nach dem Berichte, dafz *Carl V* am 15. Sept. 1556 die Regirung niedergelegt und sich nach Spanien eingeschifft habe, ohne weiteres fortgefahren wird: *Octobris die ultimo Joannes Sleidanus J. U. L. vir et propter eximias animi dotes et singularem doctrinam omni laude dignus, Argentorati e vita decedit, atque ibidem honorifice sepelitur.* Dieser in Sprache und Darstellung an das Vorhergehende sich anschliessende Bericht von dem Tode und Begräbnisse Sleidans findet sich in allen Ausgaben seiner *commentarii*, die das 26. Buch enthalten, welches der Verfasser zu den 25 Büchern der ersten Ausgabe vom April 1555 hinzugefügt hat, um die Geschichte Carls V bis zur Niederlegung seiner Regirung im Septbr. 1556 fortzuführen, und zwar gleich in der ersten dieser Ausgaben, *Argentorati* 1558. ohne Zeilenabsatz an die von Sleidan verfafzten *commentarii* angeschlossen und selbst in die Inhaltsübersicht des 26. Buchs als integrirender Bestandteil derselben aufgenommen, ohne irgend eine Andeutung darüber, dafz derselbe von anderer Hand zugesezt sei. „Ohne Zweifel dachte der, welcher diese Worte hinzufügte, es sei unnötig, dafz er sich von

nicht blos c. 34 und der schon durch seine Ueberschrift als Beilage zur Thora bezeichnete Segen Mose's c. 33 samt dem Liede c. 32 zu dem von anderer Hand hinzugefügten Anhange gehören, sondern der Anhang schon mit 31, 24 oder (nach *Del.*) mit 31, 9 beginnen sollte. Denn auch in diesem lezteren Falle würden die Verordnungen Mose's über die Vorlesung der Thora am Laubhüttenfeste des Erlassjahres und über ihre Aufbewahrung zur Seite der Bundeslade vor Niederlegung derselben an dem für sie bestimten Platze in das von Mose verfasste Exemplar eingetragen, und die Schrift Mose's würde nach seinem Hinscheiden mit dem Berichte über seinen Tod und sein Begräbnis abgeschlossen worden sein. Der Anhang aber ist ohne Zweifel nicht nur von einem Zeitgenossen der Begebenheiten, sondern auch von einem Manne geschrieben, der Mose nahe gestanden und in der Gemeinde Israels eine hervorragende Stellung eingenommen hat, so daſz sein Zeugnis dem Zeugnisse Mose's gleich zu achten ist.[1]

## §. 4. Der geschichtliche Charakter der Bücher Mose's.

Die Anerkennung der geschichtlichen Warheit der in den Büchern Mose's berichteten Tatsachen ist bedingt durch die Anerkennung der Realität einer übernatürlichen Heilsoffenbarung Gottes. Der in der neueren Theologie weit verbreitete Naturalismus, welcher die Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen und Warheiten des A. Test. aus der Natur des menschlichen Geistes zu erklären sucht, muſz notwendig alles, was im Pentateuche von übernatürlichen Gottesoffenbarungen und Gottestaten erzählt ist, von vornherein in das Gebiet der dichtenden Sage und Mythe verweisen und die geschichtliche Warheit und Wirklichkeit der Wunder und Weissagungen leugnen. Aber diese Ansicht wird schon dadurch als nicht aus der Warheit stammend und darum auch nicht zur Erkentnis der Warheit führend gerichtet, daſz sie mit der Anschauung, welche Christus und die Apostel von dem A. Testamente haben und im N. Testamente verkündigen, in schneidenden Widerspruch tritt und in ihrer Consequenz auf einen geistlosen Deismus oder trostlosen Pantheismus hinausläuft, welcher das Wirken und Walten des lebendigen Gottes in der Welt eben so sehr verkent als die innerste Natur des menschlichen Geistes. Die Wirklichkeit der göttlichen Heilsoffenbarung mit Wundern und Weissagungen wird dem Christen d. h. dem gläubigen Christen durch das Wunder der Wiedergeburt und Gnadenwirkungen des heiligen Geistes an seinem Herzen als untrügliche Warheit verbürgt. Wer dieses geistige Wunder der göttlichen Gnade an sich erfahren hat, der wird auch die Naturwunder, vermöge welcher der ware und lebendige Gott sein Gnadenreich in Israel gepflanzt hat, als ware geschichtliche Tat-

dem Verfasser unterscheide, weil ja jeder wisse, daſz Niemand selbst seinen Tod und sein Begräbnis erzählt."

1) Auf andere Einwürfe gegen die mosaische Abfassung unsers Werkes werden wir, so weit dieselben überhaupt einer besonderen Widerlegung bedürfen, in der Auslegung an den betreffenden Stellen Rücksicht nehmen und am Schlusse der Auslegung aller fünf Bücher auch die neueren Hypothesen über die Entstehung des Werkes aus wiederholten Ueberarbeitungen einer kurzen Kritik unterziehen.

sachen anerkennen, da dieselben von Augenzeugen glaubhaft berichtet sind. Diese glaubhafte Bezeugung haben alle Ereignisse aus den Zeiten Mose's von seiner Berufung, ja von seiner Geburt an bis zu seinem Tode, also alle Begebenheiten, welche in den vier lezten Büchern Mose's erzählt sind. Die Gesetzgebung dieser Bücher wird ja nach ihren wesentlichen Bestandteilen gegenwärtig selbst von den meisten naturalistischen Gegnern der biblischen Offenbarung als von Mose ausgegangen anerkant, womit unwillkürlich zugestanden wird, dafz die mosaische Zeit keine dunkle und mythische Vorzeit ist, sondern in das helle Licht der Geschichte fällt. Die Ereignisse einer solchen Zeit können zwar möglicher Weise im Laufe der Jahrhunderte sagenhaft entstellt werden, aber doch nur in dem Falle, wenn sie durch viele Generationen hindurch nur mündlich fortgepflanzt und überliefert werden. Ein Fall, der auf die Begebenheiten der mosaischen Zeit keine Anwendung leidet, da von dieser auch die Gegner der mosaischen Abfassung des Pentateuchs anerkennen, dafz in ihr die Schreibkunst den Israeliten von Aegypten her längst bekant war, und nicht blos einzelne Gesetze sondern auch schon denkwürdige geschichtliche Begebenheiten niedergeschrieben wurden. Hiezu komt, dafz die geschichtlichen Erzählungen der Bücher Mose's keine Spuren von sagenhafter Entstellung und mythischer Ausschmückung des wirklichen Tatbestandes aufweisen. Die Widersprüche, worin einzelne Kritiker dergleichen Spuren haben finden wollen, werden von andern Kritikern, selbst von solchen die derselben theologischen Richtung huldigen, für unbegründet erklärt. So urteilt *E. Bertheau*, die sieben Gruppen mos. Gesetze in den drei mittleren BB. des Pent. 1840. S. 19 über die vermeintlichen Widersprüche in den Gesetzen: „Ueberall scheint es mir gewagt, Widersprüche in den Gesetzen anzunehmen und aus ihnen auf ein verschiedenes Alter der sich widersprechenden Stellen zu schliessen. Die Sache steht so: wenn auch erst nach und nach der Pentateuch die Form, in der er uns vorliegt, erhalten hat, so wird doch der, welcher Zusätze machte, das, zu welchem sie hinzugefügt wurden, gekant haben, und entweder nichts Widersprechendes aufgenommen oder aber das Widersprechende in dem Vorgefundenen getilgt haben. Die Freiheit, Zusätze zu machen, scheint mir nicht gröfzer zu sein und nicht schwieriger zu gestatten als die, Einzelnes zu tilgen." Und über die Widersprüche in den geschichtlichen Berichten bemerkt selbst *C. v. Lengerke*, Kenaan 1844 S. CXI: „Widersprüche, welche man im Deuteronomium im geschichtlichen Teile in Vergleich mit den früheren Büchern finden wollte, finden sich in der Tat nicht vor." Ueberhaupt sind die angeblichen Widersprüche zum gröfzeren Teile erst von den Kritikern in den biblischen Text hineingetragen und haben in der Erzählung selbst so wenig festen Grund und Halt, dafz sie bei genauerem Eingehen auf die Sache sich in blosen Schein auflösen und die Verschiedenheiten sich meistens unschwer ausgleichen lassen. — Nicht besser steht es mit den Wiederholungen ähnlicher geschichtlicher Ereignisse, worin man sagenhafte Verdoppelungen von nur einmal geschehenen Dingen erkant zu haben glaubt. Aus der mosaischen Zeit sind nur zwei wunderbare Tatsachen berichtet, die Speisung des Volks mit Wachteln und die Tränkung

desselben mit Wasser aus dem Felsen, die sich wiederholt haben, so daſz man die Wiederholung auf Rechnung der dichtenden Sage setzen könte. Aber beide sind der Art, daſz der Schein der Einerleiheit vor der Bestimtheit der geschichtlichen Erinnerung und der Verschiedenheit der Nebenumstände verschwindet. Die erste Wachtelspendung Ex. 16 erfolgte in der Wüste Sin vor Ankunft der Israeliten am Sinai im 2. Monate des ersten Jahres; die zweite Num. 11 nach dem Abzuge vom Sinai im 2. Mon. des 2. Jahres bei den später sogen. Lustgräbern, und gereichte dem Volke zu einem schweren Gerichte, ward ihm zu einer Plage, welche die Murrenden in die Gräber ihrer Lust stürzte, während die erste nur dem Mangel des Volks an Fleischnahrung abhalf. Die erste Wasserspendung aus dem Felsen Ex. 17 geschah im 1. Jahre des Zuges zu Raphidim vor der Lagerung am Sinai an einem Orte, der nach ihr *Massa u-Meriba* genant wurde, die zweite Num. 20 zu Kadesch im 40. Jahre, wobei Mose und Aaron sich versündigten, daſz ihnen der Eingang nach Canaan versagt wurde.

Anders scheint es mit dem Geschichtsinhalte der Genesis zu stehen. Wenn die Genesis von Mose verfaſzt ist, so liegt selbst zwischen der Geschichte der Patriarchen und den Zeiten Mose's ein Zeitraum von 4 bis 5 Jahrhunderten, in welchem die Ueberlieferung möglicher Weise getrübt werden konnte. Allein aus der blosen Möglichkeit ohne weiteres auf die Wirklichkeit zu schlieſzen wäre doch ein ganz unwissenschaftliches, weil gegen die einfachsten Regeln der Logik verstoſzendes Verfahren. Fassen wir aber die aus der Urzeit unseres Geschlechts und aus der patriarchalischen Vorzeit Israels in der Genesis uns überlieferte Geschichte ins Auge, so beschränken sich die Ueberlieferungen aus der Urzeit auf wenige, einfach und schlicht erzählte Ereignisse und auf Genealogien, welche den Entwicklungsgang der urweltlichen Geschlechter und die Abstammung der Völker in der allernüchternsten Weise darlegen. Diese Ueberlieferungen haben ein so echt geschichtliches Gepräge, daſz sich gegen ihre Warheit kein begründeter Zweifel erheben läſzt, vielmehr jede gründliche historische Forschung über die Anfänge der Völker nur zu ihrer Bestätigung beiträgt. Dies gilt auch von der Patriarchengeschichte, in welcher ausser den Gottesoffenbarungen nichts vorkomt, was nur entfernt an die Mythen und Dichtungen der Heidenvölker von dem Leben und Treiben ihrer Stammväter und Heroen erinnern könte. Aus dem Leben Abrahams und Isaaks wird uns zwar eine dreimalige Entführung ihrer Frauen berichtet (Gen. 12,14 ff. 20,1 ff. 26,7 ff.), worin die neuere Kritik nur drei verschiedene Sagenbildungen von einem einzigen Ereignisse erblicken will. Aber bei vorurteilsfreier Erwägung der drei Erzählungen sind doch die näheren Umstände in allen drei Fällen so eigentümlich und den jedesmaligen Verhältnissen so ganz entsprechend, daſz der Anschein sagenhafter Vervielfältigung schwindet und alle drei Begebenheiten auf gutem geschichtlichen Grunde ruhen müssen. „Da die Welt- und Heilsgeschichte — bemerkt hierüber *Del.* S. 55 treffend — nicht allein an Wiederholungen von Wunderbarem, sondern auch, wie ein eclatantes Beispiel der Gegenwart zeigt, an wunderlichen Wiederholungen reich ist, so hat die Kritik sich zu bescheiden, damit sie nicht vor allzugroſzer Weisheit toll und

thörigt werde.“ Ausserdem finden wir, dafz Gott in der Führung des menschlichen Geschlechts von der Urzeit an und noch mehr in der Lebensführung der drei Patriarchen durch Offenbarungen den Bund vorbereitet, den er am Sinai mit dem Volke Israel errichtet. Aber diese Vorbereitungen sind durchaus frei von sagenhaften Uebertragungen späterer, mosaischer und nachmosaischer, Verhältnisse und Einrichtungen in die patriarchalische Vorzeit, und rechtfertigen sich überdies durch die Sache selbst, da ja die mosaische Gesetzesökonomie unmöglich wie ein *deus ex machina* unvorbereitet in die Welt eingeführt werden konnte. Sodann leuchtet aus allen Erzählungen die schlichte Einfalt des patriarchalischen Lebens hervor, die auf jeden unbefangenen Leser den Eindruck einer treuen geschichtlichen Ueberlieferung macht. Diese Ueberlieferung hat daher, wenn sie auch zum gröfzeren Teile nur mündlich von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt worden, vollen Anspruch auf Glaubwürdigkeit, weil sie sich innerhalb der patriarchalischen Familie fortgepflanzt hat, „durch welche sich nach göttlichem Geheifz Gen. 18, 19 das Andenken an die Offenbarungen Gottes im Leben der Väter vererbte und um so leichter vererben konnte, je länger die Lebensdauer, je einfacher die Lebensweise und je geschlossener gegen fremdartige Einflüsse von aussen die Stellung der Patriarchen war. Ueber dieser Ueberlieferung wurde gewifz mit gröfzter Sorgfalt gewacht; sie war ja dem erwählten Geschlechte die Grundlage seiner Existenz, das Band seiner Einheit, der Spiegel seiner Pflichten, die Bürgschaft seiner Zukunft und somit sein kostbares Erbgut“ (*Del.* a. a. O.). Uebrigens sind auch keinenfalls alle Nachrichten und Erzählungen der Genesis nur aus mündlicher Ueberlieferung geschöpft, sondern Vieles ist auch aus uralten schriftlichen Aufzeichnungen in sie übergegangen. Nicht nur die alten Genealogien, die sich eben so sehr durch ihren fast stereotyp zu nennenden Styl als durch eigentümliche Namensformen von den geschichtlichen Erzählungen deutlich unterscheiden, sondern auch einzelne geschichtliche Partien, wie z. B. die Kriegsgeschichte Gen. 14 mit ihrem Reichtume an uralten echt historischen und geographisch genauen Notizen und an altertümlichen, im mosaischen Zeitalter bereits aus der lebenden Sprache verschwundenen Wörtern, und a. m. hat Mose unstreitig aus älteren schriftlichen Documenten in sein Werk aufgenommen. S. die Belege hiefür in m. Bearb. v. *Hävern.* Einleit. I, 2 S. 157 ff.

Zu dem Allen komt endlich hinzu, dafz der Geschichtsinhalt nicht der Genesis allein sondern aller fünf Bücher Mose's von dem Geiste der waren Religion durchhaucht und getragen wird. Dieser Geist hat der Geschichtschreibung des A. Testaments das Sigel der Warheit aufgeprägt, welches sie von aller blos menschlichen Geschichtschreibung specifisch unterscheidet und daran erkant wird, dafz sie allen, welche den in ihr wehenden Geist auf sich wirken lassen, den Weg zur Erkentnis des von Gott geoffenbarten Heils zeigt.

Ueber die Geschichte der Auslegung des A. Testaments überhaupt s. m. Lehrb. d. hist. krit. Einl. §. 219—225, und über die einzelnen Commentare über die BB. Mose's S. 52 ff. der 2. Aufl., womit noch *Delitzsch*, die Genesis S. 55 ff. u. 71 ff. zu vergleichen.

---

# DAS ERSTE BUCH MOSE'S.

## (GENESIS.)

29/1473.

# EINLEITUNG.

## Inhalt, Plan und Gliderung der Genesis.

Das erste Buch Mose's, in der Urschrift בראשית, im *Cod. Alex.* der LXX *Γένεσις Κόσμου* überschrieben, von Rabbinen auch ספר יצירה *liber creationis* genant, hat nach seinem ganzen Inhalte den Namen *Genesis* erhalten. Mit der Schöpfung des Himmels und der Erde beginnend und mit dem Tode der Patriarchen Jakob und Joseph schließend, gibt dieses Buch uns Kunde nicht allein von den Anfängen und ersten Entwicklungstufen der Welt und Menschheit, sondern auch von den Anfängen der göttlichen Heilsanstalten zur Gründung des Reiches Gottes. Die Genesis hebt mit der Schöpfung der Welt an, weil die aus Himmel und Erde bestehende Welt den räumlichen und zeitlichen Boden für das Reich Gottes bildet, weil Gott nach seinem von Ewigkeit gefassten Liebesrathe die Welt wie zur Offenbarung seines unsichtbaren Wesens, so auch zur Stätte des Wirkens und Waltens seiner ewigen Liebe in und unter seinen Geschöpfen bestimt, weil er die Welt von Anbeginn dazu geschaffen hat, Reich Gottes zu sein und zu werden. Die Schöpfung des Himmels und der Erde erhält daher zu ihrem Mittelpunkt das Paradies, und im Paradiese ist der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch das Haupt und die Krone aller sichtbaren Wesen. Mit seiner Entwicklung fängt die Geschichte der Welt und des Reiches Gottes an. Sein Abfall von Gott hat Tod und Verderben in die ganze Schöpfung gebracht (Gen. 3,17 ff. Röm. 8,19 ff.); seine Erlösung aus dem Falle wird in und mit der Verklärung des Himmels und der Erde vollendet werden (Jes. 65,17. 66,22. 2 Petr. 3,13. Apok. 21,1). Durch die Sünde haben zwar die Menschen sich von Gott entfernt und getrent, aber Gott in seiner unendlichen Barmherzigkeit hat sich von den Menschen, seinen Geschöpfen nicht geschieden. Er hat nicht nur gleich nach dem Sündenfalle ihnen mit der Strafe auch Erlösung angekündigt, sondern auch in der Folge sich ihnen fort und fort geoffenbart, um sie wieder zu sich zu ziehen und von dem Abwege des Verderbens auf den Weg des Heils zurückzuführen. Durch diese Einwirkungen Gottes auf die Welt in Theophanien, Wort- und Tatoffenbarungen ist die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts zur Heilsgeschichte geworden. — Gehen wir nun näher auf den *Inhalt* der Genesis ein, so erzählt sie die Heilsgeschichte in großen, tief bedeutsamen Zügen von ihren ersten Anfängen an bis auf die Zeiten der Patriarchen, welche Gott aus den Völkern der Erde zu Trägern des Heils

für die ganze Welt erwählt hat. Dieser lange Zeitraum von 2300 Jahren (genauer 1656 J. von Adam bis zur Flut, + 365 bis Abrams Einwanderung in Canaan, + 285 J. bis Josephs Tod = 2306 Jahre) zerfällt in zwei Perioden. Die *erste* Periode umfaſzt die Entwicklung des Menschengeschlechts vom Urstande und Sündenfalle an bis zur Ausbreitung und Trennung der einen Menschheit in viele Völker mit besonderen Sprachen, die sich über die Erdteile verbreiten (c. II, 4 — XI, 26), und wird durch die Sindflut in zwei Zeitalter geschieden, die wir die Urzeit und die Vorzeit benennen können. Aus der Urzeit von Adam bis Noah wird uns nur die Geschichte des Sündenfalls, die Lebensweise und das Lebensalter der beiden von Adams Söhnen ausgegangenen Reihenfolgen von Geschlechtern und das Ueberhandnehmen des sündlichen Verderbens in Folge der Vermischung dieser beiden nach ihrer Stellung zu Gott grundverschiedenen Geschlechter berichtet II, 4 — VI, 8. Die urgeschichtliche Zeit endet mit der Katastrophe der Sindflut, in welcher die Urwelt unterging VI, 9 — VIII, 19. Aus der Vorzeit von Noah bis auf Therah, den Vater Abrahams, werden der Bund, welchen Gott mit Noah aufrichtete, der Fluch und Segen Noahs, die Genealogie der von seinen drei Söhnen abstammenden Geschlechter und Völkerschaften, die Sprachverwirrung und Völkerteilung und die Geschlechtsfolgen Sems bis auf Therah mitgeteilt VIII, 20 — XI, 26. — Die *zweite* Periode faſzt die patriarchalische Zeit in sich. Ihr Inhalt besteht in der ausführlichen Schilderung der Lebensführung der drei Stammväter Israels, des zum Volke Gottes erwählten Geschlechts, von der Berufung Abrahams bis zum Tode Josephs XI, 27 — L. So mündet die Geschichte der Menschheit aus in die Geschichte des einen Geschlechts, welches die Verheissung empfangen, daſz Gott es zu einem groſzen Volke, ja zu einer Menge von Völkern mehren, zum Segen für alle Geschlechter der Erde setzen und ihm das Land Canaan zum ewigen Besitze geben wolle.

Aus dieser allgemeinen Inhaltsübersicht erhellt schon deutlich der *Plan* der Genesis: die Vorgeschichte des alttestamentlichen Gottesreiches zu liefern. Durch einfache und schlichte Darlegung des Entwicklungsganges, welchen die werdende Welt unter göttlicher Leitung und Zucht genommen und gewonnen hat, will sie zeigen, wie Gott als Erhalter und Regirer der Welt das nach seinem Bilde geschaffene Menschengeschlecht troz seines Abfalles von ihm und durch das demselben folgende Sündenelend hindurch für die Erfüllung seines Schöpfungsrathschlusses herangebildet und die Gründung des Reiches angebahnt hat, in welchem das Heil der Welt vorbereitet werden sollte. Während dasselbe in Kraft des empfangenen Schöpfungsegens sich von einem Paare aus zu Geschlechtern und Völkern vermehrte und die Erde bevölkerte, steuerte Gott dem durch die Sünde in seine Entwicklung eingedrungenen Bösen durch Wort und Tat, durch Kundgebung seines Willens in Geboten, Verheissungen und Drohungen wie durch Verhängung von Strafen und Gerichten über die Verächter seiner Gnade. Dem im Schöpfungsplane begründeten Gesetze der Entfaltung der Einheit des Geschlechts zur Vielheit der Völker ging von Anfang an zur Seite das aus dem Rathschlusse der Erlösung fliessende Gesetz der Scheidung der Gottesfürchtigen von den Gottlosen zur Erhal-

tung und Bereitung eines heiligen Samens für die Rettung und Beseligung der ganzen Menschheit. Dieses zweifache Gesetz liegt auch der Auswahl, Ordnung und Gliderung des Geschichtsinhaltes der Genesis als organisch gestaltendes Princip zu Grunde. Entsprechend dem Gesetze der Zeugung, welches in der Erhaltung und Vermehrung des menschlichen Geschlechts waltet, bilden die Genealogien oder Geschlechtsverzeichnisse den historischen Rahmen, in welchen die Schilderung der Personen und Begebenheiten von epochemachender Bedeutung eingefaſzt ist, während die Anordnung und Verteilung des aufgenommenen geschichtlichen Materials sich nach dem Gesetze der Scheidung richtet.

Die *Gliderung* der Genesis anlangend, so ist ihr ganzer Geschichtsinhalt in zehn durch gleichförmige Ueberschriften (אלה תולדות, womit nur 5,1 זה ספר תולדות abwechselt) gesonderte Gruppen verteilt, zu welchen der Schöpfungsbericht I,1 — II,3 den Unterbau bildet. Diese Gruppen oder Bestandteile des Buchs sind folgende: die Tholedoth 1. des Himmels und der Erde (II,4 — IV,26), 2. Adams (V,1 — VI,8), 3. Noahs (VI,9 — IX,29), 4. der Söhne Noahs (X,1 — XI,9), 5. Sems (XI,10—26), 6. Therahs (XI,27 — XXV,11), 7. Ismaels (XXV,12—18), 8. Isaaks (XXV,19 — XXXV,29), 9. Esau's (XXXVI) und 10. Jakobs (XXXVII—L). Fünf Gruppen also für die erste und fünf für die zweite Periode. Hiedurch sind die beiden nach Inhalt und Umfang sehr ungleichen Zeiträume in Hinsicht auf ihre geschichtliche Bedeutung für den Zweck der Genesis einander gleichgestellt, während in der Zehnzahl seiner Bestandteile dem ganzen Buche, oder richtiger gesagt, der in dem Buche erzählten Vorgeschichte Israels der Charakter der Vollständigkeit aufgeprägt ist. Diese Einteilung ergab sich ohne Zwang aus dem Inhalt und Plane des Ganzen. Die beiden Perioden, in welchen die Vorgeschichte des Gottesreiches in Israel verläuft, ergeben ihrem innern Charakter nach deutlich zwei Hauptteile. Alles was aus der ersten Periode, der Zeit von Adam bis auf Therah mitgeteilt wird, steht in zwar deutlicher, aber doch nur entfernter Beziehung zur Gründung des Gottesreiches in Israel. In der Erzählung vom Paradiese ist das ursprüngliche Verhältnis des Menschen zu Gott und seine Bestimmung in der Welt angezeigt; in dem Sündenfalle die Notwendigkeit göttlicher Heilsanstalten zur Rettung der Gefallenen gegeben; in der dem Fluche der Uebertretung folgenden Verheissung die erste Aussicht auf Erlösung eröffnet; in der Trennung der Nachkommen Adams in ein gottesfürchtiges und gottloses Geschlecht das Verhalten der gesamten Menschheit zu Gott dargelegt; in der Sindflut das Gericht über die Gottlosen und in der Erhaltung und Segnung Noahs die Bewahrung der Frommen vor dem Untergange vorgebildet; endlich in der Völkergenealogie und Völkerteilung einer- und der Geschlechtstafel Sems andrerseits wird die Erwählung eines Volks zum Träger und Pfleger der göttlichen Heilsoffenbarung in Aussicht gestellt. Die speciellen Vorbereitungen für die Bildung dieses Volks beginnen erst mit der Berufung Abrahams und bestehen in den göttlichen Führungen und Verheissungen, welche Abraham, Isaak und Jakob und ihrem Samen zuteil geworden. Auch für die Fünfteilung jeder dieser beiden Perioden boten in der ersten die Haupttatsachen, in der zweiten

die hervorragenden Personen einfach und ohne Künstelei die erforderlichen Gesichtspunkte zur Gruppirung des geschichtlichen Stoffes nach ihnen, wie die Auslegung weiter nachweisen wird. Innerhalb der einzelnen Gruppen aber ist dieser Stoff nach dem Gesetze göttlicher Scheidung so geordnet und verteilt, daſz die von den Hauptgeschlechtern jeder Periode sich abzweigenden Nebengeschlechter zuerst behandelt und aus dem Kreise der Geschichte ausgeschieden werden, und hierauf erst die Entwicklung der Hauptlinie eingehend geschildert und mit ihr die Geschichte weiter geführt wird. Nach diesem streng eingehaltenen Plane wird die Geschichte Kains und seines Geschlechts vor der Geschichte Seths und seiner Nachkommenschaft erzählt, die Genealogie Japhets und Hams vor die Genealogie Sems gestellt, die Geschichte Ismaels und Esau's vor der Geschichte Isaaks und Jakobs mitgeteilt und der Tod Therahs vor der Berufung und Auswanderung Abrams nach Canaan berichtet. — In dieser ebenmäſzigen Gliderung nach festem Plane gibt sich die Genesis als einheitliches Werk eines Verfassers zu erkennen, welcher die geschichtliche Entwicklung der Menschheit von der Urzeit an im Lichte der göttlichen Offenbarung erfaſzt und demgemäſz zu einer in sich abgerundeten, wolgeordneten Vorgeschichte des alttestamentlichen Gottesreiches gestaltet hat.

---

# AUSLEGUNG.

## Die Schöpfung der Welt. Cap. I, 1 — II, 3.

Der Bericht über die Schöpfung, ihren Anfang (v. 1), Fortgang (2—31) und ihre Vollendung (II, 1—3) hat nach Form und Inhalt das Gepräge einer geschichtlichen Urkunde, in welcher nicht blos die Aussage, daſz Gott Himmel und Erde mit allem, was in der Welt lebt und webt, geschaffen, sondern auch die Beschreibung des Schöpfungshergangs in allen einzelnen Teilen für tatsächliche Warheit gehalten sein will. Achten wir zunächst auf die *Form* dieser Urkunde, so berechtigt schon ihre Stellung an der Spitze der Genesis zu der Erwartung, daſz sie Geschichte, nicht Dichtung oder menschliche Speculation biete. Da die Entwicklung des Menschengeschlechts von Anfang an eine geschichtliche Tatsache ist und der Mensch auch in der Welt die Stellung einnimt, welche die Schöpfungsurkunde ihm in derselben anweist, so wird auch die Schöpfung des Menschen wie des Erdbodens, auf dem er, und des Himmels, für den er auf dieser Erde sich entwickeln soll, ein Werk Gottes d. i. eine Tatsache von objectiver Warheit und Wirklichkeit sein. Dem entspricht die groſzartige Einfachheit der Darstellung. „Die ganze Erzählung ist nüchtern, bestimt, klar, concret. Das Geschichtliche, das erzählt wird, trägt eine Fülle speculativer Gedanken und poetischer Herrlichkeit in sich, aber es selber ist frei von den Einwirkungen menschlicher Dichtung, menschlicher Philosopheme" (*Del.*). Dies gilt auch von der Anlage des Ganzen. Das Schöpfungswerk zerfällt nicht, wie nach dem Vorgange *Herders* Viele behaup-

ten, dergestalt in zwei Ternare von Tagen, daſz die Tagewerke des zweiten Ternars denen des ersten entsprechen. Denn obgleich die Schöpfung des Lichts am ersten Tage der der lichttragenden Gestirne am vierten correspondirt, so sind doch die Werke des zweiten und dritten Tages denen des fünften und sechsten nicht parallel gegliedert. Das Werk des zweiten Tages besteht in der Bildung der Atmosphäre und Wolken; sein Resultat ist die Feste welche Himmel genant wird, und am dritten Tage wird Wasser und Festland geschieden, worauf die Erde sich mit Gras, Kräutern und Bäumen bedeckt. Wenn nun auch die Schöpfung der an der Feste des Himmels fliegenden Vögel der Schöpfung der Himmelsfeste correspondirt, so wird doch der Parallelismus zwischen den Werken des zweiten und fünften Tages dadurch aufgehoben, daſz am fünften Tage neben den Vögeln zugleich die Fische und Wasserthiere geschaffen werden, für welche das Element in dem sie leben erst am dritten Tage bereitet worden war. Die Erschaffung der Fische und Vögel, der Wasser und Luft erfüllenden Thiere am fünften und der Landthiere samt dem Menschen am sechsten Tage zeigt klar, daſz ein Parallelismus zwischen den Schöpfungswerken der drei ersten und denen der drei lezten Tage nicht beabsichtigt und die Verteilung der Schöpfungswerke auf Tage überhaupt nicht Product menschlicher Reflexion ist. Auch der in den einzelnen Schöpfungswerken warnehmbare Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen zeigt keinen stetigen Fortgang von den niedrigeren zu den höheren Ordnungen der Geschöpfe, sondern ist bei dem Werke des vierten Tages durchbrochen. Für den Uebergang von der Schöpfung der Pflanzen zu der von Sonne, Mond und Sternen läſzt sich ein „wolvermittelter stetiger Fortschritt", eine „genetische Fortbewegung" nicht nachweisen, da die Gestirne nicht Mitteldinge zwischen Pflanzen und Thieren sind. Die Sache liegt vielmehr so: Nachdem Gott am Anfange (v. 1) Himmel und Erde geschaffen hat, werden die drei ersten Tage für die sondernden Schöpfungen verwendet, welche die Grundverhältnisse der Erde im Groſzen und Allgemeinen hinstellen, vgl. *Kliefoth* Die Zahlensymbolik der heil. Schrift in d. Theol. Ztschr. v. *Dieckh.* u. *Klief.* III (1862) S. 23. Der erste Tag sondert Licht und Finsternis und sein Resultat ist das Licht; der zweite sondert die Wasser auf und über der Erde und sein Resultat ist die Himmelsfeste, die zwischen Wasser und Wasser scheidet; der dritte sondert Land und Meer und mit dieser Sonderung ist die Erde fertig, so daſz sie sich mit grünem Grase und Gewächsen bekleidet. Die folgenden drei Tage sind dazu bestimt, die zur Wohnstätte für lebendige Wesen bereitete Erde zu bevölkern. Dabei fängt aber das Werk der zweiten drei Tage gleich dem der ersten drei von oben, bei dem Himmel an. Die Schöpfung des vierten Tages macht die Himmelskörper zu Trägern des am ersten Tage geschaffenen Lichts und dient zur Vorbereitung für die Bevölkerung der Erde, insofern die animalische Schöpfung der Lichter des Himmels bedarf, um ihr Leben in Schlaf und Wachen zu teilen. „Das Werk dieses Tages tritt also vermittelnd und verknüpfend zwischen die voraufgegangenen und nachfolgenden Werke. Es gehört zu den voraufgegangenen, sofern es der Herstellung der groſzen Schöpfungsverhältnisse, und es ge-

hört zu den nachfolgenden, sofern es der Bevölkerung der Erde mit lebendigen Wesen die ihre Zeit wissen dient." Der fünfte Tag dann bevölkert die Atmosphäre und Wasser und Meer, die am zweiten und dritten Tage hergestellt waren, mit Fischen und Vögeln, und der sechste Tag bevölkert das am dritten Tage mit Pflanzen und Gewächsen zur Nahrung für lebendige Wesen versehene Festland mit Thieren und Menschen. Diesen 6 Schöpfungstagen tritt endlich der siebente als Ruhetag gegenüber, womit das ganze Schöpfungswerk abgeschlossen und vollendet wird.

Gehen wir nun näher auf den *Inhalt* unsers Schöpfungsberichtes ein, so unterscheidet derselbe sich von allen ausserbiblischen Kosmogonien wie die Warheit von der Dichtung. Die Kosmogonien der Heidenvölker sind entweder hylozoistisch, die Entstehung des Lebens und der lebenden Wesen aus einer Urmaterie herleitend, oder pantheistisch-emanatistisch, die Welt als Ausfluſz aus einer allgemeinen göttlichen Substanz lehrend, und mythologisch, indem sie Götter und Menschen aus einem Chaos oder Weltei hervorgehen lassen. Sie erheben sich nicht einmal zum Begriffe einer Weltschöpfung, noch weniger zur Erkentnis eines allmächtigen Gottes als Schöpfers aller Dinge.[1] Selbst in der etrurischen und altpersischen Schöpfungsage, welche mit der biblischen so auffallend übereinstimmen, daſz sie unverkennbar aus ihr geflossen sind, ist die Aufeinanderfolge der Schöpfungswerke nach Gründen menschlicher Warscheinlichkeit und

---

1) Die chaldäische Mythe nach *Berosus* in *Eusebii Chron. Arm. I. p. 22 sqq.* (nach der deutschen Uebersetzung von *Petermann* bei *M. v. Niebuhr*, Gesch. Assurs u. Babels S. 482 ff.) und *Syncellus I. p. 25 sq. ed. Bonn.* läſzt das aus Finsternis und Wasser bestehende All von monströsen Geschöpfen erfüllt und von einem Weibe *Markaja* oder Ὁμόρωκα (? Ocean) beherscht sein; da habe Bel die Finsternis geteilt, das Weib in zwei Hälften zerschnitten und aus denselben Himmel und Erde gebildet, dann sich selbst den Kopf abgeschnitten und aus seinen Blutstropfen von Göttern die Menschen bilden lassen. — Nach der phöniz. Mythe des *Sanchuniathon* in *Eusebii Praep. ev. I, 10* war der Anfang des Alls ein Wehen finsterer Luft und trübes finsteres Chaos; durch die Verbindung des Geistes mit dem All entstand *Μώτ* d. i. Schlamm, aus welchem jeglicher Same der Schöpfung und das All sich entwickelte und der Himmel, *Ζωφασημίν* genant, in der Form des Eies gebildet wurde, aus dem Sonne und Mond, Sterne und Sternbilder hervorleuchteten; hieraus entstanden durch Erhitzung der Erde und des Meeres Winde, Wolken und Regen, Blitze und Donner, deren Krachen die empfindenden Wesen weckte, so daſz in den Gewässern und auf der Erde sich lebende Geschöpfe beiderlei Geschlechts regten. In einer andern Stelle läſzt Sanchuniathon (p. 12 *ed. Orelli*) aus dem Winde *Κολπία* (warscheinl. קוֹל פִּי־חַ Windeswehen nach *Röths* Vermutung) und seinem Weibe *Βάαυ* (בֹּהוּ) den *Αἰών* und *Πρωτόγονος*, zwei sterbliche Männer entstehen und von diesen *Γένος* und *Γενεά*, die Bewohner Phöniziens abstammen. Aehnlich ist die warscheinlich ägyptische Mythe bei *Diod. Sic. I, 7* vgl. *I, 10.* — Wie ferner die griechische Mythe mit der sich bildenden Welt auch die Götter entstehen läſzt, ist aus Hesiods *Theog. v. 116 sqq.* hinreichend bekant. Die sehr mannigfachen Dichtungen der Inder endlich stimmen doch alle darin zusammen, daſz sie die Entstehung der Welt als Emanation aus dem Absoluten schildern, durch das Denken Brahma's oder durch die Contemplation eines als *Tad* (Es) bezeichneten Urwesens erzeugt; vgl. *Bopp*, Anhang zum Conjugationssysteme der Sanskritsprache, und *P. v. Bohlen*, das alte Indien I, S. 158 ff. — Auch der Buddhismus anerkent keinen Gott als Weltschöpfer, lehrt keine Weltschöpfung sondern nur Entstehung der Welten und der sie bewohnenden Wesen als notwendige Folge der frühern Handlungen dieser Wesen; vgl. *Lassen*, Indische Alterthumsk. III, S. 387 f.

Zweckmäfzigkeit geordnet.[1] Allen diesen Dichtungen und Mythen gegenüber strahlt die biblische Schöpfungsgeschichte im hellen Lichte der Warheit und erweist sich durch ihren Inhalt als integrirenden Bestandteil der biblischen Offenbarungsgeschichte, als deren Grundpfeiler sie in der ganzen heiligen Schrift gilt. Nicht nur im ganzen A. Testamente, auch im N. wird sie von Christo und den Aposteln als Grundtatsache der göttlichen Offenbarung anerkant und gelehrt. Um aus der grofzen Menge von Stellen des A. und N. T., in welchen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde gepriesen und auf die Schöpfung der Welt das allmächtige Walten des lebendigen Gottes in derselben gegründet wird, nur etliche herauszuheben, welche auf den Schöpfungshergang eingehenderen Bezug nehmen, so wird Ex. 20, 9—11. 31, 12—17 das Gebot der Sabbatfeier auf das Ruhen Gottes am siebenten Tage nach vollbrachtem Schöpfungswerke basirt, und in Ps. 8 und 104 die Schöpfung in eingehender Betrachtung unserer Erzählung als ein Werk der göttlichen Allmacht besungen. Aus der Menschenschöpfung, wie sie Gen. 1, 27 und 2, 24 erzählt ist, erweist Christus Matth. 19, 4—6 die Unauflöslichkeit der Ehe als eine göttliche Ordnung, und von den Aposteln bezeichnet nicht nur Petrus die Erde als *ἐξ ὕδατος καὶ δι᾽ ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ* (2 Petr. 3, 5), sondern auch der Verf. des Hebräerbriefs spricht in c. 4 „von Gen. 2, 2 ausgehend dies als das bewegende Princip aller Geschichte aus, dafz der Sabbat Gottes zum Sabbat der Creatur werden soll“ (*Del.*).

Als ware und wirkliche Geschichte enthaltend läfzt sich der biblische Schöpfungsbericht auch vor den Lehrsätzen der Philosophie und den gesicherten Resultaten der Naturwissenschaft rechtfertigen. So lange freilich die Philosophie aus allgemeinen Ideen das Universum zu construiren unternimt, wird sie die Weltschöpfung in keiner Weise zu begreifen oder denkend zu erfassen vermögen, weil sich aus Ideen überhaupt das Werden der Dinge nicht erkennen läfzt. Die Schöpfung ist eine Tat des persönlichen Gottes, kein Naturprocess, dessen Entwicklung sich aus den in der geschaffenen Welt waltenden Gesetzen des Entstehens und Vergehens ergründen liefze. Das Wirken Gottes aber, wie es in der Schöpfungsgeschichte beschrieben wird, entspricht durchaus den richtigen Begriffen von göttlicher Allmacht, Weisheit und Güte. Die öfter ausgesprochene Be-

---

1) Nach der etrurischen Sage, die *Suidas* unter *Τυῤῥηνία* aus einem Geschichtswerke mitteilt, welches ein *παρ᾽ αὐτοῖς* (den Tyrrhenern) *ἔμπειρος ἀνήρ* (also wol kein einheimischer Geschichtschreiber) verfafzt habe, und die ihre uns vorliegende Fassung wol nicht ohne Einwirkung vonseiten der biblischen Schöpfungslehre erhalten hat, schuf Gott die Welt in 6 Perioden von je 1000 Jahren; im 1. Jahrtausend Himmel und Erde, im 2. die Himmelsfeste, im 3. das Meer und die übrigen Wasser der Erde, im 4. Sonne, Mond und Sterne, im 5. die Thiere der Luft, des Wassers und Landes, im 6. die Menschen. Die Welt wird 12000 Jahre dauern, das Menschengeschlecht somit 6000 J. bestehen. Nach der Zendsage im Avesta (s. *Burnouf, comment. sur le Yaçna p. 294 sqq.*) hat das höchste Wesen, Ormuzd, durch sein Wort (*Honover*) die sichtbare Welt in 6 Zeiträumen oder Jahrtausenden geschaffen, 1. den Himmel mit den Gestirnen, 2. das Wasser auf der Erde mit den Wolken, 3. die Erde mit dem Berge Albordj und den übrigen Bergen, 4. die Bäume, 5. die Thiere, die vom Urstiere abstammen, 6. die Menschen, deren erster Kajomorts war. Jede dieser einzelnen Schöpfungen wird durch ein Fest gefeiert und die Welt auch 12000 Jahre dauern.

hauptung, daſz der Entwicklungsgang der Schöpfung in die Form der bereits vorhandenen hebräischen Woche eingekleidet und die Vorstellung von dem Ruhen Gottes am siebenten Tage aus dem israelitischen Sabbatsinstitute geflossen sei, ist ganz unbegründet. Vom Sabbate der Israeliten findet sich in Gen. 2, 2 f. keine Spur, und die siebentägige Woche ist älter als der Sabbat des alten Bundes. Eben so wenig kann die Naturforschung den Ursprung des Weltalls oder auch nur der Erde ergründen, weil die Schöpfung jenseits der Grenzen des ihr zugänglichen Gebietes liegt. Von allen besonnenen Naturforschern wird daher auch die Hervorbringung der Materie oder des Urstoffs der Welt als Schöpfung Gottes vorausgesezt. Nur die Anhänger des eigentlichen Materialismus oder Sensualismus, welche blos das für war halten, was sich mit den fünf leiblichen Sinnen warnehmen läſzt und alles Uebersinnliche verwerfend im Himmel und auf Erden nur Kraft und Stoff existiren lassen wollen, und die consequenten Pantheisten leugnen die Schöpfung der Welt, indem jene einen ewigen Wechsel des Werdens und Vergehens ohne Anfang und Ende behaupten, diese alles Sein aus einem absoluten Urgrunde hervorgehen, aus einer absoluten Indifferenz oder Substanz emaniren und sich entwickeln lassen. Dagegen erkennen die Vertreter des Deismus die Weltschöpfung als eine göttliche Tatsache an, obwol sie dieselbe meist nur auf die Hervorbringung des Weltstoffes und der Naturgesetze beschränken, woraus sich dann in unendlich langen Zeiträumen die gegenwärtige Welt mit ihren Geschöpfen gebildet habe. Allein da aus dem Chaos oder Urschlamme sich ohne Zuhilfenahme der von fast allen neueren Naturforschern desavouirten *generatio aequivoca* unmöglich lebendige Wesen in geordneter Stufenfolge bis zum Menschen hinauf entwickeln können, so vermag auch der Deismus die Weltschöpfung nicht zu begreifen und die von ihm versuchten Lösungen des Problems der Welt- und Menschenschöpfung nur durch Herbeiziehung und Einmengung von pantheistischen und theistischen Vorstellungen zu Stande zu bringen. Denn wie die Welt weder von Ewigkeit her da ist ohne geworden zu sein, noch aus der absoluten Substanz emanirt ist, so hat sie sich auch nicht aus einem am Uranfange von Gott geschaffenen Chaos durch eigentümliche in ihr gelegene und im Dienste eines sie beseelenden Princips stehende Urkräfte von unten herauf zu dem Naturorganismus entwickelt, den sie jezt darstellt, sondern sie ist von einem über der Welt erhabenen persönlichen Gotte in Kraft seines allmächtigen Willens aus Nichts hervorgebracht, und zwar nicht blos nach ihrer anorganischen Substanz, sondern auch mit allen für ihre Entwickelung erforderlichen Organismen und lebenden Wesen erschaffen worden.[1]

Aber auch diejenige Naturforschung, welche der Grenzen des ihr zugänglichen Gebietes sich bewuſzt die Schöpfung nicht nur des anorgani-

1) Vgl. die lehrreichen Beurteilungen der von den neueren Vertretern des Sensualismus, Materialismus und Deismus aufgestellten Doctrinen über Weltentstehung und Weltschöpfung von *O. Zoeckler*, Zur Lehre von der Schöpfung. Der theistische Schöpfungsbegriff im Kampfe mit den Theorien des Materialismus, Pantheismus und Deismus, in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. IX (1864) S. 688 ff. u. von *F. W. Schultz*, Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft u. Bibel. 1865. S. 111 ff., sowie *Fr. Fabri*, Briefe gegen den Materialismus. 2. Aufl. 1864.

schen Stoffes sondern auch der organischen Wesen als eine Tat der göttlichen Allmacht anerkent, ist nicht im Stande die Anfänge der Erdentwicklung zu ergründen. Sehr richtig bemerkt hierüber *C. Fr. Naumann*, Lehrb. der Geognosie B. II S. 16 d. 2. Aufl. v. J. 1863: „Gleich wie sich die älteste Geschichte der Völker in Sagen und Mythen verliert, so geht auch die älteste Geschichte der Erde gröſztenteils in Hypothesen auf." Alle Theorien, die von *Cartesius* an bis auf unsere Tage herab über die Bildung der Erde oder des Weltganzen aufgestellt worden, sind nicht einfache und gesicherte Ergebnisse der auf Beobachtung sich gründenden Forschung, sondern Combinationen von empirisch erkantem Stückwerke mit sehr fraglichen speculativen Theorien über die Entstehungsweise der die äussere Erdkruste constituirenden Gesteins- und Erdschichten. Die Entwicklungsperioden der Erde, welche von vielen Geologen für Schöpfungsperioden ausgegeben und mit solchem Anspruche auf Evidenz vorgetragen werden, daſz nicht wenige schriftgläubige Theologen sie als zweifellose Warheit angenommen und mit der biblischen Schöpfungsgeschichte in Einklang zu bringen oder in dieselbe hineinzudeuten versucht haben, sind nur gefolgert teils aus der Aufeinanderfolge der verschiedenen Gebirgsformationen, teils aus den in diesen Formationen abgelagerten oder eingeschlossenen verschiedenen Arten fossiler Pflanzen- und Thierüberreste, indem man zuvörderst aus der Reihenfolge der über einander gelagerten Gesteinsformationen auf die Zeitfolge ihrer Bildung geschlossen, sodann weiter aus der Verschiedenheit der in denselben gefundenen fossilen Pflanzen- und Thierwelt von der jezigen den weiteren Schluſz gezogen hat, daſz jene Formationen und Organismen der gegenwärtigen, erst mit dem Auftreten des Menschen zum Abschluſz gelangten Erdgestaltung voraufgegangen seien. Aber so viel Warheit der Satz, daſz die höher gelegenen Schichten jüngeren Ursprungs seien als die tiefer liegenden, denen sie aufgelagert sind, im Allgemeinen enthalten mag, so läſzt sich doch aus den Lagerungsverhältnissen der Gesteins- und Erdschichten so lange kein sicherer Schluſz auf eine bestimte Reihe von successiven Erdbildungsperioden ziehen, als man die Entstehungsweise dieser verschiedenen Formationen weder sicher noch vollständig erkant hat. Ueber die Entstehungsweise der Gebirgsformationen sind aber die Geologen bisher in zwei Schulen geteilt gewesen, in Neptunisten, welche sämtliche Gebirgsformationen durch Niederschlag (Sediment), und Plutonisten, welche alle krystallinischen Gebirgsarten durch Feuer oder Gluthitze sich bilden lassen. Nach dem Neptunismus sind die krystallinischen Gebirgsarten die ältesten Formationen (Urgebirge), nach dem Plutonismus sind die Granit- und granitartigen Gebirge erst nach den Uebergangs- und Flötzgebirgen aus dem Erdinnern hervor- und dieselben durchbrechend emporgetrieben worden, also jüngeren Ursprungs. Gegenwärtig sind aber alle gründlichen Naturforscher darüber einverstanden, daſz weder die neptunistische noch die plutonistische Theorie zur Erklärung aller Erscheinungen ausreicht, und nehmen daher sedimentäre und eruptive Formationen, die teils nach einander teils gleichzeitig entstanden seien, an, ohne jedoch durch die Verbindung beider Theorien alle Vorkomnisse in den Lagerungs-

verhältnissen erklären zu können. Denn nicht einmal die Hauptformationen (Ur-, Uebergangs-, Flötz- und Tertiärgebirge, oder nach der neueren Einteilung primitive, paläozoische (paläolithische), mesozoische (mesolithische) und känozoische (känolithische) oder Tertiär- und Quartär-Formationen), geschweige denn die verschiedenen Formations-Gruppen und Glider, aus welchen jeder dieser Hauptconstituenten der Gebirgsbildung besteht, liegen allenthalben in der vom Systeme angenommenen Reihenfolge über einander, sondern an nicht wenigen Orten findet man krystallinische Urgebirgsarten oder primitive Formationen auf Uebergangs- und Flötzgebirgen oder paläozoischen und mesozoischen Formationen und selbst auf Tertiärbildungen aufgelagert. Die meisten Granitablagerungen sind offenbar von neuerer Entstehung als die silurische und devonische Formation, vielleicht jünger als die Steinkohlenbildung, andere noch jünger als die Lias- und Kreideformation und vielleicht sogar von tertiärem Alter (vgl. *Naum.* II S. 250 ff.). Sehen wir aber auch von den Granitablagerungen ab, da man deren Entstehung teils auf eruptivem Wege teils durch Metamorphismus erklärt, so finden sich doch auch Bildungen von Gneis, Glimmerschiefer und andern geschichteten Silicatgesteinen, deren petrographische Verhältnisse keine auffallende Verschiedenheit von denen der primitiven Formation erkennen lassen, über den Schichten der silurischen Grauwackenbildung und in dieselben eingelagert, ja selbst über den Kalksteinen, so daſz sie nicht älter als die Liasformation sein können, von unzweifelhaft sedimentärer Entstehung, in Sachsen, Oberfranken, Norwegen, Schottland, in den Alpen und zwar mitunter von sehr bedeutender Ausdehnung, in welchen die Geognosie noch „ungelöste Räthsel“ anerkennen muſz.[1] — Sodann umgeben die einzelnen Formationen nicht allenthalben den Erdball, sondern an sehr vielen Orten fehlen bedeutende Zwischenglider, oft ganze Reihen derselben, indem alle Formationen nur local auftreten, auch wenn sie sich über sehr ausgedehnte Räume erstrekken.[2] Endlich sind die von den Geognosten unterschiedenen Formationen, Formations-Gruppen und -Glider in der Wirklichkeit keineswegs

1) S. die Beschreibung dieser „ganz räthselhaften Erscheinungen“ bei *Naum.* II S. 156 ff., welcher hienach ältere und neuere Bildungen von Gneis, Glimmerschiefer und anderen geschichteten Silicatgesteinen annimt und nicht nur diese neueren, sondern auch die älteren Primitivformationen als *kryptogene* Bildungen bezeichnet, über deren Entstehung die Naturforschung noch keine sichere Erkentnis gewonnen hat. — Aehnlich verhält es sich mit der Steinkohlenformation, bei der man gegenwärtig schon allgemein ältere und neuere Kohlenbildung annimt, vgl. *Naum.* II S. 530 ff. u. *Gust. Leonhard* Grundzüge der Geognosie u. Geologie 2. Aufl. 1863. S. 190 u. 195 ff. Schon durch diese Tatsachen wird die gangbare Ansicht, daſz die geologischen Hauptformationen chronologische Erdbildungsperioden darstellen, in ihren Grundfesten erschüttert.

2) Nach *Naum.* II S. 20 gibt es nur eine Formation von universalem Charakter, nämlich die primitive Formation, von welcher man wol behaupten könne, daſz ihr Bildungsraum die ganze Erdoberfläche umfaſzte. Dagegen finden sich in den Verhältnissen der sedimentären Bildungen zahlreiche Beweise dafür, daſz zwar seit ihrem ersten Anfange Land und Meeresgrund neben einander bestanden haben, und daſz der Ocean zu allen Zeiten durch Continente in verschiedene Meere getrent gewesen sein wird, daſz aber die Verteilung von Wasser und Land im Laufe der Zeiten einem vielfachen und wiederholten Wechsel unterworfen gewesen ist (S. 17 u. 18).

immer scharf und deutlich von einander geschieden, sondern gehen vielfach so unvermerkt in einander über, dafz sie nach ihrer mineralischen Beschaffenheit gar nicht von einander gesondert werden können und die Geologen genötigt sind, blos nach den in ihnen abgelagerten organischen Ueberresten (Pflanzen- und Thierfossilien) Unterschiede zu machen auf Grund der Voraussetzung, „dafz zu verschiedenen Zeiten verschiedene Organismen existirten und dafz die successiven sedimentären Bildungsperioden gewissermafzen successiven Thier- und Pflanzenschöpfungen entsprechen" (*Naum.* II S. 21). Aber die Voraussetzung von successiven Thier- und Pflanzenschöpfungen würde doch nur dann auf Warscheinlichkeit Anspruch machen können, wenn in den verschiedenen Pflanzen- und Thierformen der auf einander folgenden geologischen Formationen eine allmälige und stufenweise Entwicklung der Pflanzen- und Thierwelt ausgedrückt wäre. Allein die Ansicht, dafz im Laufe der Zeiten ein allgemeines Fortschreiten von den minder vollkommenen und niederen zu den vollkomneren und höheren Organismen, also eine progressive Vervollkomnung der Lebenswelt stattgefunden, hat sich nicht als richtig bestätigt.[1] Ausserdem spricht gegen die Annahme von successiven Schöpfungen nach Vernichtung der vorhergehenden durch allgemeine Erdrevolutionen noch die Tatsache, dafz zahlreiche Fälle bekant sind, wo die Ueberreste einer und derselben Species der fossilen Fauna und Flora nicht nur in zweien, sondern sogar in mehrern auf einander folgenden Formationen vorkommen (*Naum.* II S. 24ff.). Auch kann das Vorkommen gewisser Species und Genera nur in einzelnen Formationen überhaupt keinen sicheren Beweis dafür liefern, dafz zur Zeit der Bildung dieser Schichten nur die in ihnen abgelagerten Pflanzen- und Thierarten vorhanden waren. Denn die weitaus gröfzte Anzahl fossiler Thierspecies gehört den niedrigsten Ordnungen der Thierwelt an, welche an die Scholle gebunden waren, bei einer Veränderung des Bodens, in und auf dem sie lebten, untergehen mufzten, während die gröfzeren, leicht beweglicheren Thiere dem drohenden Untergange entrinnen konnten. Und die verschiedenen Pflanzengattungen wachsen auch nicht alle auf gleichem Boden.

Aus diesen Tatsachen erhellt schon klar genug, dafz die geologischen Perioden, welche die Naturforscher für die systematische Ordnung und Einteilung der verschiedenen Schichten der Erdkruste statuiren, nicht für chronologische Erdbildungsperioden zu halten sind, und noch weniger die allmälige Bildung des Erdkörpers mit den auf ihm lebenden Organismen

---

1) Vgl. *Naum.* II S. 23. Daselbst erklärt es *Agassiz* für einen Irrtum, dafz die erste Periode nur Thiere niedriger Organisation aufzuweisen habe; vielmehr seien schon damals die vier Haupttypen der Strahlthiere, Mollusken, Gliderthiere und Wirbelthiere repräsentirt gewesen, auch habe wenigstens bei den drei ersten Abteilungen im Laufe der Zeit keine Vervollkomnung stattgefunden — die Korallen der ältesten Formation seien ähnlich denen der Jeztwelt. Aehnlich haben sich *Lindley* u. *Hutton* (bei *Naum. l. c.*) über die geologische Flora ausgesprochen, dafz aus allen Hauptabteilungen des Pflanzenreiches schon in der ältesten geologischen Periode Formen von der höchsten Vollendung vorkommen; und dafz es gar noch nicht ausgemacht sei, ob und warum die monokotyledonen Pflanzen weniger vollkommen seien, als die Dikotyledonen, und ob die Palmen tiefer stehen als die Eichen u. s. w.

repräsentiren, oder gar die Hypothese von mehrern in längeren Zeiträumen auf einander gefolgten Schöpfungen begründen können. — Hiezu komt aber noch, dafz die von den Geologen als primitiv bezeichnete Formation der Erdkruste zwar für die empirische Naturforschung die älteste ihr zugängliche Gesteinschale der Oberfläche unsers Planeten darstellt, aber durchaus nicht als die Grenze des Schöpfungsprocesses gelten kann, so dafz alle darüber gelagerten Formationen erst nach vollendeter Schöpfung entstanden und zu den allmälig vor sich gehenden Umbildungen der Erdoberfläche zu rechnen wären. Ueber die Beschaffenheit der Rinde des Erdballes am Schlusse des Schöpfungswerkes kann weder die speculative noch die empirische Naturforschung irgendwelche sichere Aufschlüsse geben, folglich auch gegen die Lehre der Schrift, dafz Gott nicht blos den Erdkörper mit Festland und Meeren, Seen und Flüssen, sondern auch die Pflanzen- und Thierwelt der Continente und Gewässer geschaffen habe, nichts Begründetes einwenden. Hat aber Gott bei der Schöpfung sogleich die Erde zur Wohnstätte für lebende Wesen eingerichtet, so mufz auch die Erdoberfläche von Anfang an mit einer Mannigfaltigkeit von Gesteins- und Erdschichten versehen gewesen sein, wie solche für das Leben und Fortbestehen der Pflanzen und Thiere erforderlich war. Diese Warheit mufz auch die Naturforschung als ein aus dem Begriffe der Schöpfung resultirendes Postulat der Vernunft anerkennen, wenn sie die vorhandene geschaffene Welt mit ihren Organismen und lebenden Wesen begreifen und nicht in geistlosen Materialismus verfallen will. Die Schöpfung als Werk der göttlichen Allmacht läfzt sich überhaupt nicht mit dem Mafzstabe der in der geschaffenen Welt wirkenden Kräfte und Gesetze bemessen. Aus der Schriftlehre von der Schöpfung folgt freilich, dafz diejenigen Gesteins- und Erdschichten, welche organische Ueberreste von Pflanzen und Thieren enthalten, sich erst nach Vollendung des Schöpfungswerkes und nach Erschaffung des Menschengeschlechtes gebildet haben. Aber auch dagegen hat die Naturforschung noch keine beweiskräftigen Tatsachen zu Tage gefördert. Die zur Zeit herschende Ansicht, dafz die paläozoischen, mesozoischen und zum Teile auch die känozoischen Formationen vor der mit dem Auftreten des Menschen erst vollendeten Schöpfung entstanden seien, gründet sich nicht auf unzweifelhafte Tatsachen, sondern wird nur gefolgert teils aus der Verschiedenheit der in jenen Formationen enthaltenen fossilen Pflanzen und Thiere von der gegenwärtigen Pflanzen- und Thierwelt, teils aus dem Umstande, dafz man darin noch keine Ueberreste von Menschengebeinen oder menschlicher Kunstfertigkeit gefunden hat. Allein was jene Verschiedenheit anbelangt, so ist die Meinung, dafz die Pflanzen- und Thiergattungen der Jeztwelt nicht von den in jenen Gesteins- und Erdschichten begrabenen fossilen Gattungen abstammen, noch durchaus nicht zur Evidenz gebracht. Dagegen sprechen entschieden schon die Tatsachen, dafz gewisse Gattungen in den verschiedensten, den älteren und den neueren Gebirgsformationen vorkommen und dafz auch die erloschenen Geschlechter sich in die Ordnungen und Klassen der noch bestehenden Pflanzen- und Thierschöpfung einreihen lassen. Die Artenverschiedenheit aber, so weit sie wirklich vorhanden ist, kann eben so

wenig die Annahme verschiedener Schöpfungen begründen, so lange die Frage über die Bildung der Arten noch ungelöst und selbst die Grenze zwischen den Gattungen und Arten (*genera* und *species*) noch streitig ist.[1] Auch die Frage, in welchen geologischen Formationen Spuren des menschlichen Geschlechts zuerst vorkommen, ist noch lange nicht spruchreif, da Centralasien, welches die Wiege der Menschheit ist, bisher noch fast gar nicht geognostisch untersucht ist, und die gangbare Meinung, dafz der Mensch erst mit den jezt noch bestehenden Thiergeschlechtern auftrete, durch die neueren Forschungen als irrtümlich erwiesen ist, so dass *G. Leonhard* a. a. O. S. 341 sich über den gegenwärtigen Stand dieser Frage so ausspricht: „Die grofze Häufigkeit von Ueberbleibseln ausgestorbener Säugethierarten und der gänzliche Mangel von menschlichen Resten in den sogen. Diluvialablagerungen wurde früher namentlich als paläontologischer Unterschied der lezteren von den sogen. Alluvial- oder recenten Bildungen geltend gemacht. Aber diese Schranke fällt immermehr. Nicht allein dafz der Glaube an das hohe Alter mancher Säugethiere (wie namentlich des *Elephas primigenius*) durch die neueren Untersuchungen stets schwankender wird, sondern man hat in verschiedenen Gegenden *menschliche Gebeine auf ursprünglicher Lagerstätte zugleich mit Resten jener ausgestorbenen Thiere nachgewiesen*, so dafz zulezt wol kein Zweifel übrig bleibt, dafz manche der Säugethiere, die gegenwärtig nur durch im Schuttlande begrabene Reste vertreten sind, in früherer Zeit in gewissen Gegenden in Gesellschaft der Menschen lebten."

Wenn sich aber die Gleichzeitigkeit des Menschen mit urweltlichen Säugethierarten, die vor der geschichtlichen Zeit erloschen sind, nicht mehr in Abrede stellen läfzt, so kann auch die Verschiedenheit der in den paläozoischen, mesozoischen und känozoischen Formationen gefundenen Thiere von der jetzigen Thierwelt keinen gültigen Beweis mehr für die Ansicht liefern, dafz diese Formationen vor Erschaffung des Menschengeschlechts entstanden seien. Ueber das Alter der verschiedenen Gesteins- und Erdformationen kann überhaupt die Geologie und gesamte Naturforschung nichts weiter ermitteln, als was sich aus den Lagerungsverhältnissen derselben vermuten läfzt, nämlich dafz die höher liegenden Schichten sich später als die tieferliegenden gebildet haben. Auch die Zeitlänge, die zur Bildung derselben erforderlich war, läfzt sich weder aus der mineralogischen Beschaffenheit noch aus der Mächtigkeit der einzelnen Formationen auch nur annähernd bestimmen, weil die empirische Forschung keinen Mafzstab für die Schätzung und Berechnung der dabei wirksamen Kräfte besizt, ja diese Kräfte nicht einmal vollständig erkant hat.[2] Nur so viel läfzt sich als gewifz annehmen, dafz wie alle Organismen in ihren

1) Vgl. *O. Zoeckler* Ueber die Speciesfrage nach ihrer theologischen Bedeutung. Mit besonderer Rücksicht auf die Ansichten von *Agassiz* und *Darwin*, in den Jahrbb. f. Deutsche Theol. VI S. 659—713.

2) Wie dies selbst viele Naturforscher bekennen, s. *F. W. Schultz* a. a. O. S. 29 f. — Die Millionen von Jahren, von denen manche Geologen zu reden pflegen, gehören in das Gebiet der geologischen Mythen und Dichtungen und haben nicht mehr Wert als die Mythen verschiedener alter Heidenvölker von den Hunderttausenden von Jahren, welche die Götter vor dem Auftreten menschlicher Könige auf Erden geherscht

ersten Entwickelungsstadien viel gröfzere Veränderungen durchmachen als in der Zeit, wo sie ihrer Reife und Vollendung sich nähern, so auch die Entwickelung des Erdkörpers in der Urzeit einen viel rascheren Verlauf gehabt und seine Oberfläche Veränderungen erfahren hat, deren Gröfze und Umfang sich nicht nach den noch immer vor sich gehenden und von der im Vergleiche mit dem Alter der Erde sehr jungen Naturforschung beobachteten Veränderungen beurteilen und berechnen läfzt. Denn um von den Sagen verschiedener alter Völker über grofze Erdrevolutionen in vorgeschichtlicher Zeit zu schweigen, berichtet ja die Bibel von zwei Ereignissen der Urzeit, deren Einflufz auf die Gestaltung des Erdbodens und die Entwickelung der Pflanzen- und Thierwelt keine Naturwissenschaft ermessen kann. Wir meinen den Fluch, der in Folge des Falles der Stammeltern unseres Geschlechts von Gott über die Erde ausgesprochen und durch den auch die Thierwelt der φθορά unterworfen wurde (Gen. 3, 17. Röm. 8, 20) und die Sindflut, durch welche der Erdboden bis zu den höchsten Bergen unter Wasser gesezt wurde und alle lebendigen Wesen auf dem trockenen Lande bis auf die von Noah in der Arche geborgenen Thiergeschlechter untergingen. Mögen daher die Theorien der Geologen über die Bildung und Entwickelung der Erde immerhin mit der Schöpfungsgeschichte der Genesis in Widerspruch stehen, die Warheit der Schrift können sie nicht erschüttern.[1]

haben sollen. — Hiezu vgl. *Fabri*, über die Principien der modernen Geologie, in d. oben angeff. Briefen S. 261 ff.

1) Nach der obigen Darlegung bedarf es kaum noch der ausdrücklichen Bemerkung, dafz alle Versuche, die von den Geologen angenommenen Erdbildungsperioden mit den biblischen Schöpfungstagen in Einklang zu bringen, als verfrüht und verfehlt abzuweisen sind und davon auch der neueste von *F. W. Schultz*, Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel, versuchte Beitrag zur Verständigung (Gotha 1865) nicht ausgenommen werden kann. Abgesehen davon, dafz die Umdeutung der biblischen Schöpfungstage in geologische Schöpfungsperioden von wer weifz wie langer Dauer den Schriftworten Gewalt antun mufz, so wird doch durch diese Annahme nicht einmal eine Uebereinstimmung mit den „sicheren Ergebnissen" der Geologie gewonnen. Nach der biblischen Schöpfungsgeschichte ist das Pflanzenreich am dritten, die Thierwelt aber erst am fünften und sechsten Tage, also wenn die Tage Perioden wären, zwei bis drei geologische Perioden später geschaffen worden. Dagegen ist es eins der gesichertsten Ergebnisse der Geognosie, oder vielmehr eine zweifellose geologische Tatsache, dafz in den Gebirgsformationen Thiere und Pflanzen gleichzeitig auftreten, dafz die ältesten paläozoischen Formationen, die silurischen und devonischen Bildungen der Grauwacken, Thonschiefer und Kalksteine, Thiere und zwar den Pflanzen gegenüber sogar in bedeutenderer Entwickelung und Mannigfaltigkeit zeigen (vgl. *Naum.* II S. 308 ff. 313 ff. 322 ff. *Leonh.* S. 168 ff. 176 ff.) und selbst die untere Abteilung der Steinkohlenformation, der sog. Kohlenkalk oder die Culmformation, durch eine grofze Menge von Meeresthieren charakterisirt ist, Pflanzenreste aber nur auf gewisse Gegenden beschränkt enthält (vgl. *Leonh.* S. 190 ff. *Naum.* II S. 461. 533. 552 ff. 573 ff.). Dagegen bemerkt zwar *Schultz* S. 45 f. nach *Burmeister*: „Nicht mit den Thieren zuerst oder mit den Pflanzen und Thieren gleichzeitig, sondern nur mit den Pflanzen zuerst konnte die organische Schöpfung beginnen, weil die Thiere der Vegetabilien zu ihrer Nahrung bedürfen. Allein so richtig dieser Schlufz auch ist, so kann er doch die angeführte Tatsache nicht umstofzen, sondern dient nur zur Bestätigung der Warheit, dafz die geologischen Gebirgsformationen den biblischen Schöpfungsperioden nicht entsprechen und dafz die Identificirung beider kein Ergebnis der empirischen Forschung, sondern ein Erzeugnis geologischer Theorien ist.

Wenn aber der biblische Schöpfungsbericht auf geschichtliche Warheit vollen Anspruch hat, so entsteht die Frage, woher er stamme. Die Meinung, dafz die Israeliten ihn aus der Kosmogonie dieses oder jenes alten Volks geschöpft und nach ihren reineren religiösen Begriffen umgebildet hätten, bedarf nach dem, was wir oben über die Kosmogonien der anderen Völker gesagt haben, keiner weiteren Widerlegung. Woher hat denn Israel seine reine Gotteserkentnis empfangen, die wir bei keinem Heidenvolke und keinem der gepriesensten Weisen des Altertums finden, wenn nicht aus göttlicher Offenbarung? Aus dieser Quelle stamt auch die biblische Schöpfungsgeschichte. Gott hat sie den Menschen geoffenbart, nicht erst Mosen oder Abraham, sondern ohne Zweifel schon den ersten Menschen, weil sie ohne diese Offenbarung weder ihr Verhältnis zu Gott noch ihre Stellung in der Welt richtig erkant haben würden. Der in der Genesis überlieferte Schöpfungsbericht hält sich nicht, wie *v. Hofmann*, Schriftbeweis I S. 265 der 2. Aufl. meint, „lediglich innerhalb desjenigen Berichts, welcher dem Menschen durch seine geschöpfliche Natur selbst erschlossen war“, so dafz wir ihn „für den Ausdruck der Kentnis“ zu halten hätten, „welche der erstgeschaffene Mensch von dem hatte, was seinem Dasein voraufgegangen, und haben konnte, ohne dafz es einer besondern Offenbarung bedurfte, wenn ihm nur die Gegenwart der Welt klar und durchsichtig vorlag.“ Auf dem Wege der Intuition würde der erste Mensch wol das Gewordensein der Natur, die Gegenwart der Welt, vielleicht auch die Causalität derselben erkant haben, aber nimmermehr die Schöpfung derselben in sechs Tagen, die Stufenfolge der Schöpfungswerke und die Segnung und Heiligung des siebenten Tages. Unsere Schöpfungsurkunde enthält nicht blos in Geschichte umgesezte religiöse Warheit, sondern ware und wirkliche Geschichte von einem Werke Gottes, welches dem Dasein des Menschen voraufgegangen ist, welchem er selbst sein Dasein verdankt. Von dieser Tatsache konnte der Mensch nur durch besondere göttliche Offenbarung Kentnis erhalten, durch unmittelbare Belehrung Gottes, die ihm jedoch nicht mittelst einer Vision zuteil geworden, wie *Kurtz*, Bibel und Astron. S. 77 ff., *Keerl* u. A. meinen. Die sieben Tagewerke sind nicht eben so viele „prophetisch-historische Tableau's“, die sich vor dem geistigen Auge eines Sehers, sei es des Urmenschen oder des Berichterstatters entfalten. Der vorliegende Bericht zeigt nicht die leiseste Spur von einer Vision, ist kein Schöpfungsgemälde, in welchem jeder Zug den Pinsel eines Malers, nicht den Griffel eines Geschichtschreibers verrathe, sondern gibt sich als schlichte geschichtliche Erzählung, die wir eben so wenig in eine Vision umdeuten dürfen, als die Erzählung vom Paradiese, Sündenfall u. a. mehr. Wie Gott sich den ersten Menschen nicht in Visionen offenbarte, sondern in sichtbarer Erscheinung ihnen gegenübertrat, über seinen Willen sie belehrte und nach Uebertretung seines Gebots die Strafe ihnen ankündigte (2, 16 f. 3, 9 ff.), wie er selbst noch mit Mosen „von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freunde“ (Ex. 33, 11. Deut. 5, 4), „von Mund zu Mund, nicht in Gesicht und Traum“ (Num. 12, 8) geredet, so fängt auch die schriftliche Ueberlieferung der alttestl. Gottesoffenbarung nicht mit Visionen an, sondern mit wirk-

licher Geschichte. Die Art und Weise, wie Gott die ersten Menschen über die Schöpfung belehrte, ist nach dem Verkehre, in welchem er als Schöpfer und Vater zu ihnen, seinen Geschöpfen und Kindern stand, zu beurteilen und demselben entsprechend zu denken. Was Gott ihnen hierüber geoffenbart hatte, das überlieferten sie mit allem Wichtigen und Bedeutsamen, was sie selber erlebten und erfuhren, ihren Kindern und Nachkommen. Diese Ueberlieferung wurde von dem Geschlechte der Frommen in treuem Gedächtnisse bewahrt, selbst bei der Sprachverwirrung in seinem Inhalte nicht alterirt, sondern nur in die sich bildende neue Form der semitischen Stammes- und Volkssprache übertragen und mit der Erkentnis und Verehrung des waren Gottes von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt, bis sie durch Abraham geistiges Erbgut des erwählten Geschlechts wurde. Ueber die Zeit, wann sie schriftlich aufgezeichnet worden, läfzt sich nichts Sicheres bestimmen, warscheinlich schon geraume Zeit vor Mose, der sie als schriftliche Urkunde in die Thora Israels aufgenommen hat.

Cap. I, 1. „Am Anfang hat Gott den Himmel und die Erde geschaffen." Himmel und Erde bestehen nicht von Ewigkeit her, sondern haben einen Anfang; sie sind von Gott geschaffen worden. Dieser an die Spitze der Offenbarungsurkunde gestellte Satz ist nicht Ueberschrift, auch nicht blos summarische Zusammenfassung des folgenden Schöpfungswerkes, sondern zugleich Aussage der Urtat Gottes, durch welche das Weltall hervorgebracht wurde. Gegen die Fassung des V. als Ueberschrift spricht entscheidend, dafz die folgende Beschreibung des Schöpfungshergangs durch ו *und* angeknüpft wird und durch diese Verknüpfung die folgenden einzelnen Schöpfungsacte auf die v. 1 ausgesprochene Tatsache als ihren Urgrund basirt werden. בְּרֵאשִׁית (ohne Artikel) könte, vom Contexte abgesehen, adverbial in dem Sinne: anfangs gefafzt werden, steht aber hier absolut in der Bed. „am Anfange", wie *ἐν ἀρχῇ* Joh. 1, 1 und מֵרֵאשִׁית Jes. 46, 10, nach der Regel, „dafz die Sprache auch bei einem gewöhnlichen Substantive ganz bestimten Sinnes den Artikel deswegen weglassen kann, weil die Bestimmung nach dem Zusammenhange vorausgesezt werden mag und daher für überflüssig gehalten wird", *Ewald* Lehrb. §. 277[c] der 7. A. Das Folgende darf ihm nicht untergeordnet werden, weder so: im Anfang da Gott den H. und die E. schuf, da war die Erde (*Abenesr. Jarch.* u. A.), noch so: zu Anfang da Gott . . . schuf (die Erde war aber damals ein Chaos . . . .) da sprach Gott: es werde Licht (*Ewald, Bunsen*). Die erste Fassung verstöfzt gegen die hebr. Satzlehre; v. 2 müfzte sich in diesem Falle mit וַתְּהִי הָאָרֶץ anschliefzen; die andere gegen die Einfachheit der durch das ganze Cap. hindurchgehenden Satzbildung, mit welcher eine so schwerfällig einschachtelnde Periode unverträglich, ganz abgesehen davon, dafz diese Construction nur ersonnen ist, um die dem modernen Pantheismus anstöfzige Lehre einer *creatio ex nihilo* zu beseitigen. רֵאשִׁית ist für sich betrachtet ein relativer Begriff, den Anfang einer Reihenfolge von Dingen und Ereignissen ausdrückend, aber durch den Context gewint es hier die Bedeutung des Uranfangs, des Anfangs der Welt, mit welcher auch die Zeit ihren Anfang genommen hat. Durch die Aussage, dafz Gott am Anfang Himmel und Erde geschaffen, wird nicht nur die Anfangslosigkeit der

Welt oder ihre Ewigkeit *a parte ante* verneint, sondern auch die Erschaffung des Himmels und der Erde als der Anfang aller Dinge ausgesprochen. Das V. בָּרָא bedeutet zwar, nach seinem Gebrauche im *Pi.* aushauen Jos. 17, 15. 18 zu urteilen, eigentlich „schneiden, hauen", hat aber im *Kal* nur die Bed. *schaffen*, und wird nur vom göttlichen Schaffen gebraucht s. v. a. Nichtdagewesenes hervorbringen; auch nirgends mit einem *Accus.* des Stoffes verbunden, obgleich es nicht unbedingt jeden vorhandenen Stoff ausschliefzt und z. B. von der Schöpfung des Menschen v. 27. 5, 1. 2 und alles dessen, was Gott im Reiche der Natur (Num. 16, 30) und Gnade (Ex. 34, 10. Ps. 51, 12 u. a.) Neues schafft, gebraucht wird. In unserm V. aber wird das Vorhandensein eines Urstoffs schon durch das Object des Schaffens negirt. Das Object ist „der Himmel und die Erde." Mit הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ wird öfter (z. B. 14, 19. 22. Ex. 31, 17) der Begriff der Welt, des Universums umschrieben, für welchen die hebr. Sprache kein besonderes Wort ausgebildet hat, weil das Weltall ein zweigeteiltes Ganzes ist, der Unterschied von Himmel und Erde zum Begriffe der Welt gehört, die Grundbedingung für ihre geschichtliche Entwicklung ist. Diese Teilung wiederholt sich daher innerhalb der irdischen Schöpfung in dem Unterschiede von Geist und Natur, und im Menschen als Mikrokosmos in dem Unterschiede von Geist und Leib. Dieser Unterschied ist durch die Sünde zum trennenden Gegensatze von Himmel und Erde, zum Zwiespalte von Geist und Fleisch geworden; allein mit der völligen Aufhebung der Sünde wird auch dieser Gegensatz wieder aufhören, aber der Unterschied von Himmel und Erde (Apok. 21, 1), von Geist und Leib bleiben, jedoch so dafz das Irdische und Leibliche vom Himmlischen und Geistigen ganz durchdrungen, das neue Jerusalem aus dem Himmel auf die Erde herabfahren und der irdische Leib in einen geistigen Leib verklärt werden wird (Apok. 21, 2. 1 Cor. 15, 35 ff.). Wenn also Gott am Anfang das Weltall geschaffen d. h. hervorgebracht hat, „so gibt es nichts formell oder materiell zum Bestande des Weltalls Gehöriges, was schon vor jener Gottestat des Anfangs ein irgendwie aussergöttliches Sein gehabt hätte" (*Del.*). Dies lehrt auch der Zusammenhang unsers V. mit dem Folgenden, indem v. 2 fortgefahren wird: „und die Erde war תהו ובהו", nicht bevor, sondern als oder nachdem Gott sie geschaffen hatte. Hieraus folgt, dafz das תהו ובהו der Erde nicht ungeschaffen und anfangslos ist. Zugleich aber ergibt sich aus den nächstfolgenden Schöpfungsacten (v. 3—18), dafz der Himmel und die Erde, wie Gott sie am Anfang geschaffen, noch nicht das vollkommen ausgebildete Universum sind, sondern die Welt in ihrer elementaren Urgestalt; ähnlich wie *Euripides* bei *Diod. Sic.* 1, 7 οὐρανὸς καὶ γαῖα von der noch ungeschiedenen Masse (μορφὴ μία) sagt, die dann zum Himmel und zur Erde gestaltet wurde.

V. 2—5. **Erster Schöpfungstag.** Obgleich von der Schöpfung des Himmels und der Erde handelnd beschreibt der Erzähler doch hier und im Folgenden nur die Urgestalt und schöpferische Gestaltung der Erde genauer, von der Bildung des Himmels nur so viel mitteilend, als für die Erkentnis seines Zusammenhangs mit der Erde unentbehrlich ist. Denn er schreibt für Erdbewohner und für religiöse Zwecke; nicht zur Befri-

digung der Wissbegier, sondern zur Befestigung im Glauben an Gott den Schöpfer des Alls. Was v. 2 von dem chaotischen Urzustande der Erde ausgesagt ist, das gilt auch von dem Himmel, „denn aus demselben Chaos, aus welchem die Erde, geht folgends auch der Himmel hervor.“[1] „Und die Erde war (nicht: wurde) Wüste und Leere.“ Die allitterirenden *nomm.* תֹהוּ וָבֹהוּ, deren Etyma aus der uns überlieferten Sprache verschwunden, bed. Wüste und Leere (Oede), nicht: Verwüstung und Verödung. Wo sie sonst noch verbunden wiederkehren (Jes. 34, 11. Jer. 4, 23) sind sie aus unserm V. genommen, und תֹהוּ allein wird öfter mit אַיִן Nichtsein und הֶבֶל Nichtigkeit synonym gebraucht Jes. 40, 17. 23. 49, 4. Die werdende Erde war am Anfang eine wüste, öde, gestalt- und leblose Masse, *rudis indigestaque moles, ὕλη ἄμορφος* (Sap. 11, 17) oder *χάος*. „Und Finsternis war auf der Wassertiefe.“ תְּהוֹם von הוּם tosen, brausen, bed. das tosende Gewässer, die einherbrausende Wasserwoge (Ps. 42, 8) oder Wasserflut (Ex. 15, 5. Deut. 8, 7), sodann die Meerestiefe (Hi. 28, 14. 38, 16) und selbst den Abgrund der Erde Ps. 71, 20. Als altüberliefertes Wort wird es in der Weise eines Eigennamens ohne Artikel construirt, *Ew.* §. 277[c]. Eine wogende Wassertiefe, ein Meeresabgrund (*ἄβυσσος* LXX) war die chaotische Masse, in welcher die Erde und die Himmelsfeste noch ungeschieden, unausgebildet, gleichsam ungeboren lagen, und diese Meerestiefe in Finsternis gehüllt, aber in der Bildung begriffen, indem der Geist Gottes über den Wassern (הַמַּיִם = תְּהוֹם) schwebte. רוּחַ Hauch bed. Wind und Geist, wie *πνεῦμα* von *πνέω*. רוּחַ אֱלֹהִים ist hier nicht ein von Gott hervorgebrachter Windhauch (*Theodoret* u. A.), dazu passt das v. רחף nicht, sondern der schöpferische Gottesgeist, das Princip alles Lebens (Ps. 33, 6. 104, 30), welcher auf die gestalt- und leblose Masse scheidend und belebend einwirkt und die Lebensgestaltungen vorbereitet, welche durch die folgenden Schöpferworte ins Dasein gerufen worden. רחף bed. im *Pi.* das Schweben und Weben des Vogels über seinen Jungen, um sie zu erwärmen und ihre Lebenskraft zu stärken (Deut. 32, 11). In solcher Weise webete der Geist Gottes über der Wassertiefe, welche mit ihrer Erschaffung die Keime alles Lebens empfangen hatte, um dieselben durch seinen Lebensodem mit Lebenskraft zu erfüllen. Die drei Aussagen unsers V. sind einander parallel; der Nominal- und der Participialsatz des zweiten und dritten Glides werden durch das והיתה des ersten normirt. Alle drei Sätze beschreiben den Zustand, in welchem sich die Erde unmittelbar nach Erschaffung des Weltganzen befunden hat. Hiedurch wird die theo-

1) Was *Keerl*, Die Schöpfungsgeschichte und die Lehre vom Paradies. 1861. S. 154 ff. und Die Einheit der bibl. Urgeschichte. 1863. S. 144 ff. gegen diese richtige Bemerkung von *Delitzsch* einwendet, ist nicht aus der Schrift, sondern aus astronomischen Theorien, richtiger gesagt aus bloſzen Vermutungen einzelner Astronomen und Naturforscher über die Beschaffenheit der Fixsternenwelt entnommen, welchen *K.* mehr Warheit und Evidenz als dem klaren Schriftworte beilegt. Zur Widerlegung der luftigen Hypothese *Keerl's*, daſz in v. 1 die Erschaffung des Fixsternenhimmels und einer den im wandellosen Lichte strahlenden Fixsternen entsprechenden Erde berichtet werde, ganz verschieden von unserem, aus dem v. 2 beschriebenen Chaos gebildeten Sonnensysteme, genügt es auf 2, 1 zu verweisen, wonach der Himmel und die Erde, welche Gott am Anfang (1, 1) geschaffen, erst nach den Schöpfungswerken der sechs Tage vollendet worden sind.

sophische Speculation derer, welche nach dem treffenden Ausdrucke *Ant. Ziegler's* (Histor. Entwickl. der göttl. Offenbarung. 1842. S. 12) zwischen den beiden ersten Versen: „zu Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und die Erde war wüste und leer“ eine Kluft befestigen und sie mit einem wilden Heere von bösen Geistern und ihren dämonischen Wirkungen anfüllen“, als ein willkürliches Einschiebsel zurückgewiesen.[1] — V. 3. An den mit schöpferischen Lebenskräften erfüllten Grundstoff der Welt ergeht nun das Wort Gottes, um aus den in ihm beschlossenen Organisations- und Lebenskeimen in der von seiner Weisheit zuvor versehenen Reihenfolge die Ordnungen und Geschöpfe der Welt ins Dasein zu rufen, welche durch ihr Leben, Weben und Sein die Herrlichkeit ihres Schöpfers verkündigen Ps. 8. Mit וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים beginnen die Tagewerke der Schöpfung. Die Worte, welche Gott spricht, sind wesentliche Dinge. So er spricht, so geschiehts, so er gebeut, so steht es da, Ps. 33, 9. Denn diese Worte sind Wirkungen des wesentlichen Wortes, des λόγος, durch den alle Dinge geworden sind Joh. 1, 3. Sprechen ist Offenbarung der Gedanken, die Schöpfung Verwirklichung der göttlichen Weltgedanken, ein mit Freiheit vollbrachter Act des absoluten Geistes, keine Emanation der Creaturen aus dem göttlichen Wesen. Die erste Schöpfung des göttlichen Wortes ist אוֹר das elementare Licht, der Lichtstoff, zu unterscheiden von מָאוֹר Lichtträger, Lichtkörper, wie die am vierten Tage geschaffenen Sonne, Mond und Sterne heissen. Dafz das Licht nicht aus der Sonne und den Sternen entspringt, sondern die Sonne selbst ein dunkler Körper ist, dessen auf die Erde scheinendes Licht von einem ihn umgebenden Lichtäther herkomt, ist gegenwärtig eine von der Naturwissenschaft allgemein anerkante Warheit. Das Licht aber ist das Erste, das durch das schöpferische Werde aus dem finstern Chaos hervorgerufen und geschieden wird (2 Cor. 4, 6) als die erste Ausstralung des vom schaffenden Gottesgeiste demselben eingehauchten Lebens, weil es die Grundbedingung für alles organische Leben in der Welt ist, ohne Licht und die vom Lichte ausgehende Wärme keine Pflanze, kein Thier gedeihen kann. Die Bemerkung v. 4: „Gott sah das Licht, dafz es gut war“, für: Gott sah, dafz das Licht gut war, nach einer öfter wiederkehrenden *Antiptosis*, vgl. 6, 2. 12, 14. 13, 10 u. a. (Ew. §. 336$^b$), ist kein mit den geläuterten Gottesbegriffen unvereinbarer Anthropomorphismus; denn das menschliche Sehen hat sein Urbild an dem göttlichen Sehen, und das göttliche Sehen ist nicht blos Ausdruck der Augenweide oder des Wolgefallens an seinem Werke, sondern hat die tiefste Bedeutung für alles Erschaffene, ist das Sigel der Vollendung, das Gott demselben aufdrückt, wodurch sein Bestehen vor Gott und durch Gott bedingt ist. Die Schöpfung des Lichts ist aber keine Vernichtung der Finsternis, keine Verwandlung des finstern Urstoffs der Welt in lauter Licht, sondern Ausscheidung des Lichtstoffs aus der Urmaterie, eine Scheidung, welche den Wechsel von Licht und Finsternis begründet und ordnet, der für die Welt den Unterschied von Tag und Nacht bewirkt. Darum heifzt es v. 5: „Gott nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht“; denn wie

1) Vgl. noch *F. W. Schultz*, Die Schöpfungsgeschichte S. 208 ff.

schon *Augustin* bemerkt, nicht jedes Licht ist Tag und nicht jede Finsternis Nacht, sondern Licht und Finsternis in bestimter Ordnung abwechselnd werden Tag und Nacht genant. Dafz die geschaffenen Dinge Namen von Gott erhalten, daran kann nur oberflächliches Denken Anstofz nehmen. Der Name eines Dinges ist der Abdruck seines Wesens. Wird der Name ihm von Menschen gegeben, so ist derselbe der ins Wort gefafzte Begriff von dem Eindrucke, den es auf den Geist des Menschen macht; ist er hingegen von Gott ihm gegeben, so drückt er die Realität aus, welche das Ding in Gottes Schöpfung erhält, und die Bestimmung, welche ihm in derselben unter und neben andern Dingen angewiesen wird. „Und so ward Abend und ward Morgen ein Tag.“ אֶחָד wird wie εἷς und *unus* im Anfange einer zu erzählenden Reihe für die Ordnungszahl *primus* gebraucht, vgl. 2, 11. 4, 19. 8, 5. 15. Es hat wie auch die folgenden Zahlen der Schöpfungstage keinen Artikel, um die Entstehung der einzelnen Tage aus dem jedesmaligen Verlaufe von Abend und Morgen auszudrücken. Erst beim sechsten und lezten Schöpfungstage tritt der Artikel ein (v. 31), um den Abschlufz des Schöpfungswerkes an diesem Tage anzudeuten. Zu beachten ist, dafz die Schöpfungstage durch Abendwerden und Morgenwerden begrenzt sind. Der erste Tag wird nicht durch die uranfängliche Finsternis und die Entstehung des Lichts gebildet, sondern durch den nach Erschaffung des Lichts eingetretenen ersten Wechsel von Abend und Morgen. Der erste Abend ist nicht das Dunkel, das vielleicht dem vollen Durchbruche des Lichts bei seinem Hervorbrechen aus der Urfinsternis voraufging und den Uebergang der Finsternis in das helle und volle Tageslicht vermittelte. Erst nachdem das Licht erschaffen, die Scheidung des Lichts aus der Finsternis erfolgt war, wurde es Abend und nach dem Abende Morgen, und dieses Eintreten von Abend (עֶרֶב eig. das Dunkele) und Morgen (בֹּקֶר An- und Durchbruch) bildete einen oder den ersten Tag. Hieraus folgt, dafz die Schöpfungstage nicht von Abend zu Abend, sondern — wie schon der alte *Joh. Philoponus* erkante und in neuerer Zeit erst *v. Hofmann* wieder geltend machte, von Morgen zu Morgen gezählt sind, d. h. nicht nach ihrem Anfange sondern nach ihrem Ende, weil erst mit der Wiederkehr des Lichts nach dem nächtlichen Dunkel der erste Tag seinen vollen Abschlufz erreicht hatte, erst mit dem Anbruche des neuen Morgens der einmalige oder erste Wechsel von Licht und Finsternis vollendet, ein ἡμερονύκτιον abgelaufen war. Die Uebersetzung: es ward aus Abend und Morgen ein Tag, ist sprachlich und sachlich unhaltbar. Sprachlich, weil dieser Gedanke לְיוֹם א' erfordert; sachlich, weil die Zeit vom Abend bis zum Morgen keinen Tag, sondern blos den Abschlufz des Tages bildet. Der erste Schöpfungstag nahm seinen Anfang in dem Momente, als Gott das Licht aus der Finsternis hervorbrechen liefz; aber dieses Licht wurde erst zu einem Tage, als es Abend geworden und die mit dem Abende einbrechende Dunkelheit am nächsten Morgen wieder dem anbrechenden Lichte gewichen war. Auch entspricht weder ויהי ערב ויהי בקר noch das daraus gebildete ערב בקר Abend-Morgen = Tag Dan. 8, 14 dem griech. νυχθήμερον, weil Morgen nicht = Tag und Abend nicht = Nacht ist. Die Zählung der Tage von Abend zu Abend (*inter duos so-*

*lis occasus. Plin. II, 79*) im mos. Gesetze (Lev. 23, 32) und bei manchen alten Völkern (den vormuhammed. Arabern, Athenern, Galliern und Germanen) gründet sich nicht auf die Schöpfungstage, sondern hängt mit der Ordnung der Zeit nach dem Mondwechsel zusammen. Wenn aber die einzelnen Schöpfungstage durch den wiederkehrenden Wechsel von Licht und Dunkelheit begründet, nach dem Abend- und Morgenwerden bestimt und gezählt werden, so haben wir sie für einfache Erdentage zu halten, nicht für Zeiträume von unberechenbarer Dauer, für Perioden von Jahren oder Jahrtausenden. Zwar sind der Morgen und der Abend der drei ersten Tage nicht durch Sonnen-Aufgang und Untergang vermittelt, da die Sonne noch nicht geschaffen war; aber der regelmäſzig eintretende Wechsel von Licht und Finsternis, welcher auf der Erde Tag und Nacht bewirkte, läſzt sich doch unmöglich so vorstellen, daſz das aus der Finsternis des Chaos hervorgerufene Licht nochmals in dieses finstere Chaos zurückgekehrt und dann wieder periodisch hervorgebrochen und verschwunden wäre, sondern nur so vorstellig machen, daſz das durch das schöpferische Werde hervorgebrachte Licht von der finstern Erdmasse räumlich geschieden und im Weltraume auſzerhalb oder oberhalb des Erdkörpers concentrirt wurde, wobei der Wechsel von Licht und Finsternis entstand, sobald die lichtlose chaotische Masse in rotirende Bewegung gesezt wurde, um sich allmälig zu gestalten und im Fortgange der Schöpfung zu einem kugelförmigen Weltkörper auszubilden. Wie viel Zeit die ersten Rotationen zu einem vollen Umschwunge der Erde um ihre Axe brauchten, das läſzt sich freilich nicht nach unserer Stundenuhr messen; aber mögen dieselben auch anfangs langsamer vor sich gegangen sein und erst mit der vollendeten Ausbildung unsres Sonnensystems die Geschwindigkeit erreicht haben, die zu 24 Stunden berechnet worden, so begründet dies keinen wesentlichen Unterschied zwischen den drei ersten Schöpfungstagen und den drei lezten, die durch Sonnen-Aufgang und Untergang normirt worden.[1]

V. 6—8. **Zweiter Schöpfungstag.** Nachdem das Licht von der Finsternis geschieden, Tag und Nacht geschaffen war, erfolgte auf ein zweites Machtwort des Schöpfers die Scheidung der chaotischen Wassermasse durch Bildung der Himmelsfeste, welche mitten in den Wassern als Scheidewand (מַבְדִּיל) aufgerichtet wurde und dieselben in untere und obere Wasser teilte. רָקִיעַ von רָקַע recken, ausbreiten, dann breitschlagen, breit treten (*Del.*) bed. *expansum*, die Ausdehnung des Luftraums, welche als Atmosphäre den Erdkörper umgibt und von den andern Weltkörpern scheidet. Nach dem optischen Scheine wird sie bald als ein über die Erde ausgespannter Teppich (Ps. 104, 2) oder als ein dünner Schleier (Jes. 40, 22), bald wie ein durchsichtiges Gebilde von Sapphir (Ex. 24, 10) oder wie ein

1) Hierauf hat die Exegese zu bestehen und sich nicht durch ungehörige und unzeitige Rücksichten auf vermeintlich sichere Ergebnisse der Naturwissenschaft den einfachen klaren Sinn des Schriftworts trüben zu lassen. Ungehörig nennen wir diese Rücksichten, weil die Schöpfung ausserhalb der Grenzen der empirischen und speculativen Naturforschung liegt, als eine Tat des allmächtigen Gottes zu den Wundern und Geheimnissen gehört, die sich nur im Glauben erkennen lassen (Hebr. 11, 3); unzeitig, weil die Naturforschung noch keine gesicherten Resultate über die Entstehung der Erde geliefert hat.

gegossener Spiegel (Hi. 37, 18) beschrieben, ohne dafz man aus solchen poëtischen Vergleichungen die Vorstellung einer festen Masse, eines σιδή-ρεον oder χάλκεον oder πολύχαλκον, wie griechische Dichter den Himmel bezeichnen, ableiten darf. Die רָקִיעַ (*Luth.* Veste nach dem στερέωμα der LXX und *firmamentum* der Vulg.) wird v. 8 Himmel genant d. i. das über der Erde sich ausdehnende Himmelsgewölbe. Die Wasser unterhalb der רקיע sind die irdischen, auf dem Erdboden befindlichen, die oberhalb derselben die himlischen d. h. die auf den Luftschichten des Dunstkreises schwebenden und durch dieselben von der Erde geschiedenen Wassermassen, welche sich in Wolken sammeln und diese ihre Schläuche durchbrechend als Regen auf die Erde herabströmen; nicht etwa oberhalb der Grenzen der Erdatmosphäre flutende ätherische Gewässer.[1] Denn nach alttestl. Anschauung werden bei starken Regengüssen die Schleufzen oder

---

1) Für solche „ätherische Gewässer“ sollte man sich doch nicht auf Apok. 4, 6. 15, 2 und 22, 1 berufen, da sowol das, was der heil. Seher vor dem Throne des Herrn schaut „wie ein gläsern Meer, wie Krystall mit Feuer gemengt,“ als auch „der Strom lebendigen Wassers, hell wie Krystall,“ der vom Throne Gottes auf die Strafzen des himlischen Jerusalems fliefzt, himmelweit verschieden sind von einem überfirmamentischen Fluidum oder materiellen Grundstoffe, aus welchem am vierten Tage die Gestirne gebildet sein sollen. Von einem solchen Fluidum weifz die Schrift eben so wenig als von der Nebeltheorie des *Laplace*, die troz der hellen Flecken im Mars und der geringen Dichtigkeit der Materie des Jupiter, Saturn und anderer Planeten selbst noch in einem Nebel schwebt, den keine Astronomie jemals lichten wird. Sollten die Wasser oberhalb der Feste den Grundstoff bezeichnen, aus welchem die Gestirne gebildet worden, so müfzten auch die Wasser unterhalb der Feste von dem Grundstoffe für die Bildung der Erde verstanden werden, da beiderlei Wasser vor Schöpfung der Feste eins waren. Aber aus den Wassern unterhalb der Feste wird nicht die Erde geschaffen, sondern diese Wasser sind nur über die Erde verbreitet und werden nach v. 9 an einen Ort zusammengezogen, und dieser Sammelort wird Meer genant. Die Erde, die nach Sammlung der Wasser in Meere als trockenes Land zum Vorschein kam, ist am Anfange zugleich mit dem Himmel geschaffen worden und war bis zu der am dritten Tage vollzogenen Scheidung von Land und Wasser ganz in Wasser gehüllt, so dafz nichts als תְּהוֹם und הַמַּיִם (v. 2) zu sehen war. Wenn daher auch im Fortschritte des Schöpfungswerkes aus diesem תהום oder המים der Himmel mit seinen Gestirnen und die Erde mit ihren Gewächsen und lebendigen Wesen hervorgehen, oder richtiger ausgedrückt als wolgeordnete, in ihrer Art vollendete Weltkörper in die Erscheinung treten, so würden wir doch die Schöpfungsurkunde arg mifzverstehen, wenn wir ihr die Ansicht unterlegen wollten, als hätte das Wasser den Grundstoff für Himmel und Erde mit allen ihren Heeren geliefert. Wäre dies die Meinung des Concipienten gewesen, so hätte er v. 1 statt des Himmels und der Erde das Wasser (המים) als den Anfang der Schöpfung nennen müssen. Wie unverträglich übrigens die Deutung der Wasser oberhalb der Himmelsfeste von ätherischen Gewässern mit der bibl. Anschauung vom Oeffnen der Schleufzen des Himmels bei Regengüssen ist, das zeigt die Art und Weise, wie der neueste Vertheidiger derselben, *Keerl*, Die Schöpfungsgesch. S. 357 ff., diese ihr entgegenstehende Instanz beseitigt, nämlich durch die Behauptung, dafz jene Wassermassen, die bei der Sindflut durch die Fenster des Himmels auf die Erde gekommen, nicht identisch seien mit dem Regen, der aus den Wolken des Himmels herabfalle; in directem Widerspruche mit dem biblischen Texte, welcher dieselben nicht allein 7, 12 als גֶּשֶׁם Regenguss bezeichnet, sondern auch 9, 13 ff. als Wolkenwasser darstellt, wenn er von dem Regenbogen berichtet, dafz Gott ihn, wenn er Wolken über die Erde wölke, erscheinen lassen wolle als Zeichen, dafz das Wasser (der über die Erde zusammengezogenen Wolken) nicht wiederum zu einer alles Fleisch vernichtenden Sindflut werden solle.

Thüren des Himmels geöffnet (7,11.12. Ps.78,23 vgl. 2 Kön.7,2.19. Jes. 24,18); in oder mit den obern Wassern zimmert sich Gott seine Söller, aus welchen er die Berge mit Wasser tränkt (Ps. 104, 3. 13) und die Wolken sind sein Gezelt (Hi. 36,29). Wenn nach dieser vom Standpunkte der Erde aus gebildeten Vorstellung die Wassermassen, welche bei Regengüssen auf die Erde herabströmen, als im Himmel verschlossen (vgl. 8,2) gedacht werden, so ist klar, dafz sie sich über dem der Erde zugekehrten Himmelsgewölbe oder wie es Ps. 148, 4 heifzt מֵעַל הַשָּׁמָיִם befinden müssen.[1]

V. 9—13. **Dritter Schöpfungstag.** Das Werk dieses Tages ist ein zweifaches, aber eng zusammenhängendes. Zuerst werden die Wasser unterhalb des Himmels, d. h. die auf der Erdoberfläche befindlichen, gesammelt, an Einen Ort zusammengezogen, so dafz das Trockene (הַיַּבָּשָׁה das Festland) zum Vorschein komt. Auf welche Weise die Sammlung der irdischen Gewässer im Meere und das Hervortreten des trockenen Landes vor sich ging, ob durch Einsinken oder Vertiefung von Stellen des Erdkörpers, wohin das Wasser sich zusammenzog, oder durch Emporhebung des Festlandes, darüber sagt die Urkunde nichts aus, weil sie überhaupt den Procefz des Werdens nicht bestimt. Warscheinlich aber erfolgte die Scheidung sowol durch Senkungen als durch Hebungen. Mit dem trockenen Lande traten natürlich die Berge als die Spitzen des Festlandes hervor. Aber auch darüber gibt weder unser Bericht noch die poëtische Schilderung des Schöpfungsherganges in Ps. 104, 6—8 irgendwelche physikalische Aufschlüsse. Selbst wenn man Ps. 104, 8 übersezt: „die Berge stiegen empor und sie (die Wasser) stiegen herab in die Thäler an den Ort, den du (Jehova) ihnen gegründet“, so liefert diese poëtische Darstellung keinen Beweis für die geologische Hebungstheorie, weil der Psalmensänger nicht als Naturforscher redet, sondern als heiliger Dichter auf Grund von Gen. 1 die Schöpfung recapitulirt. Das Trockene nannte Gott *Erde* und die Sammlung der Wasser d. h. den Ort, an welchen die Wasser zusammengezogen wurden, nannte er *Meer*. יַמִּים ein mehr intensiver als numerischer Plural bed. das grofze Weltmeer, welches die Continente von allen Seiten umgibt, so dafz die Erde wie auf Meeren gegründet erscheint (Ps. 24, 2). Erde und Meer sind die beiden Bestandteile des Erdkörpers, mit deren Scheidung die schöpferische Gestaltung desselben vollendet worden. Unter יַמִּים sind die Ströme, die ins Weltmeer abfliefzen, und die Landseen, gleichsam „versprengte Teile“ des Weltmeers mitbegriffen, aber hier, wo es sich um die Gestaltung und Teilung des Ganzen handelte, nicht besonders erwähnt. Durch die göttliche Benennung der beiden Hauptconsti-

---

1) In v. 8 haben LXX καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλόν eingeschoben und das וַיְהִי כֵן καὶ ἐγένετο οὕτως aus dem Ende des 7. V. an das Ende von v. 6 versezt. Zwei scheinbare Verbesserungen, in Warheit aber willkürliche Aenderungen. Die Versetzung ist nur aus v. 9. 15. 24 gefolgert und bei dem Einschiebsel hat der Glossator nicht beachtet, dafz das Himmelsgewölbe erst durch die Schöpfung von Sonne, Mond und Sternen, die Scheidung der Wasser erst mit der Scheidung von Festland und Wasser am dritten Tage vollendet wurde, also die Approbationsformel erst dort an ihrer Stelle war. — Ueber die kritischen Operationen, welche *Ewald* und *Schrader* auf das Fehlen dieser Formel gegründet haben, vgl. *Schultz*, Schöpfungsgeschichte. S. 256. Anm.

tuenten des Erdkörpers und die ihr folgende göttliche Approbation wird dieses Werk zu bleibendem Bestand erhoben, und hieran sofort der zweite Act des dritten Schöpfungstages angereiht, die Bekleidung des Erdreichs mit Pflanzenwuchs. Auf Gottes Geheifz liefz die Erde sprossen דֶּשֶׁא Grün, samenbringendes עֵשֶׂב Kraut und fruchttragende עֵץ פְּרִי Fruchtbäume. In diese drei Klassen sind alle Gewächse des Pflanzenreichs zusammengefafzt. דֶּשֶׁא eig. das junge zarte Grün, das nach gefallenem Regen sprofzt (2 Sam. 23, 4. Hi. 38, 26) und die Auen und Anger bedeckt (Jo. 2, 22. Ps. 23, 2), ist hier Gattungsname für alle Gräser und kryptogamen Gewächse. עֵשֶׂב wird durch מַזְרִיעַ זֶרַע Samen erzeugend, bildend, zum Gattungsbegriffe für alle Staudengewächse, Getraide, Gemüse und andere Pflanzen, welche Samenkapseln entwickeln. עֵץ פְּרִי Fruchtbäume sind nicht blos die Obstbäume, sondern alle Baumarten und baumartigen Sträucher, welche Frucht bringen in welcher ihr Same ist nach ihrer Art, d. h. Früchte mit Samenkernen tragen. Das עַל־הָאָרֶץ v. 11 ist nicht mit עץ פרי zu verbinden, den hohen Wuchs der Bäume andeutend, welche über der Erde Samen hervorbringen, im Unterschiede von Gewächsen, die sich an und in der Erde fortpflanzen, denn auch die Kräuter tragen ihren Samen über der Erde, sondern zu תַּדְשֵׁא als nähere Bestimmung desselben hinzugefügt: die Erde soll Gras, Kraut und Bäume auf oder über der Erde, als Decke und Schmuck derselben sprossen lassen. לְמִינוֹ von מִין *species,* das v. 12 in der altertümlichen Form לְמִינֵהוּ nicht nur bei עץ פרי wiederholt, sondern auch zu עשב beigefügt ist, besagt, dafz die Kräuter und Bäume nach ihren mannigfaltigen Arten aus der Erde aufgingen und mit der Kraft, Samen und Frucht zu bringen, zugleich die Fähigkeit, sich in ihren Arten fortzupflanzen und zu vermehren, empfingen. Vom דֶּשֶׁא ist weder Artenverschiedenheit noch Samenentwicklung erwähnt, weil bei dem jungen grünen Grase weder das eine noch das andere augenfällig hervortritt. Uebrigens dürfen wir uns dieses Schöpfungswerk nicht so vorstellen, als seien von den Pflanzen am dritten Tage blos die ersten zarten Keime hervorgesprofzt und diese dann allmälig zu Kräutern, Sträuchern und Bäumen herangewachsen; wir müssen uns vielmehr zu dem im Begriffe der Schöpfung liegenden Wunder bekennen, dafz auf Gottes Wort alsbald nicht blos zarte Gräser, sondern auch Kräuter, Staudengewächse, Sträucher und Bäume aus der Erde hervorgingen, die reif waren zu ihrer Zeit, jede Gattung nach ihrer Art, Blüten zu treiben, Samen und Früchte zu bringen, ohne dafz Jahre erforderlich waren, bis die erschaffene Baumpflanzung für Blüten- und Fruchtentwicklung reif geworden wäre. Wenn auch die Erschaffung der Pflanzen durch das Erdreich vermittelt ist, indem Gott sie aus demselben aufgehen, hervorsprossen liefz (הוֹצִיא, תַּדְשֵׁא), so ist dieselbe doch kein Produkt der Naturkräfte, keine *generatio aequivoca* im gewöhnlichen Sinne des Worts, sondern ein Werk göttlicher Allmacht, kraft welcher die Bäume eher da waren als ihr Same und ihre Frucht und die ersten Pflanzen unmittelbar in voller Entwicklung aus der Erde hervorgetrieben wurden, nicht allmälig erst unter Sonnenschein und Regen aufwuchsen.

V. 14—19. **Vierter Schöpfungstag.** Nachdem der Erdkörper mit seinem Pflanzenschmucke bekleidet und zur Wohnstätte für lebendige Wesen

bereitet war, wurden am vierten Tage Sonne, Mond und Sterne geschaffen; die Himmelskörper, welche das elementare Licht aufnehmen, concentriren und seinen Einfluſz auf die irdische Welt so vermitteln und regeln sollten, daſz unter demselben im Wasser, in der Luft und auf dem trockenen Lande lebendige Wesen leben und gedeihen konnten. Auf Gottes Schöpferwort entstehen Lichtkörper an der Himmelsfeste als Leuchten. Ueber יְהִי den Singular des Prädicats vor dem Plural des Subjects v. 14. 5,23. 9,29 u. ö. s. *Gesen.* hebr. Gr. §. 147 und *Ew.* §. 316[a]. מְאוֹרֹת Lichtkörper, Lichtträger, dann Leuchten und Leuchter. בִּרְקִיעַ הַשׁ׳ an der Himmelsfeste d. h. an ihr sich befindend, ohne daſz aus dem בְּ etwas über ihre Befestigung am Firmamente sich erschlieſzen läſzt. Diese Lichtkörper erhalten eine dreifache Bestimmung: sie sollen 1. scheiden zwischen dem Tage und der Nacht, oder nach v. 18 zwischen dem Lichte und der Finsternis, d. h. den seit der Schöpfung des Lichts eingetretenen Unterschied von Tag und Nacht fortan vermitteln und bestimmen; 2. sollen sie (וְהָיוּ nach voraufgegangenem Imperative ist Jussiv) sein (dienen) a) zu אֹתֹת Zeichen *scil.* für die Erde teils als Vorzeichen auſzerordentlicher Ereignisse wie Matth. 2, 2. Luc. 21, 25 und göttlicher Gerichte Jo. 3, 3. Jer. 10, 2. Matth. 24, 29 (worin die Astrologie ihren waren Grund hat), teils als Merkzeichen für Himmelsgegenden und Vorzeichen des Wetters, b) zu מוֹעֲדִים Zeitterminen (von יעד anberaumen, festsetzen) oder festgesezten, bestimten Zeiten, nicht blos Festzeiten, d. i. „zur Regelung bestimter Zeitpunkte und Zeiträume kraft ihrer periodischen Einflüsse auf Ackerbau, Schiffahrt und andere menschliche Berufstätigkeiten, sowie auf den Verlauf des pflanzlichen, thierischen und menschlichen Lebens, (der Brunstzeit der Thiere, der Wanderzeit der Vögel Jer. 8, 7, der Katamenien)“ (*Del.*), c) zu יָמִים וְשָׁנִים d. i. zur Unterscheidung, Zählung und Berechnung von Tagen und Jahren. Die Fassung des לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וגו׳ als Hendiadys: zu Zeichen für die bestimten Zeiten und für die Tage und Jahre, oder: zu Zeichen sowol für die Zeiten als auch für die Tage und Jahre, läſzt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Endlich 3. sollen sie dienen zu leuchten auf der Erde, d. h. ihr Licht zu spenden, das für Wachstum und Gedeihen aller Geschöpfe unentbehrlich. Daſz dieser nächste Zweck der Lichtkörper zulezt genant wird, erklärt *Del.* richtig daraus, „daſz von der astrologischen und chronologischen Wichtigkeit der Himmelskörper zu ihrer in der Notwendigkeit des Lichts für Wachstum und Bestand alles Irdischen liegenden allgemeinen Wichtigkeit aufgestiegen wird.“ Diese Wichtigkeit komt insbesondere den zwei groſzen Leuchten zu, von welchen die gröſzere zur Beherschung des Tags, die kleinere zur Beherschung der Nacht von Gott gemacht und an die Himmelsfeste gesezt wird. הַגָּדוֹל und הַקָּטֹן in correlaten Sätzen sind comparativisch zu fassen, vgl. *Gesen.* §. 119, 1. Daſz darunter Sonne und Mond zu verstehen, wird als aus der Sache selbst klar nicht besonders bemerkt. Auffallen kann es aber, daſz diese Leuchten nicht von Gott Namen erhalten, wie die Werke der drei ersten Tage. Aus einer Vergeſzlichkeit des Erzählers läſzt sich das nicht mit *Tuch* erklären. Dagegen spricht schon der Umstand, daſz überhaupt nur die groſzen Gegensätze, in welche das Weltall schöpferisch geschieden und geglidert wird, nicht aber die

Einzeldinge und Einzelwesen (weder Pflanzen noch Thiere) Namen von Gott erhalten; ausgenommen Mann und Weib, die bei ihrer Schöpfung von Gott den Namen אָדָם Mensch (5, 2) empfangen. Grofz werden Sonne und Mond genant nicht im Vergleich mit der Erde, sondern im Verhältnis zu den Sternen, nach der Gröfze und Fülle des Lichts, das von ihnen auf die Erde scheint und ihre Herschaft über Tag und Nacht begründet, nicht sowol dadurch dafz das stärkere Licht der Sonne die Tageshelle, das schwächere Licht des Mondes die Nachtbeleuchtung wirkt, sondern vielmehr durch den Einflufz, welchen ihr Licht am Tage und bei Nacht auf die gesamte Erdenwelt, auf die anorganische Natur nicht minder als auf die organische ausübt, welcher zwar allgemein anerkant aber schwerlich noch vollständig erkant ist. In dieser Hinsicht sind Sonne und Mond die zwei grofzen Leuchten, die Sterne kleine Lichtkörper, jene von grofzem, diese von kleinem Einflusse auf die Erde und ihre Bewohner.

Diese Warheit, welche in der relativen d. h. vom Standpunkte der Erde aus dem Auge erscheinenden Gröfze der Himmelskörper liegt, bleibt in voller Gültigkeit, wenn auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus beurteilt viele Sterne den Mond und die Sonne an Massenumfang weit übertreffen. Auch wird durch die Bestimmung von Sonne, Mond und Sternen für die Erde und ihre Bewohner, welche in unserer für Erdbewohner zu religiösen Zwecken bestimten Urkunde allein angegeben ist, in keiner Weise ausgeschlossen, dafz die Himmelskörper sowol nach ihrer gegenseitigen Stellung im Universum als auch jeder für sich noch eine andere Bestimmung in Gottes Schöpfung haben. Ueber diese aber schweigt nicht blos unsere Urkunde, sondern darüber hat auch Gott den Menschen keine unmittelbare Offenbarung erteilt, weil das astronomische und physikalische Wissen weder die Gottseligkeit fördert noch der Seele Heil und Friden gewährt. Der Glaube an die Warheit unserer Urkunde als einer göttlichen Offenbarung würde nur in dem Falle erschüttert werden, wenn das, was die Astronomie und übrige Naturwissenschaft über Zahl, Gröfze, Bewegung und sonstige Beschaffenheit der unzähligen Himmelskörper als gewisse Warheit erforscht hat, mit der biblischen Aussage über ihre Schöpfung unvereinbar wäre. Aber zu einer solchen Annahme berechtigt weder die zahllose Menge, noch die unermefzliche Gröfze vieler Himmelskörper, noch die fast unendliche Entfernung der Fixsternenwelt von unserer Erde und unserm Sonnensysteme. Wer kann der göttlichen Allmacht Schranken setzen, wer bestimmen wollen, was und wie viel sie in einem Augenblicke zu schaffen vermöge? Der Einwand aber, dafz die Schöpfung der zahllosen und unermefzlich grofzen und fernen Himmelskörper an einem Tage in einem mit unsern Begriffen von göttlicher Allmacht und Weisheit unverträglichen Mifzverhältnisse zu der Erschaffung des einen kleinen Erdkörpers in sechs Tagen stehe, trifft nicht die Bibel, sondern nur ein Mifzverständnis unserer Schöpfungsurkunde. Diese lehrt nicht, dafz Gott an *einem* d. h. am vierten Tage alle Himmelskörper aus dem Nichts vollendet erschaffen habe; sie lehrt im Gegenteil, dafz Gott am Anfange den *Himmel* und die Erde geschaffen und am vierten Tage nur die Sonne, den Mond und die Sterne (Planeten, Kometen und Fixsterne) an der Himmelsfeste gemacht

habe zu Leuchten für die Erde. Nach diesen klaren Worten ist schon am Anfange der Grundstoff nicht nur der Erde sondern auch des Himmels und der Himmelskörper geschaffen worden. Wenn die Himmelskörper also erst am vierten Tage zu Leuchten für die Erde am Firmamente des Himmels gemacht oder geschaffen werden, so können diese Worte keinen andern Sinn haben, als den daſz am vierten Tage ihre Schöpfung vollendet worden, gleich wie am dritten die schöpferische Gestaltung unsers Erdkörpers ihren Abschluſz erreicht hat, daſz also mit der schöpferischen Ausbildung der Erde gleichzeitig auch die Schöpfung der Himmelskörper und wol auch in analoger Stufenfolge erfolgt ist, so daſz am vierten Schöpfungstage der Schöpfungsbau des Himmels mit seinen Gestirnen vollendet war. Sollte diese aus dem Schriftworte einfach sich ergebende Darstellung des Schöpfungswerkes mit den richtigen Begriffen von göttlicher Allmacht und Weisheit streiten? Konnte etwa der Allmächtige nicht mit der Erdenwelt gleichzeitig auch das zahllose Heer der Himmelswelten schaffen? Oder sollte die Allmacht zur Schöpfung des Mondes, der Planeten, der Sonne oder des Orion, der Plejaden, des Sirius und anderer Himmelskörper von noch unerforschter Gröſze mehr Zeit gebrauchen, als zur Erschaffung der Erde? Hüten wir uns, die Werke der göttlichen Allmacht mit dem Maſzstabe schwacher Menschenkraft zu messen! Daſz aber unsere Urkunde über die stufenmäſzige schöpferische Bildung der Himmelskörper nicht in gleicher Weise wie über die Erdbildung berichtet, sondern ausser der in v. 1 über die Erschaffung des Himmels gegebenen Andeutung nur noch die schöpferische Vollendung derselben am vierten Tage der Weltschöpfung erwähnt, weil dieselben erst von der Zeit an zur Erde in ein ihre Entwicklung beeinflussendes Verhältnis traten oder gesezt wurden, das erklärt sich einfach aus ihrem schon angegebenen Zwecke, demzufolge das Werk der Weltschöpfung vom Standpunkte der Erde aus erzählt wird, so wie es einem Beobachter von der Erde aus sich hätte darstellen müssen, wenn ein solcher hätte zugegen sein können. Denn nur von diesem Gesichtspunkte aus wurde dieses Werk Gottes für alle Menschen, für die Ungelehrten nicht minder als für die Gelehrten, faſzlich und verständlich, und seine Beschreibung den religiösen Bedürfnissen Aller entsprechend.[1]

V. 20—23. **Fünfter Schöpfungstag**. Gott sprach: „wimmeln sollen die Wasser von Gewimmel, von lebendigen Wesen, und Vögel sollen fliegen über der Erde an der Fläche (פְּנֵי die vordere d. i. der Erde zugekehrte Seite) der Himmelsfeste.“ יִשְׁרְצוּ und יְעוֹפֵף sind Jussive. Ganz verkehrt haben nach dem *πετεινὰ πετόμενα* der LXX Aeltere יעופף als Relativsatz

1) Verkennung des richtigen Gesichtspunktes, von dem aus unsere Urkunde zu beurteilen, liegt den meisten Einwürfen zu Grunde, die gegen ihren geschichtlichen Charakter aus dem Schöpfungswerke des vierten Tages erhoben worden. Dazu komt noch, daſz man die Vermutungen der Astronomen über die unmessbare Entfernung der meisten Fixsterne von der Erde und über die Zeit, welche ein von denselben kommender Lichtstral brauchen würde, um bis zur Erde zu gelangen, für zweifellose mathematische Evidenz genommen, ohne bedenken zu wollen, daſz solche ohngefähre Schätzungen der Entfernungen sich auf die ganz unbewiesene Voraussetzung stützen, daſz alles, was man über die Natur und Bewegung des Lichts in unserem Sonnensysteme erkant hat, auch von dem Lichte der Fixsterne gelten müsse.

gefafzt: und von Vögeln, welche fliegen, wonach die Vögel aus dem Wasser gebildet oder erschaffen wären, im Widerspruch mit 2, 19. Selbst über das Element, aus welchem die Wasserthiere geschaffen worden, sagt der Text nichts aus; denn die Behauptung dafz שׁרץ „mit causativer Färbung" zu fassen sei, ist irrig und hat in Ex. 7, 28. Ps. 105, 30 keinen Halt; die Construction *c. accus.* hat es mit den *verba* der Fülle gemein. שֶׁרֶץ von שָׁרַץ kriechen und wimmeln, bezeichnet „ohne Ansehung der Gröfze diejenigen Thiere, die sich zahlreich bei einander finden und flink durch einander bewegen" (*Del.*). נֶפֶשׁ חַיָּה *anima viva*, lebende Seele, beseeltes Wesen (s. zu 2, 7) ist Apposition zu שֶׁרֶץ Gewimmel in (aus) lebendigen Wesen bestehend. Der Ausdruck umfafzt nicht blos die Fische, sondern alle Wasserthiere von den gröfzten bis zu den kleinsten, wozu auch Reptilien z. B. Schildkröten, Wasserkäfer u. dgl. gehören. In Verwirklichung seines Wortes schafft Gott (v. 21) die grofzen תַּנִּינִים eig. die langgestreckten von תָּנַן dehnen, strecken, Walfische, Krokodile und andere Seeungeheuer; und „alle sich regenden (הָרֹמֶשֶׂת) lebendigen Wesen, von welchen die Wasser wimmeln, nach ihrer Art und כָּל־עוֹף כָּנָף alles (jegliches) beflügelte Fluggethier nach seiner Art." Dafz die Wasserthiere und die Vögel jeglicher Art an einem Tage und zwar vor den Landthieren geschaffen werden, läfzt sich nicht mit den Alten aus der Verwandtschaft der Luft und des Wassers und einer daraus resultirenden Verwandtschaft dieser Thierklassen erklären. Denn in naturgeschichtlicher Beziehung stehen die Vögel den Säugethieren wenigstens eben so nahe als den Fischen, und die vermeintliche Aehnlichkeit zwischen den Flossen der Fische und den Flügeln der Vögel wird schon durch die nicht minder augenfällige Aehnlichkeit zwischen Vögeln und Landthieren, dafz nämlich beide Füfze haben, aufgewogen. Der eigentliche Grund liegt darin, dafz die Schöpfung durchweg vom Niederen zum Höheren fortschreitet, in dieser aufsteigenden Scala aber teils die Fische eine niedrigere Stufe des thierischen Organismus darstellen als die Vögel, teils die Wasserthiere und Vögel zusammen niedere Ordnungen des Thierreichs bilden als die Landthiere, namentlich die Säugethiere. Uebrigens sagt die Urkunde nicht, dafz von jeder Thierart nur *ein* Paar geschaffen wurde, sondern weist durch die Worte, dafz das Wasser wimmeln soll von lebendigen Wesen, vielmehr darauf hin, dafz die Erde nicht nur in reicher Mannigfaltigkeit der Gattungen und Arten, sondern auch in grofzer Menge von Exemplaren geschaffen wurden. Aus der Einheit der Menschenschöpfung folgt nicht, dafz auch die Thierarten nur in einzelnen Exemplaren erschaffen worden seien; denn die Einheit des Menschengeschlechts ist von ganz anderer Bedeutung als die Einheit der sog. Thierspecies. V. 22. Als beseelte Wesen werden die Wasserthiere und Vögel durch ein göttliches Segenswort mit dem Vermögen fruchtbar zu sein und sich zu vermehren ausgestattet. Das Segenswort ist reale Mitteilung der Fähigkeit sich fortzupflanzen und zu vervielfältigen.

V. 24—31. **Der sechste Schöpfungstag.** Meer und Luft sind mit lebendigen Geschöpfen erfüllt; da ergeht das Wort Gottes an die Erde, lebendige Wesen nach ihrer Art hervorzubringen, die in drei Klassen geteilt werden: a) בְּהֵמָה Vieh von בהם *mutum, brutum esse,* bezeichnet gewöhnlich

die zahmen gröſzeren vierfüſzigen Hausthiere z. B. 47, 18. Ex. 13, 12 u. ö., zuweilen überhaupt die groſzen Landthiere; b) רֶמֶשׂ das Kriechende umfaſzt die kleineren ohne Füſze oder mit unmerklichen Füſzen sich bewegenden Thiere des Landes, Reptilien, Insekten und Gewürme, und wird v. 25 durch den Zusatz הָאֲדָמָה von den Reptilien des Wassers v. 21 unterschieden; c) חַיְתוֹ אֶרֶץ mit altertümlichem Bindevocal des *stat. constr.* für חַיַּת הָאָרֶץ v. 25, das Gethier der Erde, d. i. das frei umherschweifende Wild. לְמִינָהּ bezieht sich auf alle drei Gattungen der נֶפֶשׁ חַיָּה, deren jede ihre besondern Arten hat, und ist daher bei der Ausführung des göttlichen Schöpferworts v. 25 zu jeder Gattung gesezt. Auch diese Schöpfung wird wie alle voraufgegangenen durch das göttliche טוֹב als dem Willen Gottes entsprechend bezeichnet; aber die Segnung dieser Thierschöpfung ist übergangen, weil der Erzähler zu dem Berichte über die Schöpfung des Menschen forteilt, mit welchem das Schöpfungswerk seinen Gipfel erreicht. Die Schöpfung des Menschen erfolgt auch nicht durch ein Machtwort, welches Gott an die Erde ergehen läſzt, sondern in Folge des göttlichen Rathschlusses: „wir wollen Menschen machen in unserm Bilde nach unserer Aehnlichkeit", wodurch von vornherein auf die Verschiedenheit und Vorzüglichkeit des Menschen vor allen übrigen Geschöpfen der Erde hingedeutet wird. Der *plur.* נַעֲשֶׂה wird von den Kchv. und ältern Theol. fast einhellig trinitarisch gefaſzt (s. *Calovii Bibl. illustr. ad h. l.*); wogegen die Neuern denselben entweder als *plur. majestat.* oder als Ausdruck der Selbstaufforderung, wobei das Subject sich zugleich als Object gegenübertrete (*Tuch, Hitzig* zu Jes. 6, 8), oder in communicativem Sinne deuten, als Berathung Gottes mit den ihn umgebenden, seinen Rath bildenden Geistern oder Engeln, wie bereits *Philo* erklärte: *διαλέγεται ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν* (*δυνάμεις* = Engel). Allein obgleich Stellen wie 1 Kg. 22, 19 ff. Ps. 89, 8 (סוֹד קְדֹשִׁים) Dan. 7, 10 zeigen, daſz Gott als König und Richter der Welt von himmlischen Heerscharen umgeben ist, die seinen Thron umstehen und seine Befehle ausrichten, so scheitert doch die communicative Auffassung an der Klippe, daſz sie entweder eine Mittätigkeit der Geister bei der Schöpfung des Menschen ohne zureichenden Schriftgrund, vielmehr gegen deutliche Schriftstellen wie 2, 7. 22. Jes. 40, 13 f. 44, 24 annehmen, oder den Plural zu einer inhaltsleeren Phrase herabsetzen muſz, insofern Gott die Engel zur Mitwirkung bei der Menschenschöpfung zwar auffordern aber nicht zulassen, sondern das Werk allein ausführen würde. Mit dieser Fassung des נעשׂה ist auch das בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ unverträglich, da der Mensch nur nach dem Bilde Gottes (v. 27. 5, 1), nicht aber nach dem Bilde der Engel oder Gottes und der Engel geschaffen worden, und eine Engelebenbildlichkeit des Menschen sich weder aus Hebr. 2, 7 noch aus Luc. 20, 36 folgern läſzt. Eben so wenig läſzt sich der Plural hier und in den ähnlichen Stellen 3, 22. 11, 7. Jes. 6, 8. 41, 22 aus der Objectivirung des Subjects bei Selbstaufforderungen oder Reflexionen erklären, weil bei Selbstaufforderungen Einzelner nur der Singular steht, selbst wo Gott sich zu einem Werke anschickt, vgl. 2, 18. Ps. 12, 6. Jes. 33, 10. Es bleibt also nur die Fassung als Majestätsplural übrig, welche in vertiefter, intensiver Gestalt, wonach Gott nicht *reverentiae causa*, sondern aus der Fülle göttlicher Kräfte und We-

senheiten, die er besizt, im Plural von sich und mit sich redet, die der trinitarischen zu Grunde liegende Warheit mit erfaſzt und in sich aufnimt, nämlich die Warheit, daſz die in dem absoluten göttlichen Wesen concentrirten Potenzen mehr als Kräfte und Attribute der Gottheit, daſz sie Hypostasen sind, welche bei dem weiteren Fortschritte der Offenbarung Gottes in seinem Reiche immer deutlicher als Personen des göttlichen Wesens hervortreten. Ueber die Worte: in unserem Bilde nach unserer Aehnlichkeit haben die Neueren richtig bemerkt, daſz die Unterscheidung, welche die griech. Kchv. und nach ihrem Vorgange auch viele Lateiner zwischen *εἰκών* (צֶלֶם *imago*) und *ὁμοίωσις* (דְּמוּת *similitudo*) machten, indem sie צלם von der physischen, דמות von der ethischen Seite der Gottesbildlichkeit verstanden, nicht begründet sei; vielmehr mit den alten luth. Theologen beide Worte für synonym zu halten und nur zur stärkern Hervorhebung des Gedankens verbunden seien: „ein Bild das uns gleich sei" (*Luth.*); weil im Sprachgebrauche ein scharfer oder bestimter Unterschied sich eben so wenig zwischen צלם und דמות als zwischen בְּ, und כְּ nachweisen lasse. צֶלֶם von צָל eig. Schattenriſz, daher Abriſz, Umriſz und דְּמוּת Aehnlichkeit, Bild, Abbild unterscheiden sich ebensowenig, als die deutschen Worte Umriſz oder Abriſz und Bild oder Abbild. Eben so wechseln בְּ und כְּ mit einander, wie schon die Vergleichung unsers V. mit 5,1 und 3 zeigt. Vgl. noch Lev. 5, 23 mit Lev. 27,12 und für den Gebrauch des בְּ zur Bezeichnung der Norm, des Musters Ex. 25,40. 30,32. 37 u. a. Schwieriger zu beantworten ist die Frage, worin die Gottesebenbildlichkeit des Menschen bestehe? Jedenfalls nicht in der Leiblichkeit und körperlichen Gestalt, der aufrechten Stellung, gebietenden Haltung des Menschen u. dgl., da Gott keine leibliche Gestalt hat und des Menschen Leib aus Erdenstaub gebildet ist. Eben so wenig in der Herschaft des Menschen über die Natur; denn diese wird unzweideutig nur als Folge oder Ausfluſz der göttlichen Ebenbildlichkeit dem Menschen zugeschrieben. Bild Gottes ist der Mensch vermöge seiner geistigen Natur, vermöge des Hauches von Gott, wodurch das Gebilde aus Erdenstaub zur lebendigen Seele wurde 2,7.[1] Das göttliche Ebenbild besteht demnach in der geistigen Persönlichkeit des Menschen, jedoch nicht blos in der Einheit von Selbstbewuſztsein und Selbstbestimmung oder darin, daſz der Mensch zu einem bewuſztfreien Ich geschaffen ist; denn die Persönlichkeit ist nur die Basis und Form der Gottesbildlichkeit, nicht ihr wesentlicher Inhalt. Dieser besteht vielmehr darin, daſz der zu freier, selbstbewuſzter Persönlichkeit geschaffene Mensch in seiner geistigen wie leiblichen Natur die Heiligkeit und Seligkeit des göttlichen Lebens in creatürlicher Abbildlichkeit besaſz. Dieser concrete Inhalt des göttlichen Eben-

1) „Der göttliche Hauch ward zur Seele des Menschen und die Seele des Menschen ist also nichts anderes als ein göttlicher Hauch. Wenn die übrige Welt durch das Wort Gottes da ist, so ist dagegen der Mensch durch seinen höchst eigenen Hauch da; dieser Hauch ist das Sigel und Unterpfand unserer Gottesverwandtschaft, unserer gottesbildlichen Würde, während der Odem, der dem Thiere eingeblasen ist, blos der allgemeine Odem, der überall wehende Lebenswind der Natur ist, der im Thiere nur zu einer gewissen Selbständigkeit und Particularität fixirt und gebunden erscheint, so daſz die Thierseele nichts andres als eine zu einer gewissen, aber immer noch materiellen Geistigkeit individualisirte Naturseele ist." *Ziegler* a. a. O. S. 19 f.

bildes wurde durch die Sünde zerrüttet, so daſz unsere Natur erst durch Christum, den Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck des göttlichen Wesens (Hebr. 1, 3), wieder in das Bild Gottes verklärt wird Col. 3, 10. Eph. 4, 24. Vgl. *Delitzsch*, Bibl. Psychol. S. 68 der 2. Aufl. und *Philippi*, Kirchl. Glaubensl. 2 S. 361. — „Und sie (אָדָם als Gattungsbegriff die Menschen) sollen herschen über die Fische" u. s. w. Auffallend erscheint das וּבְכָל־הָאָרֶץ hinter den einzeln aufgezählten Thiergattungen, da die Aufzählung sich nach demselben fortzusetzen scheint. Wäre dieser Schein begründet, so würde man sich der Annahme (von *Cleric.*, *Ew.* u. A.), daſz der Text schadhaft und חַיַּת ausgefallen sei: „und über alles Wild der Erde", wie der *Syrer* hat, nicht entziehen dürfen. Allein da die Identität von כָּל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ mit כָּל־רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה v. 25 nicht auſzer Zweifel ist, im Gegenteil der Wechsel im Ausdrucke, namentlich הארץ statt האדמה mehr auf eine Verschiedenheit des Sinnes hinweist, auch die ältesten kritischen Zeugen (LXX. *Sam. Onk.*) mit dem masoret. Texte übereinstimmen, so können wir in der Uebersetzung des Syrers nichts weiter als eine Conjectur erblicken, und müssen den masoret. Text so auffassen, daſz der Erzähler von dem Viehe (בהמה) zur ganzen Erde aufgestiegen sei und in dem כל־הרמשׂ וגו „alles Gerege, das sich regt auf der Erde" schlieſzlich alle Thiere der Erde zusammengefaſzt habe, wie in dem כָּל־חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ v. 28. Hienach beschlieſzt Gott v. 26, dem nach seinem Bilde zu schaffenden Menschen die Herschaft nicht allein über die Thierwelt, sondern auch über die Erde selbst zu geben, womit auch der Segen v. 28 übereinstimt, in welchem dem geschaffenen Menschen das Füllen und Untertanmachen (כָּבַשׁ) der Erde zugesprochen wird, wogegen nach der Conjectur des Syrers die Unterwerfung der Erde unter den Menschen im göttlichen Rathschlusse der Menschenschöpfung fehlen würde. V. 27. In dem Berichte über die Ausführung des göttlichen Beschlusses schwingt sich die Rede zum Jubelgesange empor, so daſz wir hier zum ersten Male dem *parallelismus membrorum* begegnen (*Umbreit* die Sünde 1853. S. 2 f.), indem die Schöpfung des Menschen in drei parallelen Glidern gepriesen und gefeiert wird. Dabei ist der Unterschied von אֹתוֹ (im Bilde Gottes schuf er *ihn*) und אֹתָם (als Mann und Weib schuf er *sie*) nicht zu übersehen. Das אֹתָם, wonach Gott Mann und Weib als zwei Menschen geschaffen, weist die irrige Vorstellung zurück, daſz Adam anfangs Androgyn gewesen; vgl. zu 2, 18 ff. Durch den Segenspruch v. 28 teilt Gott den Menschen nicht nur die Kraft mit, sich zu vermehren und die Erde zu füllen, wie den Thieren v. 22, sondern auch die Macht über die Erde und alle Thiere. Zum Schlusse wird v. 29 f. den Menschen und Thieren ihre Nahrung angewiesen, und zwar aus dem Pflanzenreiche; den Menschen „alles samentragende Kraut auf dem Erdboden und alle Bäume, an welchen samenhaltige Früchte", also Feld- und Baumfrüchte oder Korn und Obst; den Thieren „alles Grün des Krautes" (לְאָכְלָה *scil.* נָתַתִּי habe ich zur Speise gegeben) d. i. Gras und Kraut oder die grünen Pflanzen.

Hieraus folgt, daſz nach dem Schöpferwillen Gottes weder die Menschen zu ihrer Nahrung Thiere schlachten, noch die Thiere einander auffressen solten, daſz also die in der gegenwärtigen Natur und Weltordnung

allenthalben warnehmbare Tatsache der gegenseitigen Aufreibung, des gewaltsamen, zum Teil qualvollen Tödtens und Mordens kein ursprüngliches Naturgesetz, keine in der Schöpfung begründete göttliche Ordnung ist, sondern erst durch den Sündenfall mit dem Tode in die Welt gekommen und durch den Fluch der Sünde zu einer Naturnotwendigkeit geworden ist. Die Menschen erhalten erst nach der Sindflut von Gott die Ermächtigung, das Fleisch der Thiere in gleicher Weise wie das grüne Kraut zu ihrer Nahrung zu verwenden (9,3); und dafz nach biblischer Anschauung uranfänglich keine fleischfressenden und reifzenden Thiere existirten, läfzt sich auch daraus schliefzen, dafz nach den prophetischen Aussprüchen Jes. 11, 6—8. 65,25 mit der Aufhebung der Sünde und der vollendeten Verklärung der Welt in das Reich Gottes auch in der Thierwelt das Morden und Fleischfressen aufhören wird; womit auch die Sagen der Heidenwelt von dem entschwundenen goldenen Zeitalter am Anfange und seiner Wiederkehr am Ende der Zeiten (vgl. *Gesen.* zu Jes. 11,6—8) übereinstimmen. Gegen dieses Schriftzeugnis hat zwar die Naturforschung Einspruch erhoben, aber ohne wissenschaftlich dazu berechtigt zu sein. Obgleich nämlich jezt der Mensch nach dem Baue seiner Zähne und seines Darmkanals auf gemischte, teils pflanzliche, teils thierische Nahrung eingerichtet ist; obgleich jezt durch die ganze Thierwelt das Gesetz der gegenseitigen Aufreibung in solcher Weise sich hindurchzieht, dafz nicht nur das Leben des Einen durch den Tod des Andern gefristet wird, sondern auch „wie dem Uebergreifen der Pflanzenwelt durch die pflanzenfressenden Thiere, so der übermäfzigen Vermehrung dieser durch die Raubthiere und lezterer durch die Mordwerkzeuge der Menschen Schranken gesezt sind" (*Del.*); obgleich endlich schon unter den fossilen Ueberresten der urweltlichen Thiere nicht blos Raubthiere vorkommen, sondern auch an manchen Knochen derselben deutliche Krankheitspuren warzunehmen sind: so beweisen alle diese Tatsachen doch nicht, dafz die Menschen- und Thierschöpfung auf Tod und Verderben angelegt war, und dafz Krankheiten und Tödtung älter seien als der Sündenfall. Denn um auf das lezte Bedenken zuerst zu antworten, so hat die Geologie für ihre Doctrin, dafz die fossilen Ueberreste von Raubthieren und von Knochen mit Krankheitspuren aus einer voradamitischen Weltperiode herstamten, noch keinen bündigen Beweis geliefert, sondern dieselbe blos aus ihren oben S. 11 ff. besprochenen Hypothesen von mehrfachen Schöpfungsperioden gefolgert. Sodann wie in der gegenwärtigen Naturordnung dem Uebergreifen des Pflanzenreichs nicht blos durch die pflanzenfressenden Thiere sondern auch durch das Absterben der Pflanzen nach Erschöpfung ihrer Lebenskraft Schranken gesezt sind, so konte die Weisheit des Schöpfers auch der übermäfzigen Vermehrung der Thierwelt Schranken ziehen, ohne des Beistandes der Raubthiere und Jäger zu bedürfen, da auch jezt noch viele Thiere auf natürlichem Wege ihr Leben enden, ohne von Raubthieren gefressen oder von Menschen getödtet zu werden. Die Schriftlehre, dafz der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen, beweist nur, dafz das Menschengeschlecht zu ewigem Leben erschaffen war, nötigt aber in keiner Weise zu der Annahme, dafz auch die Thiere in ihren einzelnen Exemplaren zu endloser Fortdauer geschaffen

waren.[1] Wie die Erde dieselben auf Gottes schöpferisches Wort hervorgebracht hat, so würden die einzelnen Individuen und Generationen auch ohne gewaltsame Ausrottung durch Thieresklauen und Menschenhand wieder vergangen und in den Mutterschofz der Erde aufgelöst worden sein, nachdem sie den Zweck ihres Daseins erreicht d.h. sich kraft des Schöpfungsegens vermehrt und ihr Geschlecht fortgepflanzt hatten. Das Vergehen der Thiere ist ein mit ihrer Schöpfung geordnetes Naturgesetz, nicht eine Folge der Sünde und eine Wirkung des durch des Menschen Sünde in die Welt gekommenen Todes. Dennoch ist es nach dem Sündenfalle in die Folgen und Wirkungen desselben dermafzen verschlungen worden, dafz das naturgemäfze Vergehen der einzelnen Thiere in ein qualvolles Verenden und gewaltsames Morden ausgeartet ist. Wenn in der jetzigen Thierwelt viele Geschlechter so organisirt sind, dafz dieselben nur vom Fleische anderer Thiere, die sie verschlingen und auffressen, leben, so nötigt diese Erscheinung weder zu der Annahme, dafz die fleischfressenden Raubthiere erst nach dem Sündenfalle erschaffen worden, noch zu der Voraussetzung, dafz sie ursprünglich auf Fleischnahrung angewiesen und schon bei ihrer Erschaffung dazu organisirt waren. Wenn die ganze *κτίσις* in Folge des wegen der Sünde des zum Haupte und Herrn der Natur bestimten Menschen über die Erde ergangenen Fluchs der *ματαιότης* und *δουλεία τῆς φθορᾶς* unterworfen ward (Röm. 8, 20ff.), so konte mit dieser Unterwerfung auch eine Veränderung in der Organisation der Thiere eintreten, welche die auf Beobachtung und Combination des empirisch Erkanten sich gründende Naturforschung weder nachweisen noch überhaupt ergründen kann.

Mit der Erschaffung des Menschen und seiner Bestallung zum Herscher auf Erden ist die Schöpfung aller irdischen Wesen beendigt. V. 31. Gott sah sein Werk und siehe es war alles sehr gut, d.h. alles in seiner Art vollkommen, so dafz jede Creatur das vom Schöpfer ihr gesezte Lebensziel erreichen, den Zweck ihres Daseins erfüllen konte. Durch das von jedem Gotteswerke ausgesagte und am Schlusse der ganzen Schöpfung durch מְאֹד verstärkte טוֹב wird das Vorhandensein irgendwelchen Bösen in Gottes Schöpfung negirt und damit die Hypothese, dafz durch das Sechstagewerk ein widergöttliches, böses Princip, das schon vorher in dieselbe eingedrungen war, nur bewältigt und gebunden worden sei, zurückgewiesen Der sechste Schöpfungstag wird als der lezte durch den Artikel יוֹם הַשִּׁשִּׁי „ein Tag, der sechste" (s. *Gesen.* §. 111, 2[a]) vor den übrigen ausgezeichnet.

C. II, 1—3. **Der Schöpfungssabbat.** „So wurden der Himmel und die Erde mit all ihrem Heere vollendet." צָבָא bezeichnet hier die Gesamtheit aller Himmel und Erde füllenden Wesen; sonst, vgl. namentl. Neh. 9, 6, wird es nur vom Heere des Himmels gebraucht, d.i. den Gestirnen Deut. 4, 19.

1) „Diejenigen welche die Notwendigkeit des gegenwärtigen Todes des Menschen wegen der allgemeinen Sterblichkeit der Thierwelt oder auch wegen der Natur der Materie für absolut halten, confundiren den Menschen mit dem Thiere und verkennen jenes königliche Priestertum, wodurch er sich über die unvernünftigen Geschöpfe erhob und wodurch ihm auch jezt noch nach Zertrümmerung dieses sündigen Leibes (Röm. 7, 23—25) das Pfand der Unsterblichkeit und Auferstehung gegeben ist (2 Cor. 5, 5)." *Sartorius*, Die heil. Liebe. I. S. 48 f.

17,3, und nach späterer Vorstellung auch von den Engeln 1 Kg. 22,19. Jes. 24,21. Neh. 9,6. Ps. 148,2. Mit diesen Worten v. 1 wird die Vollendung des Schöpfungswerks eingeleitet und v. 2 f. näher dahin bestimt, daſz Gott am siebenten Tage sein Werk, das er gemacht, vollendete, indem er an diesem Tage zu schaffen aufhörte, und denselben segnete und heiligte. Das Vollenden oder zu Ende führen (כִּלָּה) des Schöpfungswerkes am siebenten Tage (nicht am sechsten wie LXX, *Sam. Syr.* aus Miſzverstand geändert haben) läſzt sich nur begreifen, wenn man die mit ו *consec.* an וַיְכַל angereihten Sätze v. 2ᵇ und 3 als Inhalt der Vollendung faſzt, d. h. wenn man erkent, daſz die Vollendung negativ in dem Aufhören des Schaffens und positiv in der Segnung und Heiligung des siebenten Tages besteht. Auch das Aufhören (vgl. für diese Bed. von שָׁבַת 8,22. Hi. 32,1 u. a.) zu schaffen gehört zur Vollendung des Werks. Wie ein menschlicher Werkmeister erst dadurch sein Werk vollendet, daſz er, nachdem er es seiner Ideë entsprechend hergestelt hat, aufhört an ihm zu arbeiten, so hat in unendlich höherer Weise Gott die Schöpfung der Welt mit allen ihren Wesen dadurch vollendet, daſz er aufhörte Neues hervorzubringen, und in die Ruhe seines allgenugsamen ewigen Wesens einging, aus der er bei und mit der Schöpfung der von seinem Wesen verschiedenen Welt gleichsam herausgetreten war. Daher wird das Aufhören des Schaffens Ex. 20,11 als ruhen (נוּחַ) und 31,17 sogar als sich erholen, erquicken (וַיִּנָּפַשׁ) bezeichnet. Die Ruhe, in welche Gott nach vollbrachter Schöpfung einging, hat ihre Realität „in der Realität der Schöpfungsarbeit, gegen welche die Erhaltung der einmal geschaffenen Welt, ob sie gleich auch eine fortgehende Schöpfung ist, doch als Ruhe erscheint" (*Ziegl.* S. 27). Diese Ruhe des Schöpfers ist zwar „die Folge seiner Selbstbefridigung an dem nun harmonischen, einheitlichen und deshalb befridigenden Ganzen der vielgestaltigen Schöpfung" (*Del.*); aber diese Selbstbefridigung Gottes an seiner Schöpfung, die wir das göttliche Wolgefallen an seinem Werke nennen, ist zugleich eine geistige Kraft, welche der Schöpfung zu Gute komt, als ein Segen auf dieselbe überströmt und sie in die Seligkeit der Ruhe Gottes aufnimt und mit seinem Friden erfüllt. Hierin besteht das positive Moment der Vollendung, welche Gott der Schöpfung dadurch gibt, daſz er den siebenten Tag segnet und heiligt, weil er an demselben von dem Werke, das er machend (לַעֲשׂוֹת *faciendo* vgl. *Ew.* §. 280ᵈ) geschaffen hatte, seine Ruhe fand. In dem Tage wird das an ihm vollbrachte Werk, die geschaffene Welt gesegnet und geheiligt. Das göttliche Segnen ist ein reales Mitteilen von Kräften des Heils, der Gnade und des Fridens, und קִדֵּשׁ heiligen bed. nicht nur als heilig darstellen, sondern auch „die Eigenschaft des קָדוֹשׁ zueignen" (*Del.*), in lebendige Beziehung zu Gott, dem Heiligen setzen, zur Teilnahme an dem reinen, ungetrübten Lichte der göttlichen Heiligkeit erheben. Ueber קָדוֹשׁ s. zu Ex. 19,6. Das Segnen und Heiligen des siebenten Tags hat zwar sein Absehen auf den Sabbat, welchen Israel als Volk Gottes künftig feiern soll; jedoch nicht in der Weise, als ob hier schon der theokratische Sabbat eingesezt würde oder gar nur die Einrichtung dieses Sabbats in die Geschichte der Schöpfung zurückgetragen wäre. Im Gegenteil der Sabbat der Israeliten hat selbst eine tiefere, in der Natur

und Entwicklung der geschaffenen Welt begründete Bedeutung nicht blos für Israel, sondern für die ganze Menschheit, ja für die gesamte Schöpfung. Da die ganze irdische Schöpfung in den Wechsel der Zeit und unter das Gesetz der zeitlichen Bewegung und Entwicklung gestelt ist, so bedürfen alle Geschöpfe nicht nur bestimter, wiederkehrender Ruhezeiten, um sich zu erholen, zu erquicken und neue Kraft für neue Entwicklung zu sammeln, sondern sie streben auch einem Ziele entgegen, wo alle Unruhe der Bewegung sich in die selige Ruhe der Vollendung ihres Daseins auflösen wird. Auf diese Ruhe deutet das Ruhen (*ἡ κατάπαυσις*) Gottes nach vollbrachtem Schöpfungswerke hin; zu dieser Ruhe, zu diesem göttlichen *σαββατισμός* (Hebr. 4, 9) soll die ganze Welt, vor allen aber der Mensch, das Haupt der irdischen Schöpfung gelangen. Dazu vollendete Gott sein Werk durch Segnung und Heiligung des Vollendungstages der Schöpfung. — Mit Rücksicht auf Hebr. c. 4 haben schon Kchv. darauf Gewicht gelegt, daſz der siebente Tag nicht gleich den andern durch die Formel: es ward Abend und ward Morgen, begrenzt sei, so daſz z. B. *Augustin* am Schlusse seiner Confessionen betet: *dies septimus sine vespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam.* Allein so war es ist, daſz der Sabbat Gottes schlechthin keinen Abend hat, und auch der *σαββατισμός*, zu welchem die Creatur am Ende ihrer Entwicklung gelangen soll, von keinem Abende begrenzt werden sondern ewig dauern wird, so dürfen wir doch diese ware und tiefe Idee nicht ohne Weiteres in den siebenten Schöpfungstag hineinlegen. Eine solche Deutung würde sich nur dann rechtfertigen und der Vollendungstag des Schöpfungswerkes von einer Periode von endloser Dauer verstehen lassen, wenn die sechs voraufgegangenen Tage eben so viele Weltentwicklungsperioden wären, welche die Zeit vom Anfange der Schöpfung bis zur endlichen Vollendung ihrer Entwicklung umspannten. Da aber die sechs Schöpfungstage nach den Texteswerten Erdentage von gewöhnlicher Dauer sind, so dürfen wir auch den siebenten Tag nicht anders deuten; und dies um so weniger, als derselbe in allen Stellen, wo der theokratische Sabbat auf ihn begründet wird, als ein gewöhnlicher Tag verstanden ist Ex. 20, 11. 31, 17. Darum müssen wir annehmen, daſz am siebenten *Tage,* an welchem Gott von seinem Werke ruhte, auch die Welt mit allen Geschöpfen zur heiligen Ruhe Gottes gelangte, daſz die *κατάπαυσις* und der *σαββατισμός* Gottes zugleich eine Ruhe und Sabbatfeier für seine Geschöpfe, insonderheit den Menschen wurde, und daſz dieser Ruhetag der von Gott geschaffenen Welt, welchen die Stammeltern unsers Geschlechts im Paradiese feierten, so lange sie im Stande der Unschuld mit ihrem Gotte und Schöpfer in seligem Friden lebten, der Anfang und das Urbild der Ruhe gewesen, zu welcher die Schöpfung, nachdem sie durch des Menschen Sünde aus der seligen Gemeinschaft mit Gott gefallen, erst wieder durch die Erlösung bei ihrer Vollendung einzugehen die Verheiſzung empfangen hat.

## I. Die Geschichte des Himmels und der Erde.
## Cap. II, 4 — IV, 26.

### Inhalt und Ueberschrift.

Die mit der Vollendung des Schöpfungswerks beginnende geschichtliche Entwicklung der Welt wird mit der *„Geschichte des Himmels und der Erde“* eröffnet, welche in drei Abschnitten *a*) von dem Urstande des Menschen im Paradiese (2, 5—25), *b*) dem Sündenfalle (c. 3), *c*) dem Zerfallen des einen Menschengeschlechts in zwei nach ihrer Stellung zu Gott verschiedene Geschlechter (c. 4) handelt. — Die Worte: „dies die תּוֹלְדוֹת des Himmels und der Erde als sie geschaffen worden“ sind die Ueberschrift zu dem Folgenden. Dies würde nie verkant worden sein, wenn nicht vorgefaſzte Meinungen über die Composition der Genesis den hellen Blick vieler Ausleger getrübt hätten.[1] Entscheidend ist schon der Umstand, daſz die Formel אלה תולדות (ואלה, זה ספר), überall wo sie vorkomt, auſzer unserm V. 10 mal in der Gen., ferner Num. 3, 1. Rut 4, 18. 1 Chr. 1, 29, Ueberschrift ist und an unserer Stelle der Bedeutung von תולדות zufolge gar nicht Unterschrift des Vorhergehenden sein kann. Das nur im *plur.* gebräuchliche und nur im *stat. constr.* oder mit Suffixen vorkommende תולדות als hifilisches *nomen* von הוֹלִיד gebildet, bed. die Zeugungen, dann die Gezeugten, die Nachkommenschaft Jemandes, die Entwicklung der Zeugungen, die Geschichte der Gezeugten, das was mit ihnen vorgeht, was sie tun und vollbringen; in keinem Falle die Geburts- oder Entstehungsgeschichte des genitivisch Genanten, sondern immer dessen Zeugungs- und Lebensgeschichte. Dieser Bedeutung des Wortes gemäſz kann unter תולדות des Himmels und der Erde nicht die Entstehungsgeschichte des Weltalls verstanden werden, weil nach biblischer Anschauung die einzelnen zu dem Bestande Himmels und der Erde gehörenden Dinge sich weder nach ihrem Werden als Erzeugungen oder Produkte kosmogonischer und geogonischer Evolutionen fassen, noch nach ihrem Dasein unter den Begriff der Nachkommenschaft des Himmels und der Erde subsumiren lassen. Alle Creaturen im Himmel und auf Erden sind Schöpfungen, die Gott gemacht, durch sein Wort ins Dasein gerufen hat, trozdem daſz er Einzelnes aus der Erde hat hervorgehen lassen. Da ferner schon in 2, 1—3 die Vollendung des Himmels und der Erde mit all ihrem Heere erzählt ist, so läſzt sich auch unter השמים והארץ v. 4 nicht mehr der Grundstoff des Weltalls oder Himmel und Erde in ihrem elementaren Uranfange verstehen, so daſz man mit völliger Aufgebung der eigentlichen Bedeutung von הוליד unter תולדות השמים והארץ diesen chaotischen Uranfang als die Anfangsglider einer Reihe von Hervorbringungen fassen könte, wie *Del.* will, sondern nur das Weltall nach vollendeter Schöpfung am Anfange seiner

---

1) Vgl. die neuesten Erörterungen hierüber von *H. G. Hoelemann*, Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte. Gen. I—II. 1862. S. 10 ff. und *F. W. Schultz*, Die Schöpfungsgeschichte. S. 350 ff.

geschichtlichen Entwicklung, die im Folgenden erzählt wird. Dies sezt die Vergleichung der übrigen durch אלה תולדות eingeleiteten Abschnitte aufzer Zweifel. Wie z.B. die תּוֹלְדוֹת נֹחַ nicht die Erzeugung und Geburt Noah's, sondern seine Geschichte und die Erzeugung seiner Söhne enthalten, so können auch die תולדות des Himmels und der Erde nicht den Ursprung und die Entstehung des Weltalls erzählen, sondern nur was mit dem Himmel und der Erde nach ihrer Schöpfung weiter geworden ist. Dem steht auch בְּהִבָּרְאָם nicht entgegen, obgleich man nicht übersetzen darf: nachdem sie geschaffen worden waren. Denn sollte die Auflösung des Infinitivs ins *Plusquamperf.* auch grammatisch zulässig sein, so steht doch dieser Auffassung das parallele בְּיוֹם בְּרֹא und בְּיוֹם הִבָּרְאָם 5, 1. 2 entgegen. Wie dort der Tag des Schaffens und Geschaffenwerdens nicht ein Tag nach der Schöpfung Adams ist, sondern der Tag, an welchem er geschaffen worden ist, so bezeichnen die gleichen Worte hier auch die Zeit, da Himmel und Erde geschaffen worden sind; und wie 5, 1 die Schöpfung des Menschen den Ausgangspunkt für den Bericht von der Entwicklung des geschaffenen Menschengeschlechts durch die Zeugungen Adams bildet und eben deshalb recapitulirt ist, so wird hier die Schöpfung des Weltalls als Ausgangspunkt für die Erzählung seiner geschichtlichen Entwicklung genant, weil diese Erzählung auf einzelne Momente der Schöpfung zurückgeht und dieselben als die Prämissen für den Gang, den die Entwicklung der Welt genommen, näher beschreibt. Das הבראם wird in der schon v. 2 und 3 hervortretenden altertümlichen Breite und Wortfülle der Darstellung verdeutlicht durch den Zusatz: „am Tage da Jehova Gott Erde und Himmel gemacht hat.“ Obgleich dieser Zusatz in enger Beziehung zum Folgenden steht, so verbietet doch die Einfachheit der Erzählung, ihn als Vordersatz einer Periode zu fassen, deren Nachsatz v. 5 oder erst v. 7 folgte. Die erste Verbindung ist grammatisch unmöglich, weil v. 5 nicht das Verbum voransteht, wie in solchem Falle zu erwarten (vgl. 3, 5 וְנִפְקְחוּ), sondern das Nomen. Die andere ist zwar syntaktisch statthaft, da v. 5 und 6 als Zustandsätze in den Hauptsatz eingeschaltet sein könten (vgl. *Ew.* §. 341[c]), aber nicht warscheinlich, weil dabei eine unnatürlich lange Parenthese entstehen würde. Der Satz gehört also noch zur Ueberschrift. Beachtung verdient die ungewöhnliche Wortstellung אֶרֶץ וְשָׁמַיִם (nur noch Ps. 148, 13), welche darauf hinweist, dafz die Erde der Schauplatz der nun anhebenden für die ganze Welt folgenreichen Geschichte ist, und das Eintreten des Gottesnamens יהוה mit אלהים verbunden. Dafz die Hypothese, welche den Wechsel dieser beiden Gottesnamen in der Genes. aus der Verschiedenheit der Urkunden ableitet, zur Erklärung von יהוה אלהים in 2, 4—3, 24 nicht ausreicht, können ihre Vertheidiger sich selbst nicht verhehlen. Nicht nur wird mitten in diesem Abschnitte Gott in der Rede der Schlange nur אלהים genant, zum deutlichen Zeugnisse, dafz die verschiedenen Gottesnamen mit Rücksicht auf ihre unterschiedliche Bedeutung wechseln; sondern auch der Gebrauch des Doppelnamens an sich, der hier 20 mal zu lesen, im ganzen A. T. aber nur selten vorkomt, ist überall bedeutsam. Im Pentat. nur noch einmal Ex. 9, 30., in den übrigen BB. nur 2 Sam. 7, 22. 25. 1 Chr. 17, 16 f. 2 Chr. 6, 41 f. Ps. 84, 9. 12 und Ps. 50, 1 in umgekehrter Folge אלהים יהוה wieder-

kehrend, hat er in sämtlichen Stellen besonderen Nachdruck, dient dazu, recht stark hervorzuheben dafz יהוה in Warheit אלהים ist, während in Ps. 50,1 die Rede von den allgemeinen Gottesnamen אֵל und אֱלֹהִים zu יהוה als dem persönlichen Namen des Gottes Israels aufsteigt. In unserem Abschnitte drückt die Verbindung יהוה אלהים aus, dafz Jehova Gott ist oder mit Elohim eins, weshalb auch אלהים nicht vor, sondern nach יהוה steht. Denn nicht das soll durch den Gebrauch des Doppelnamens hier gelehrt werden, dafz Elohim welcher die Welt geschaffen Jehova ist, sondern dafz Jehova, welcher mit den Menschen im Paradiese umgegangen ist und sie nach Uebertretung seines Gebotes zwar strafte, aber ihnen doch zugleich die Verheifzung des Sieges über den Verführer erteilte, Elohim ist, derselbe Gott, welcher Himmel und Erde geschaffen hat. Der constante Gebrauch des Doppelnamens aber in c. 2 u. 3, der schon in c. 4 aufhört, entspricht dem paradiesischen Urzustande, in welchem das Menschengeschlecht noch eine Einheit bildete und noch in normalem Verhältnisse zu Gott stand, so dafz auch die beiden Wirkungsweisen Gottes noch mit einander verbunden waren, während gleich nach dem Sündenfalle das menschliche Geschlecht sich in zwei in ihrer Stellung zu Gott verschiedene Linien entwickelte, zu welchen auch Gott in ein verschiedenes Verhältnis trat; vgl. *Schultz*, Schöpfungsgesch. S. 379 Anm.

Die beiden Namen unterscheiden sich so: אֱלֹהִים ein Plural von dem nur im höheren dichterischen Style gebrauchten אֱלוֹהַּ, ein *nomen infin.* von אָלַהּ in der Bed. des arab. أَلِهَ fürchten, bed. den Schauer, die Furcht, dann den Gegenstand der Furcht, das zu fürchtende höchste Wesen, wie פַּחַד, das 31, 42. 53, und מוֹרָא, das Ps. 76, 12 vgl. auch Jes. 8, 12 f. mit ihm wechselt. Der Plural dient nicht zur Bezeichnung des Abstractums: Gottheit, sondern zur Ausprägung des Gottesbegriffs in der Fülle und Mannigfaltigkeit der göttlichen Kräfte, und wird teils in numerischem, teils in intensivem Sinne gebraucht, so dafz אלהים sowol die (vielen) Götter der Heiden als auch den einzigen waren Gott bezeichnet, in welchem die höchste und absolute Inhaltsfülle der göttlichen Wesenheit beschlossen ist.[1] In diesem intensiven Sinne bezeichnet אלהים den einen waren Gott als den unendlich Grofzen und Erhabenen, der Himmel und Erde geschaffen hat und alle Creaturen erhält und regirt, jedoch seiner Herleitung nach nur als Object, nicht als Subject, wobei noch in der Pluralform die concrete Einheit des persönlichen Gottes vor dem Reichtume der in seinem Wesen beschlossenen göttlichen Potenzen zurücktritt. In diesem Sinne wird zwar — so in der Genesis und später noch in der Poesie — אלהים ohne Artikel einem *nomen propr.* gleich vom waren Gotte gebraucht, selbst im Munde von Heiden 1 Sam. 4, 7., sonst aber als Appellativum mit dem Artikel הָאֱלֹהִים, so auch schon hie und da in der Genes., wo der Artikel die Absolutheit oder die Persönlichkeit Gottes hervorhebt, wie 5, 22. 6, 9 u. a. — Der Name יהוה hingegen ist ursprünglich *nomen propr.* und nach der Erklärung, welche Gott selbst Mosen über seinen Namen gibt Ex. 3, 14 f., von dem *imperf.*

1) Vgl. über diese zweifache Fassung des Plurals *Dietrich*, Abhandll. zur hebr. Grammatik. 1846. S. 44 ff. mit S. 16 ff.

des v. הָוָה = הָיָה gebildet, indem Gott da sich אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, dann abgekürzt אֶהְיֶה und weiter mit Umsetzung der ersten Person in die dritte יהוה nent. Aus der Imperfectbildung folgt, daſz der Name entweder יַהְוֶה oder יַהֲוֶה lautete (vgl. *Caspari*, Micha der Morasthite S. 5 ff.) und aus der vormosaischen Zeit stamt, da הָוָה schon unter Mose durch הָיָה aus der lebenden Sprache verdrängt war. Die masoretische Vocalisation יְהֹוָה stamt aus einer Zeit, in der die Juden diesen Namen längst als ein *ἄῤῥητον* nicht mehr auszusprechen wagten und ihm אֲדֹנָי substituirt hatten, dessen Vocale daher als *Keri* d. h. zu lesendes Wort unter das *Chethib* יהוה gesezt wurden, ausser in den Fällen, wo יהוה in Apposition von אֲדֹנָי steht, wo sie dann אֱלֹהִים lasen und deshalb יֱהֹוִה (eine reine Unform) vocalisirten.[1] Diese aus Miſzverstand von Lev. 24, 16 (s. z. dies. St.) entsprungene Sitte scheint bald nach dem babyl. Exile aufgekommen zu sein. Schon in den kanonischen Schriften aus dieser Zeit wird der Gebrauch des יהוה immer seltener, und in den Apokryphen und der Alexandr. Version ist ihm überall ὁ *Κύριος* substituirt, worin die neutestamentl. Schriftsteller den LXX folgen. (Mehr hierüber s. bei *Oehler* in *Herz.* VI S. 455 f.) — Fragen wir nach der Bedeutung von יהוה, so ist אהיה אשר אהיה Ex. 3, 14 weder zu übersetzen: *ἔσομαι ὅς ἔσομαι* (*Aq. Theodt.*), „ich werde sein, der ich sein werde" (*Luth.*), noch: „ich werde sein, der ich sein will oder soll" (*M. Baumg.*). Es bedeutet auch nicht „den, welcher sein wird, weil er sein selbst ist, den Gott der Zukunft" (*v. Hofm.* Schriftb. I S. 87). Denn bei den von 3. *pers. imperf.* gebildeten Namen ist das Imperfect kein Futurum, sondern Aorist. Der Grundbedeutung des Imperfects (s. *Ew.* §. 136) entsprechend bezeichnen die so gebildeten Namen eine Person nach einer an ihr wiederholt oder dauernd sich kundgebenden, sie also besonders charakterisirenden Eigenschaft (25, 26. 27, 36 vgl. auch 16, 11 und 21, 6). Richtig *Vulg.*: *ego sum qui sum*, „ich bin der ich bin." Die „relativische Verbindung des in derselben Form wiederholten Zeitworts hat den Sinn, daſz das im Verbum ausgesagte Sein oder Tun des Subjects keiner andern Bestimmung als der Selbstbestimmung des Subjects unterliegt" (*v. Hofm.* S. 86). Das *verb.* הָיָה bedeutet „sein, geschehen, werden"; aber da weder Geschehen noch Werden auf Gott den Unveränderlichen paſzt, da die pantheistische Vorstellung eines werdenden Gottes der Schrift fremd ist, so müssen wir die Bedeutung *sein* festhalten, dabei aber nicht vergessen, daſz wie das göttliche Sein an sein schon kein ruhendes, gleichsam todtes, sondern ein lebendiges und lebendig sich bezeugendes, auf die Creatur ein-

1) Die Verhandlungen über die Gottesnamen und ihre Bedeutung in der ältern Zeit findet man in d. *Decas exercitationum philol. de vera pronuntiatione nominis Jehova, c. praef. Relandi. Utr. 1707.* Für die neuere Zeit vgl. *Hengstenberg*, Beiträge II. S. 181 ff. *Oehler* in *Herzog's* Realencyklop. VI S. 455 ff. u. Artik. *Elohim* in dem Ergänzungsbande (19) S. 476 ff., endlich *Hoelemann* über die Bedeutung und Aussprache von יהוה in s. Bibelstudien. Lpz. 1859. I S. 54 ff., welcher sich (S. 81) hauptsächlich auf Grund von Apok. 1, 4 und 5, 8 mit *R. Stier* und mehreren alten Theologen dafür entscheidet, daſz die masor. Vocalisation יְהֹוָה die ursprüngliche Aussprache des Namens bezeichne, wobei aber übersehen ist, daſz die *theologische* Ausdeutung ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος keinen *philologischen* Beweis für die Bildung des יהוה durch Verschmelzung von הָיָה, הֹוֶה, יְהִי zu einem Worte liefern kann.

wirkendes, in der Welt waltendes Sein ist, so auch die Imperfectbildung des יהוה den Begriff des abstracten Seins ausschliefzt und auf das sich bewegende, in der Welt sich manifestirende, die Geschichte durchwaltende göttliche Sein hinführt. Sofern nun in dem יהוה das אהיה אשׁר אהיה zum *nomen propr.* ausgeprägt ist, also Gott „der ist der er ist", sofern er in seinem geschichtlich sich kundgebenden Sein eben der sich selbst Bestimmende ist, so liegt in dem *Jehova*namen, den wir als in den kirchlichen Sprachschatz eingebürgert auch schon wegen der Ungewifzheit über seine richtige Aussprache beibehalten, sowol „die absolute Selbständigkeit Gottes in seinem geschichtlichen Walten", als auch „die absolute Beständigkeit Gottes oder dies, dafz er in Allem, in seinem Reden wie in seinem Tun, wesentlich mit sich in Uebereinstimmung ist, sich stets consequent bleibt" (*Oehler* VI S. 458). Der „Ich bin der ich bin" ist also das absolute Ich, die mit unbedingter Freiheit waltende absolute Persönlichkeit, und im Unterschiede von אלהים dem zu fürchtenden höchsten Wesen der persönliche Gott in seiner geschichtlichen Offenbarung, in welcher die Fülle des göttlichen Wesens sich der Welt erschliefzt. Dieses Walten des persönlichen Gottes in der Geschichte aber bezieht sich auf die Verwirklichung des Endzieles der Schöpfung, auf das Heil der Menschheit. Jehova ist daher Gott der Heilsgeschichte. Diese heilsgeschichtliche Bedeutung liegt nicht in dem Etymon, sondern in der geschichtlichen Entfaltung des Jehovanamens. Als יהוה hat sich Gott schon Abram bezeugt 15, 7, als er den Bund mit ihm schlofz; und da dieser Name weder von einem Attribute Gottes, noch von einer einzelnen Gottesmanifestation hergenommen ist, so werden wir seinen Ursprung auf göttliche Offenbarung zurückführen und in jenem Worte Gottes an Abram אֲנִי יהוה „ich bin Jehova" suchen müssen. Wie Jehova hier Abram sich als den kundgibt, der ihn aus Ur der Chaldäer ausgeführt, um ihm das Land Canaan zum Besitze zu geben, und sich damit als den Urheber aller Verheifzungen, die Abram bei seiner Berufung empfangen hat und die ihm und seinen Nachkommen Isaak und Jakob erneuert werden, bezeichnet: so hat er sich Ex. 3 Mosen als den Gott seiner Väter (der Patriarchen) geoffenbart, um seine Verheissung an ihrem Samen, dem Volke Israel, zu erfüllen. Durch diese Offenbarungen wurde יהוה zum Eigennamen für den Gott, welcher das Heil der gefallenen Menschheit wirkt, und wird in dieser Bedeutung nicht nur schon bei der Berufung Abrams c. 12 proleptisch gebraucht, sondern auch in die Urzeit übertragen auf alle Gottesmanifestationen und Gottestaten, welche auf die Errettung des Menschengeschlechts aus seinem Falle abzielten und auf die mit Abrams Berufung anhebenden speciellen Heilsanstalten vorbereiteten. Diese Vorbereitungen beginnen schon im Paradiese. Dies anzudeuten hat Mose schon hier in unserem Cap. den Gottesnamen *Jehova* in die Geschichte eingeführt und die Identität Jehova's mit Elohim nicht blos durch die c. 2, 5 — 3, 24 constant beibehaltene Verbindung der beiden Namen, sondern auch noch dadurch hervorgehoben, dass er die c. 1 erzählte Schöpfung Elohims in der Ueberschrift (v. 4$^{b}$) als Werk Jehova Elohims bezeichnet.

## Cap. II, 5—25. Das Paradies.

Die Erzählung v. 5—25 liefert weder eine zweite in sich geschlossene und selbständige Schöpfungsgeschichte, noch blose Nachträge zu dem Schöpfungsberichte c. 1, sondern beschreibt die Anfänge der Geschichte des Menschengeschlechts. Zu diesen Anfängen gehört nicht nur die ausführlichere Nachricht über die Erschaffung des ersten Menschenpares, sondern auch die Beschreibung der Wohnstätte, welche Gott demselben zur Entwicklung und Tätigkeit bereitet hat; da diese Umstände für die erste Selbstentscheidung des Menschen mit ihren Erde und Himmel bewegenden Folgen von der höchsten Bedeutung sind. Schon in der Schöpfungsgeschichte tritt der Mensch vor allen Geschöpfen hervor, als nach dem Bilde Gottes geschaffen und zum Herrn der Erde gesezt, obgleich er dort nur als das lezte und höchste Glid der Schöpfung erwähnt ist. Daran knüpft unsere Erzählung an und entfaltet durch genauere Beschreibung der Stellung, welche der Mensch in der Schöpfung erhielt, die Verhältnisse, welche für den Gang seiner Entwicklung einflufzreich und folgenschwer geworden. Diese Verhältnisse sind die Bildung des Menschen aus Erdenstaub und göttlichem Lebensodem, der Baum der Erkentnis im Paradiese und die Bildung und Stellung des Weibes zum Manne. Von diesen drei Momenten bildet das erste das Substrat für die beiden andern, nach welchen die Erzälung sich in zwei Hälften, v. 5—17 und 18—25, zerlegt. Daher ist die nähere Angabe über die Erschaffung Adams der Beschreibung des Paradieses untergeordnet und eingefügt (v. 7). Auf das Paradies deuten schon v. 5 und 6 hin, mit welchen die Erzählung anhebt. „Und noch wurde (entstand, wuchs) kein Strauch des Feldes auf Erden und kein Kraut des Feldes sprofzte noch, denn nicht hatte Jehova El. auf der Erde regnen lassen und kein Mensch war da, das Erdreich zu bebauen; und ein Nebel stieg auf von der Erde und tränkte die ganze Fläche des Erdbodens.“ יִהְיֶה im Parallelismus mit יִצְמָח bed. nicht: sein, sondern: werden, entstehen, hervorgehen. Obgleich hier das Werden der Sträucher und Sprossen der Kräuter des Feldes als vom Regen und der Bebauung des Erdreichs durch den Menschen abhängig dargestelt wird, so darf man die Worte doch nicht so verstehen, als ob vor dem Eintreten des Regens oder Thaues und vor der Schöpfung Adams noch gar kein Strauch und Gewächs existirt hätte, und daraus folgern, dafz die Erschaffung der Pflanzen hier in Widerspruch mit 1,11 f. entweder nach oder doch gleichzeitig mit der Erschaffung des Menschen gesezt würde. Von der Pflanzenschöpfung ist hier gar nicht die Rede, sondern in v. 8 nur von der Pflanzung des Gartens in Eden. Das „Werden der Sträucher und Sprossen der Kräuter“ ist verschieden von der Schöpfung oder ersten Hervorbringung des Pflanzenreichs, bezeichnet das Wachsen und Sprossen derselben aus den durch die Schöpfung ins Dasein gerufenen Gewächsen und Keimen, die naturgemäfze Entwicklung der Pflanzen, wie sie nach der Schöpfung beständig vor sich geht. Diese ist von Regen und menschlicher Pflege abhängig, nicht die Schöpfung derselben. Auch bedeuten שִׂיחַ וְעֵשֶׂב הַשָּׂדֶה nicht den gesamten Pflanzenwuchs des Erdbodens. Es ist nicht an dem, dafz „der zweite Abschnitt השדה

ganz wie der erste חארץ gebrauche." שָׂדֶה ist nicht „der weithin sich erstreckende Plan der Erde, das weite und breite Gefilde", sondern das Feld oder Ackerland, der culturfähige Boden, der nur einen Teil der אֲדָמָה und אֶרֶץ bildet. Selbst חַיַּת הַשָּׂדֶה v. 19 und 3, 1 ist nicht gleichbedeutend mit חַיַּת הָאָרֶץ 1, 24. 25, sondern ein engerer Begriff, nur die Thiere bezeichnend, die auf dem Felde leben und von seinen Gewächsen sich nähren, wogegen חית הארץ alle wilden Thiere der Erde im Unterschiede von dem zahmen Viehe und den Reptilien bezeichnet. Demnach sind שׂיח השׂדה die Sträucher und baumartigen Gewächse des Culturlandes, die der Mensch um ihrer Früchte willen zieht, und עשׂב השׂדה die samenhaltigen Pflanzen, Getraide- und Gemüsearten, die Menschen und Vieh zur Nahrung dienen, insbesondere die Feldfrüchte wie Ex. 9, 22; da dem Contexte zufolge hier nur von diesen die Rede ist. — Den Nebel (אֵד Wasserdunst wie Hi. 36, 27, der als Regen niedersickert) betrachtet *Del.* richtig als den schöpferisch herbeigeführten Anfang des הַמְטִיר selbst, woraus wir also schließen dürfen, daß es auch vor der Sindflut schon geregnet habe.

V. 7. „Da bildete Jehova Gott den Menschen aus Staub vom Erdboden." עָפָר ist *accus.* des Stoffs, s. *Gesen.* §. 139. Ew. §. 284[a]. Die ו *consec. imperf.* in v. 7. 8. 9 drücken nicht die Zeit-, sondern nur die Gedankenfolge (*Ew.* §. 344[b]) aus, so daß die Erzählung nicht besagt, Gott habe erst, nachdem er Adam gebildet, den Garten in Eden gepflanzt und erst, nachdem er denselben gepflanzt und den Menschen hineingesezt hatte, die Bäume aufsprossen lassen. Das leztere wird durch V. 15 widerlegt, das erstere ist an sich unwarscheinlich. Die Schöpfung des Menschen wird hier nach ihrem Hergange genauer beschrieben, weil nur aus der Natur oder dem Wesensbestande desselben sein Verhältnis sowol zu Gott als zu der ihn umgebenden Welt deutlich wird. Er wird von Gott gebildet aus Erdenstaub (nicht *de limo terrae,* aus einem Erdenklos, denn עפר ist nicht die feste Erdmasse, sondern der feinste Teil des irdischen Stoffs) und in seine Nase ein Lebensathem eingeblasen, wodurch er zu einem beseelten Wesen wurde. Die Menschennatur besteht demnach aus einem materiellen Stoffe und einem immateriellen Lebensprincipe. נִשְׁמַת חַיִּים Hauch des Lebens, d. i. Leben wirkender Hauch, bezeichnet nicht etwa den Geist, wodurch der Mensch vom Thiere oder die Menschenseele von der Thierseele sich unterscheidet, sondern nur den Lebensathem (s. 1 Kg. 17, 17). Zwar bedeutet נְשָׁמָה gewöhnlich die menschliche Seele, aber 7, 22 wird doch נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים von Thieren und Menschen zusammen gebraucht; und wollte man diesen Gebrauch entweder daraus erklären, daß eigentlich die Menschen gemeint und die Thiere nur *per zeugma* mitgemeint seien, oder das hinzugefügte רוּחַ premiren und aus ihm den Gebrauch des נשמה von Menschen und Thieren ableiten, so wird doch an mehrern Stellen נשמה unstreitig mit רוח identificirt, z. B. Jes. 42, 5. Hi. 32, 8. 33, 4, und רוח חיים 6, 17. 7, 15 von Thieren ausgesagt, wie auch נשמה gleichbedeutend mit נֶפֶשׁ gebraucht, z. B. Jos. 10, 40 vgl. v. 28. 30. 32 u. a. Denn נְשָׁמָה das Hauchende, Athmende, *πνοή*, ist nach der richtigen Bemerkung von *Auberlen* in *Herzogs* Realenc. IV S. 728 die רוּחַ in ihrer Activität. Hiezu komt, daß der aus Erdenstaub gebildete Mensch durch Einhauchung des נשמה חיים zu נֶפֶשׁ חַיָּה einem be-

seelten und als solchem lebendigen Wesen wurde; ein Ausdruck, der auch von den Fischen, Vögeln und Landthieren (1, 20. 21. 24. 30) vorkomt, also auch keinen Vorzug des Menschen vor den Thieren begründet. Wie נֶפֶשׁ חַיָּה *ψυχὴ ζῶσα* nicht die Seele als solche, sondern den ganzen Menschen als beseeltes Wesen bezeichnet, so bezeichnet auch נְשָׁמָה nicht den Geist des Menschen im Unterschiede von Leib und Seele. Ueber das Verhältnis der Seele zum Geiste des Menschen ergibt sich hieraus nur so viel, daſz die Seele Trägerin und Vermittlerin des vom Geiste, welchen Gott dem Menschen eingehaucht hat, ausgehenden Lebens ist (vgl. *Del.*, Bibl. Psych. S. 82 der 2. Aufl.), nicht aber die Vorstellung, daſz die Seele vor dem Geiste geschaffen und durch denselben nur belebt worden sei (*Fr. v. Meyer*, Glaubensl. S. 134). Die Bildung des Menschen aus Erdenstaub und Einhauchung des Lebensathems dürfen wir uns nicht so mechanisch vorstellen, als ob Gott zuerst eine menschliche Figur aus Erdenstaub gebildet und dann den zur menschlichen Gestalt geformten Erdenklos durch Einhauchung seines Lebensathems zu einem lebendigen Wesen gemacht habe. Die Worte wollen *θεοπρεπῶς* verstanden sein. Durch eine Wirkung göttlicher Allmacht entstand der Mensch aus Erdenstaub und wurde in demselben Momente, wie der Staub kraft der schaffenden Allmacht sich zur Menschengestalt bildete, von dem göttlichen Lebenshauche durchdrungen und zu einem lebendigen Wesen geschaffen, so daſz man nicht sagen kann, der Leib sei eher entstanden als die Seele. Der Erdenstaub ist nur das irdische Substrat, welches durch den Lebenshauch aus Gott zu einem beseelten, lebendigen und selbstlebenden Wesen gebildet wurde. Wenn es heiſzt: Gott hauchte ihm den Lebensathem in seine Nase, so ist klar, daſz diese Beschreibung nur das Phänomen des Lebens hervorhebt, das Athmen, an welchem das Leben äuſzerlich zur Erscheinung komt; da selbstverständlich das „was Gott dem Menschen einhaucht, nicht die Luft sein kann, die der Mensch ein- und ausathmet, denn diese ist nicht selbst das Athmende im Menschen, sondern nur was geathmet wird.“ Folglich kann das Einhauchen in die Nase nur den Sinn haben, „daſz Gott vermöge seines Hauches dasjenige Lebensprincip hervorbrachte und mit dem Leibesgebilde einte, welches alles Lebens des Menschen Ursprung wurde und sein Dasein sofort durch das zur Nase aus- und eingehende Athmen bekundete“ (*Del.*, Psych. S. 83). Das Athmen aber hat der Mensch mit dem Thiere gemein; daher kann dieses nicht das sinnliche Analogon des übersinnlichen Geisteslebens, sondern nur das Princip des physischen Seelenlebens sein. Dennoch ist das menschliche Lebensprincip ein anderes als das thierische; die menschliche Seele verschieden von der Thierseele. Diese Verschiedenheit ist angedeutet durch die Art und Weise, wie der Mensch durch Begabung mit Lebenshauch aus Gott zur lebendigen Seele ward. „Die Thiere entstehen auf Gottes Schöpferwort, eine Begabung derselben mit dem Geiste wird auch 2, 19 nicht erwähnt; die Entstehung ihrer Leiblichkeit ist zugleich die Entstehung ihrer Seele, und ihr Leben ist nur die Individuation des Gesamtlebens, mit welchem die Materie des Anfangs durch den sie überschwebenden Gottesgeist geschwängert ist. — Dagegen ist weder der menschliche Geist eine blose Individuation des auf

den Weltstoff übergegangenen göttlichen Aushauches oder des allgemeinen Naturgeistes, noch sein Leib ein Erzeugnis der schöpferisch erregten Erde. — Nicht die Erde bringt seinen Leib auf Gottes Schöpferwort hervor, sondern Gott selbst legt Hand ans Werk und gestaltet ihn, und nicht das vom Geist Gottes auf den Weltstoff übergegangene Leben besondert sich in ihm, sondern unmittelbar bläst Gott in der ganzen Fülle seiner Persönlichkeit ihm, dem Einen, נשמת חיים in seine Nase, damit er in einer der Persönlichkeit Gottes entsprechenden Weise zu נפש חיה werde" (*Del.*, Genes. S. 144). Hiedurch wurde der Vorzug des Menschen vor den Thieren, seine Gottesbildlichkeit und seine Unsterblichkeit begründet; denn hiedurch wurde er zu einem persönlichen Wesen gebildet, dessen immaterieller Bestandteil nicht blos Seele, sondern eine von Gott gehauchte und durchhauchte Seele ist, indem durch den göttlichen Einhauch Geist und Seele zugleich geschaffen wurden. Wie aber die geistige Natur des Menschen nur nach ihrer sinnlich warnehmbaren Erscheinungsform des Athmens bezeichnet wird, ebenso wird der Name, welchen Gott ihm 5,2 gibt, von dem irdischen Bestandteile seines Wesens hergenommen: אָדָם von der אֲדָמָה Erde, dem Erdelemente, wie *homo* von *humus* oder von χαμά, χαμαί, χαμάϑεν, um ihn vor Selbstüberhebung zu bewahren; nicht von der röthlichen Erdfarbe seines Leibes, weil diese für den Menschen nicht charakteristisch, ihm mit vielen andern Geschöpfen gemeinsam ist; wogegen die Benennung Mensch vom sanskr. *mânuscha, manuschja* von *man* denken, *manas* = *mens*, die geistige Innerlichkeit unserer Natur ausdrückt.

V. 8. Die Wohnstätte, welche Gott für die ersten Menschen bereitete, war ein „Garten in Eden", oder Garten Edens (v. 15. 3, 23 f. Jo. 2, 3) oder kurz Eden (Jes. 51, 3. Ez. 28, 13. 31, 9) genant. עֵדֶן d. i. Wonne ist *nom. propr.* einer bestimten Gegend auf der Erde, deren Lage v. 10 ff. beschrieben wird, aber zu unterscheiden von dem mit doppelten Segol vocalisirten עֶדֶן Assyriens (2 Kg. 19, 12. Jes. 37, 12. Ez. 27, 23) und Cölesyriens (Am. 1, 5). Der Garten (גַּן eig. umzäunter, geschützter Raum) lag מִקֶּדֶם gegen Osten d. i. im östlichen Teile, und wird gewöhnlich Paradies genant nach den LXX, welche גן durch παράδεισος übersezt haben.[1] Dieses Wort komt nach *Spiegel* Avesta I, 293 von dem zendischen *pairi-daêza* Umzäunung her, und ist in der Form פַּרְדֵּס (Hohesl. 4, 13. Pred. 2, 5. Neh. 2, 8) als Bezeichnung kunstreicher Parkanlagen auch in die hebr. Sprache übergegangen, warscheinlich durch den von Salomo mit dem fernen Auslande eröffneten Verkehr (vgl. meine bibl. Archäol. 2 S. 120 f.). In dem Garten liefz Gott (v. 9) allerlei (כֹּל s. *Ew.* §. 290[c]) Bäume aus der Erde wachsen, darunter zwei, welche nach der Bedeutung, die sie für die Menschen erhielten, „Baum des Lebens" und „Baum des Erkennens Gutes und Böses" genant werden, s. zu v. 16 und 3, 22. הַדַּעַת *infin.*, wie Jer. 22, 16 zeigt, „hier mit dem Artikel, weil דעת טוב ורע wie Ein Wort gedacht ist, dort Jer. a. a. O. wegen der Natur des Prädicats" (*Del.*). V. 10. „Und ein Strom war ausgehend (da durch den Hauptsatz der Zustandsatz in die Vergan-

1) Die Ansichten der Aelteren über das Paradies sind zusammengestelt in *Jo. Marckii historia Paradisi illustr. Amst. 1705. 4*, die neueren in *Winer's* bibl. Realwörterb. und *Herzog's* Realenc. unter d. Art. Eden.

genheit gerückt wird, s. *Ew.* §. 341[a]) von Eden, zu bewässern den Garten und teilte sich von dort und wurde zu vier Anfängen.“ D. h. der Strom entsprang in Eden, floſz durch den Garten ihn zu bewässern und teilte sich bei seinem Austritte aus dem Garten in vier רָאשִׁים nicht Häupter = Hauptströme, sondern Anfänge von Strömen d. i. in vier Arme oder sich scheidende Ströme. Für ראשים in dieser Bed. vgl. Ez. 16, 25. Klagl. 2, 19 (Anfang des Wegs, der Straſzen). Von den vier Flüssen, nach welchen die geographische Lage des Paradieses zu bestimmen, sind die beiden leztgenanten unzweifelhaft Tigris und Euphrat. חִדֶּקֶל auſzer hier noch Dan. 10, 4 ist der hebr. Name des Tigris, in den Inschriften des Darius *Tigrâ* (was nach *Strab., Plin.* und *Curtius* den Pfeil bedeutet, wie der heutige Name *Didschle*) von dem zend. *tighra* spitzig, scharf, woraus sich warscheinlich die Bedeutung des Stürmischen (*rapidus Tigris* in *Horat. carm.* 4, 14, 46) entwickelte (nach *Spiegel* bei *Del.* S. 620 f.). Er flieſzt vor (קִדְמַת), an der Vorderseite von Assur, nicht östlich von Ass., denn die Landschaft *Assyria*, die allein gemeint sein kann, lag auf der Ostseite des Tigris; sodann ist für קדמת die Bed. östlich von, oder die Identität mit מִקֶּדֶם weder erwiesen noch aus 4, 16. 1 Sam. 13, 5. Ez. 39, 11, wo es allein noch vorkomt, zu erweisen, wie auch *Ewald*, Bibl. Jahrb. X S. 54, anerkent. פְּרָת als allgemein bekant nicht näher bezeichnet, ist der Euphrat, altpers. *Hufrâtu* d. i. nach *Spiegel* (Ausland 1864 Nr. 16 S. 367) warscheinlich „mit guten Furten versehen“. Nach den jetzigen Terrainverhältnissen hängen die Euphrat- und Tigrisquellen nicht zusammen, so daſz dieselben als die Anfänge eines nicht mehr vorhandenen gemeinsamen Quellflusses betrachtet werden könten. Dennoch liegen die Quellen nicht nur dieser beiden Flüsse, sondern auch die des Araxes und Kur in der nächsten Nähe bei einander, auf den um den Ararat herum nach allen Seiten sich hinziehenden Gebirgen. Nach der genauesten Beschreibung des Ursprunges dieser Flüsse, welche *Spiegel* in der Abhdlg. über die auswärtigen Beziehungen Persiens, im „Ausland“ 1864 Nr. 15 f. über die Länder im Nordwesten geliefert hat, entspringt der westliche Seitenarm des Tigris, der gleich von seinem Ursprunge an den Namen Tigris, *Didschle*, führt, ganz in der Nähe des Murad, des östlichen Quellflusses des Euphrat bei Kharput, nur ungefähr 1500—2000 Fuſz von diesem Flusse entfernt. Und wie im Süden das Quellgebiet des Murad, so grenzt im Westen das des Phrat ganz nahe an das Quellgebiet des Araxes; nur die verhältnismäſzig unbedeutende Höhe des Deveh Boyunu, ein etwa 3 Stunden breiter Bergrücken, bildet die Wasserscheide zwischen beiden Flüssen. Derselbe Binghöl, „das Gebirge der tausend Quellen“, eine langgezogene Höhe von 10,000 Fuſz, von dem die verschiedenen Zuflüsse des Euphrat und Murad herabkommen, entsendet nach Osten den mächtigen Strom Araxes, jezt *Aras* oder *Eras*. Auf der Wasserscheidhöhe des Murad und Araxes bei dem Kurdendorfe Koili liegen die Quellen des *Pasin*, des einen und zwar des bedeutenderen Quellflusses des Araxes, der schon an seiner Quelle häufig mit diesem Namen belegt wird und schon im Anfange seines Laufes an 50—60 Schritt breit ist. Auch der Kur, mit welchem sich der Araxes vereinigt, hat seine Quellen in dem Gebirge nordwärts von Erzerum, und der Pambapaſz, ein Ge-

birgszug der Pambakette, bildet die Wasserscheide zwischen dem Kur und dem Araxes. Der Name *Phischon* klingt an den *Phasis* der Alten an, für welchen schon *Reland* ihn gehalten, und *Chawila* an *Kolchis*, das bekante Goldland der Alten. Aber der *Φᾶσις ὁ Κόλχος Herod. IV, 37. 45* entspringt nicht in Armenien, sondern auf dem Kaukasus, daher hat man wol an den *Kur*, den *Cyrus* der Alten zu denken, welcher anfangs nordöstlich bis in die Nähe der Ostgrenze von Kolchis fliefzt und in Iberien sich nach Osten wendet, um in südöstlicher Richtung dem kaspischen Meere zuzufliefzen. Zu dem Laufe dieses Flusses an der östlichen Grenze von Kolchis herum würde הַסֹּבֵב אֵת כָּל־אֶרֶץ הַחֲוִילָה sehr gut passen; da סבב nicht notwendig rings umgeben bedeutet, sondern auch in verschiedenen Wendungen durchgehen oder halbkreisförmig umgeben (vgl. die *Lexx.*), und *Chawila* eine gröfzere Ausdehnung als das spätere *Kolchis* gehabt haben kann. Gegen diese Deutung läfzt sich nicht mit Grund geltend machen, dafz חוילה in allen übrigen Stellen eine Gegend des südlichen Arabiens sei. Gegen die Identificirung unsers *Chawila* mit dem *Chawila* der Joktaniden (10, 29. 25, 18. 1 Sam. 15, 7) oder der Cuschiten (10, 7. 1 Chr. 1, 9) spricht nicht allein der Artikel הַחֲוִילָה, durch den es von jenem unterschieden wird, sondern noch mehr die Beschreibung desselben als Land, wo man Gold, Bedolach und den Schohamstein findet, welche für das arabische Chawila weder nötig war, noch auf dasselbe pafzt, weil dieses diese Produkte nicht lieferte. Durch diese Charakteristik soll החוילה offenbar als ein von dem späteren חֲוִילָה verschiedenes, den Israeliten ganz unbekantes Land bezeichnet werden. — Was unter הַבְּדֹלַח zu verstehen ist ungewifz. Die Deutung „Perlen" bei *Saad.* und den spätern Rabbinen, für welche *Bochart* u. A. sich entschieden, entbehrt jeder sicheren Grundlage. Für die auf *Joseph. Ant. III, 1, 6. Aquil. Sym.* und *Theod.* sich stützende Erklärung *βδέλλα* oder *βδέλλιον*, *bdellium*, ein Pflanzenharz, welches nach *Dioscor. I, 71 al. 80 οἱ δὲ μάδελκον οἱ δὲ βολχὸν καλοῦσι*, nach *Plin. H. n. 12, 9 § 19 alii brochon appellant, alii malacham, alii maldacon,* spricht die Namensähnlichkeit, gegen sie aber, dafz *Plin.* dieses Gummi als *nigrum* und *hadrobolon, Diosc.* als *ὑποπέλιον* schwärzlich beschreibt, was nicht zu Num. 11, 7 pafzt, wo das Aussehen der *weifzen* Mannakörner mit dem Aussehen des בְּדֹלַח verglichen ist. Der Stein שֹׁהַם ist nach der Mehrzahl der alten Verss. warscheinlich der *Beryll*, den wol auch die LXX mit *ὁ λίθος ὁ πράσινος* der lauchgrüne Stein gemeint haben, da *Plin. H. n. 37, 5. 20* von den Beryllen diejenigen als *probatissimi* bezeichnet, *qui viriditatem puri maris imitantur;* nach Andern der *Onyx* oder *Sardonyx*, s. *Ges. thes. s. v.*[1] Der *Gihon* (גִּיחוֹן von גִּיחַ hervorbrechen) ist der *Araxes*, der von Westen nach Osten fliefzt

1) Beide Produkte liefern keinen Beweis dafür, dafz der Phischon in Indien zu suchen sei. Die Behauptung, dafz der Name בדלח indisch sei, ist ganz unbegründet, da weder *madâlaka* im Sanskrit nachzuweisen, noch von dem ihm vielleicht verwandten *madâra* erwiesen ist, dafz es ein Pflanzengummi bezeichne; vgl. *Lassen*, Ind. Althk. I S. 290 Not. Dazu komt, dafz *Plin. Bactriana* als das Land nent, *in qua Bdellium est nominatissimum*, obgleich er hinzufügt: *nascitur et in Arabia Indiaque et Media ac Babylone*, und *Isidor* (*Origg.* 17, 8) von dem aus Indien kommenden *Bdella* bemerkt: *sordida est et nigra et majori gleba*, was wieder nicht zu Num. 11, 7 pafzt. Auch der *Schoham*stein weist nicht notwendig auf Indien hin,

und mit dem *Cyrus* vereinigt ins kaspische Meer fällt. Der Name entspricht dem arab. جَيْحُون *Dschaihun,* den Araber und Perser von mehrern großen Flüssen brauchen. Das Land כּוּשׁ kann natürlich nicht das spätere Cusch = Aethiopien sein, sondern ist zu combiniren mit dem asiatischen *Κοσσαία*, das sich nach dem Kaukasus hin erstreckte und noch jezt im Munde der Juden (von Schirwan) diesen Namen führt (*Jos. Schwartz,* Das heil. Land S. 257). Wenn nun auch diese vier Ströme jezt nicht aus einem Quellstrome entspringen, wenn ihre Quellen sogar durch Gebirgszüge von einander geschieden sind, so reichen diese Umstände doch nicht hin, deshalb unsere Erzählung für eine Mythe zu erklären. Mit oder seit dem Verschwinden des Paradieses kann sich auch die Oertlichkeit jenes Teils der Erde so verändert haben, daß die Gegend nicht mehr sicher nachweisbar ist.[1] Mit Unrecht hat man darauf Gewicht gelegt, daß *Josephus* und nach ihm Kchv. und Byzantiner den Phischon vom Ganges oder Indus und den Gichon vom Nil deuten und schon die LXX zu Jer. 2, 18 שִׁחוֹר Nil durch *Γηών* wiedergeben. Denn diese Deutung ist nichts weiter als ein Versuch, die Lage des Paradieses nach den geographischen Kentnissen und Vorstellungen der Griechen im Mittelpunkte der Erde nachzuweisen, ohne allen exegetischen Wert, wie „Die der Beschreibung der Lage des Paradieses Gen. 2, 10—14 zu Grunde liegenden geographischen Anschauungen" von *E. Bertheau.* Gött. 1848.

V. 15 ff. Nach Bereitung des Gartens in Eden sezte Gott den Menschen in denselben, um ihn zu bebauen und zu bewahren. וַיַּנִּחֵהוּ er ließ ihn dort nieder drückt nicht blos die Versetzung dorthin aus, sondern zugleich, daß der Mensch dort ein Leben der Ruhe führen solte, aber nicht in Untätigkeit sondern in Ausrichtung des ihm angewiesenen Lebensberufes, der sehr verschieden war von der Mühseligkeit und Unruhe des Arbeitens und Schaffens, in die der Mensch durch die Sünde hineingerathen ist. Im Paradiese solte er den Garten bauen (עָבַד *colere*); denn das Erdreich ist darauf angelegt, vom Menschen gepflegt und gebaut zu werden, so daß die Pflanzen, selbst die Getraidearten, ohne menschliche Cultur ausarten und verwildern. Das Bebauen ist daher zugleich ein Bewahren (שָׁמַר) der Pflanzung Gottes nicht blos vor Beschädigung durch eine in die Schöpfung eindrin-

denn obgleich *Plin. l. c.* von den Beryllen sagt: *India eos gignit, raro alibi repertos,* so bemerkt er doch bald darauf: *in nostro orbe aliquando circa Pontum inveniri putantur.*

1) Daß die Continente unsers Erdkörpers seit Erschaffung des Menschengeschlechts sehr große Veränderungen erlitten haben, ist eine durch naturhistorische Tatsachen und uralte Völkersagen verbürgte Warheit, die von den namhaftesten Naturforschern anerkant wird. Vgl. *v. Hoff,* Gesch. der natürl. Veränderungen der Eroberfläche III S. 108 ff. und die Sammlung von Zeugnissen bei *Keerl,* Schöpfungsgesch. S. 758 ff. Nur wird man nicht alle diese Veränderungen von der Sindflut herleiten dürfen; manche mögen vorher, manche nachher erfolgt sein, ohne daß sie, wie die Katastrophe, durch welche das todte Meer entstand, in der Weltgeschichte verzeichnet stehen. Noch weniger darf man in dem 11, 1 ff. vgl. mit 10, 25 erwähnten Ereignisse der Sprachenteilung und Völkertrennung mit *Fr. Fabri,* Die Entst. des Heidenthums 1859, und *Keerl* a. a. O. eine Erdrevolution oder einen geogonischen Proceß suchen wollen, durch welchen die Continente der alten Welt zerteilt und zu ihrer gegenwärtigen Physiognomie gestaltet worden seien.

gende oder in derselben bereits vorhandene Macht des Argen, sondern auch vor Verwilderung durch natürliche Ausartung der Gewächse. Da die Natur für den Menschen geschaffen ist, so hat er auch die Aufgabe sie durch Bearbeitung zu veredeln, sie nicht blos sich dienstbar zu machen, sondern auch sie in den Bereich des Geistes hereinzuziehen und ihre Verklärung zu fördern. Dies gilt nicht blos von dem aufzerparadiesischen Erdboden, es gilt auch von dem Garten in Eden, welcher zwar der vollkommenste Teil der irdischen Schöpfung war, aber doch auch noch entwicklungsfähig und dazu dem Menschen angewiesen, dafz derselbe ihn durch seine Pflege zu einem durchsichtigen Spiegel der Herrlichkeit des Schöpfers mache. — Zugleich aber solte der Mensch hier seine geistige Entwicklung beginnen. Dazu hatte Gott in der Mitte des Gartens zwei Bäume gepflanzt; den einen zur Bildung seines Geistes durch Uebung im Gehorsam gegen Gottes Wort, den andern zur Verklärung seiner irdischen Natur in das geistige Wesen des ewigen Lebens. Ihre Namen führen diese Bäume nach ihrer Bestimmung für die Menschen, nach der Wirkung, welche der Genufz ihrer Frucht auf das menschliche Leben und seine Entwicklung zu äufzern bestimt war. Die Frucht vom Baume des Lebens verlieh die Kraft zu ewigem, unsterblichem Leben, und der Baum der Erkentnis war dazu gepflanzt, die Menschen zur Erkentnis von Gut und Böse zu führen. Das Erkennen von Gutem und Bösem ist kein bloses Erfahren von Gut und Schlimm, sondern ein sittliches Moment in der geistigen Entwicklung, durch welche der nach Gottes Bilde geschaffene Mensch zur Ausbildung seiner gottesbildlichen Anlage gelangen soll. Denn nicht wissen was gut und böse bezeichnet den unmündigen Kindheitszustand Deut. 1, 39 oder alterschwache Stumpfheit 2 Sam. 19, 36, während das Unterscheiden von Gutem und Bösem als Gabe eines Königs 1 Kg. 3, 9 und als Weisheit der Engel 2 Sam. 14, 17 gepriesen, und im höchsten Sinne Gott selbst zugeschrieben wird 3, 5. 22. Warum verbot denn Gott dem Menschen vom Baume der Erkentnis des Guten und Bösen zu essen mit der Drohung, dafz er, sobald er davon esse, ganz gewifz sterben werde (der *infin. abs.* מוֹת vor dem *verb. fin.* verstärkend, s. *Ew.* §. 312[a])? Sollen wir den Baum für einen Giftbaum halten, seiner Frucht eine tödtliche, Tod wirkende Kraft beilegen? Zu einer solchen die ethische Natur der Sünde verkennenden Annahme berechtigt weder der Gegensatz, das 3, 22 vom Baume des Lebens Bemerkte, noch die Tatsache, dafz das Essen von der verbotenen Frucht den Menschen zum Tode gereichte. Auch die Kraft vom Baume des Lebens dürfen wir nicht in der physischen Beschaffenheit seiner Frucht suchen. Keine irdische Frucht besizt die Kraft, das Leben, zu dessen Erhaltung sie dient, unsterblich zu machen. Das Leben wurzelt nicht in der Leiblichkeit des Menschen, sondern hat wie Ursprung so auch Bestand und Dauer in der geistigen Natur. Durch Zerstörung des Leibes kann es zwar ertödtet, aber nicht durch Erhaltung und Pflege des Leibes zu ewiger Dauer, zu Unsterblichkeit erhoben werden. Dies gilt nicht nur von dem Menschen nach dem Sündenfalle, sondern auch von seiner ursprünglichen gottgeschaffenen Natur. Der aus irdischem Stoffe gebildete Leib konte als solcher nicht unsterblich sein; er mufzte entweder wieder zu

Erde werden, in Staub zerfallen, oder durch den Geist in das unsterbliche Wesen der Seele verklärt werden. Die Kraft zur Verklärung der Leiblichkeit in Unsterblichkeit ist geistiger Art. Sie konte dem irdischen Baume oder seiner Frucht nur durch Gottes Wort, durch eine besondere Wirkung des göttlichen Geistes verliehen werden, durch eine Wirkung, die wir uns nicht anders als sacramentaler Art vorstellen können, wodurch irdische Elemente zu Gefäſzen und Trägern überirdischer Kräfte geheiligt werden. Solche sacramentliche Natur und Bedeutung hatte Gott den beiden Bäumen inmitten des Gartens beigelegt, daſz ihre Früchte übersinnliche, geistige und geistliche, Wirkungen auf die Natur des ersten Menschenpaares ausüben konten und solten. Wie der Baum des Lebens demselben die Kraft zur Verklärung in das ewige Leben geben solte, so solte der Baum der Erkentnis die Menschen zur Erkentnis des Guten und Bösen führen, und zwar nach göttlicher Absicht durch Nichtessen seiner Frucht, indem sie nicht allein an der Schranke, welche das Verbot ihnen sezte, zwischen dem was dem göttlichen Willen entspricht und was demselben widerspricht unterscheiden lernen, sondern auch durch Befolgung des Verbots das dem göttlichen Willen Entgegengesezte als zu meidendes Böses erkennen und durch freiwillige Vermeidung des Bösen die ihnen anerschaffene Wahlfreiheit zur actuellen Freiheit der selbstbewuſzten Entscheidung für das Gute ausbilden solten. Durch Gehorsam gegen den göttlichen Willen würden sie zu einer Gott ähnlichen d. h. der Gottesbildlichkeit ihrer Person entsprechenden Erkentnis des Guten und Bösen sich entwickelt haben; sie würden das Böse in dem ihnen nahenden Versucher erkant aber nicht in sich aufgenommen, sondern durch den Widerstand gegen dasselbe das Gute zu ihrem mit Bewuſztsein und freier Willensentscheidung erfaſzten Eigentum gemacht haben und auf diesem Wege durch die rechte Selbstentscheidung zur waren Freiheit fortgeschritten sein. Da sie aber diesen gottgewolten Weg nicht einhielten, sondern wider Gottes Gebot von der verbotenen Frucht aſzen, so erwies diese Frucht ihre von Gott ihr mitgeteilte Kraft an ihnen in der Weise, daſz sie aus eigner Erfahrung den Unterschied von Gutem und Bösem kennen lernten und durch Aufnahme des Bösen in ihre Seele dem gedrohten Tode anheimfielen. So brachte der Baum, der ihnen nach göttlicher Ordnung zur waren Freiheit verhelfen solte, durch ihre Schuld ihnen nur die Scheinfreiheit der Sünde und mit derselben den Tod, ohne daſz eine dämonische Macht des Verderbens in ihn hineingebant oder ein lebenzerstörendes, tödtliches Gift in seiner Frucht verborgen war.

V. 18—25. **Die Erschaffung des Weibes.** Wie 1, 26 f. die Menschenschöpfung durch einen göttlichen Rathschluſz eingeleitet wird, so hier die Erschaffung des Weibes durch den Ausspruch Gottes: Es ist nicht gut, daſz der Mensch allein sei, ich will ihm machen עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ „eine Hilfe seines Gleichen, d. h. ein mithelfendes Wesen, in welchem er, wenn er es sich gegenüber hat, sich selbst wiedererkent“ (*Del.*). Einer solchen Hilfe bedurfte der Mensch zur Erfüllung seines Berufes, nicht blos zur Fortpflanzung und Mehrung seines Geschlechts sondern auch zur Bebauung und Beherschung der Erde. Dies auszudrücken ist das allgemeine Wort עזר כנגדו

gewählt, in welchem gar keine Beziehung auf das sexuelle Verhältnis liegt. Um dieses Bedürfnis zu wecken brachte Gott die gröfzeren Landthiere und die Vögel „zu dem Menschen, um zu sehen, wie er sie (לוֹ eig. jedes einzelne) nennen würde, und wie der Mensch jedes lebende Wesen nennen würde, solte sein Name sein.“ Im lezten Satze v. 19 ist כֹּל absolut voraufgestelt, dem Sinne nach aber zu לוֹ oder vielmehr zu dem mit לוֹ in Apposition stehenden נֶפֶשׁ חַיָּה gehörend. Der Zeit nach fällt dieses Factum in den sechsten Schöpfungstag, an welchem nach 1,27 Mann und Weib geschaffen worden — eine Angabe, der nichts Triftiges entgegensteht, da weder das Vorführen der Thiere vor Adam, um zu sehen, wie er sie nennete, viel Zeit erforderte, denn man hat dabei doch nur an die Thiere des Paradieses zu denken, noch auch der tiefe Schlaf, den Gott hernach auf ihn fallen liefz, lange zu dauern brauchte, bis Gott das Weib aus seiner Rippe gebildet hatte. In 1,27 ist die Schöpfung von Mann und Weib zusammengefafzt, hier ist die Aufeinanderfolge angegeben, weil die Erschaffung des Weibes schon ein zeitliches Moment in der mit Adams Erschaffung anhebenden Geschichte des Menschengeschlechts bildet. Der Umstand aber, dafz v. 19 die Bildung der Thiere des Feldes und der Vögel durch das *imperf. c.* ו *consec.* an die Erschaffung Adams angereiht ist, begründet keinen Widerspruch gegen die c. 1 berichtete Reihenfolge der Schöpfungen. Die Anreihung erklärt sich daraus, dafz der Erzähler, im Begriffe das Verhältnis des Menschen zu den Thieren darzulegen, in der einfachen Weise altsemitischer Geschichtschreibung auf die Schöpfung derselben zurückgeht und diese voranstelt, statt sie dem Hauptgedanken unterzuordnen, so dafz die Worte in unsere Denk- und Sprechweise übertragen nur den Gedanken ausdrücken: Gott brachte die Thiere, die er gebildet hatte, zu Adam.[1] Uebrigens ist auch hier nicht von der Schöpfung sämtlicher Thiere die Rede, sondern nur von חַיַּת הַשָּׂדֶה den auf dem Felde lebenden Thieren (Wild und zahmem Vieh) und den Vögeln des Himmels, also den Thieren, die gleich dem Menschen aus der Erde gebildet und dadurch in näherer Beziehung zu ihm stehen als die Wasserthiere und die Reptilien. Denn Gott führte Adam die Thiere zu, um ihm die zu seinem Dienste geordneten Geschöpfe zu zeigen, damit er sähe, wie er sie nennete. Das Nennen oder Namengeben hat das Erkennen zur Voraussetzung. Adam soll die Geschöpfe kennen lernen, seiner Stellung zu ihnen sich bewufzt werden und durch Benennung derselben sich als ihren Herrn betätigen. Gott befiehlt ihm nicht das Namengeben, sondern gibt ihm durch Zuführung der

1) Einen evidenten Beleg für diese Art zu erzählen liefert 1 Kg. 7, 13, wo vorher c. 6 der Bau des Tempels und seine Vollendung mehrmals, zuletzt mit Angabe des Jahres und Monats berichtet (6, 9. 14. 37 f.), darauf noch der 13 J. dauernde Bau des königlichen Palastes erzählt und dann fortgefahren wird: וַיִּשְׁלַח וגו׳ und der König Salomo schickte und holte Hiram von Tyrus . . . und er kam (וַיָּבוֹא) zum Könige S. und machte (וַיַּעַשׂ) all sein Werk und bildete (וַיָּצַר) die beiden Säulen u. s. f. — Wollte man hier die *praeter. hist. c.* ו *consec.* von der Zeitfolge verstehen, so würde Salomo erst 13 J. nach Beendigung des Tempelbaues den tyrischen Künstler haben kommen und von ihm die Säulen der Tempelhalle und alle Tempelgeräthe anfertigen lassen. Auch hier drückt der Erzähler nur in semitischer Weise den Gedanken aus: Und Hiram, den Salomo von Tyrus geholt hatte, fertigte die Tempelgeräthe u. s. w. — Aehnliche Fälle s. Num. 32, 39 ff. Jud. 2, 6 u. a.

Thiere nur Anlaſz und Gelegenheit zur Entwicklung seiner geistigen Anlage, welche seine Ueberlegenheit über die Thierwelt begründet. „Der Mensch sieht die Thiere, faſzt Gedanken dessen was sie sind und erscheinen, und diese Gedanken, an sich schon innere Worte, werden unwillkürlich zu lautbaren Namen, die er den Thieren zuruft und durch die er die unpersönliche Creatur zu sich, dem persönlichen Wesen, in die erste geistige Beziehung sezt“ (*Del.*). Die Sprache ist ja nach der geistvollen Entwicklung *W. v. Humboldts* „das Organ des innern Seins, dies Sein selbst, wie es nach und nach zur innern Erkentnis und Aeuſzerung gelangt“ (Ueber d. Verschiedenheit des menschl. Sprachbaues S. 18), nur das in articulirte Laute d. h. Worte gefaſzte Denken. Die Gedanken aber, welche Adam über die Thiere faſzte und in den ihnen gegebenen Namen in Worten aussprach, dürfen wir uns auch nicht als Produkte der Reflexion vorstellen, oder der Abstraction von nur äuſzerlichen, in die Sinne fallenden Eigentümlichkeiten der Thiere, sondern das Erkennen war ein die Natur der Thiere in unmittelbarem geistigen Einblicke erfassendes Erkennen, welches tiefer geht als unser durch reflectirendes und abstrahirendes Denken vermitteltes Erkennen. Das Benennen der Thiere führt daher zu dem Ergebnisse, daſz er לְאָדָם d. i. für einen Menschen nicht fand eine entsprechende Hilfe. Diese Gehilfin hatte Gott beschlossen dem Menschen von seiner eigenen Natur zu schaffen und nach Weckung des Bedürfnisses nach derselben sofort ihm zu geben. Vor Erschaffung des Weibes haben wir uns den Menschen (Adam) „weder als Mann zu denken, in dem Sinne einer bereits vollkommen ausgebildeten geschlechtlichen Einseitigkeit nämlich, noch auch als Androgyn, in wiefern nämlich beide Geschlechter als solche in diesem einzigen ersterschaffenen Individuum vereinigt gewesen wären, sondern er ist nur der um der Zukunft willen mit vorwiegender Disposition zum Manne geschaffene Mensch, er ist Mann der blosen Potenz nach, aus welcher Potenz er in demselben Augenblicke heraustritt, in welchem das Weib ihm gegenübersteht, wo dann die blose *potentia* in actuellen Gegensatz tritt“ (*Ziegl.* S. 20 f.). Da lieſz Gott einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen v. 21. תַּרְדֵּמָה ein tiefer Schlaf, in welchem das Bewuſztsein der Auſzenwelt und des eigenen Lebens ganz entschwindet. Der Schlaf an und für sich ist mit der gottgeschaffenen menschlichen Natur geordnet und für den Menschen als Geschöpf der Erde eben so notwendig, als für die gesamte irdische Natur der Wechsel von Tag und Nacht. Aber dieser Tiefschlaf ist verschieden von dem natürlichen Schlafe und Gott lieſz ihn am Tage auf den Menschen fallen, um aus ihm das Weib für ihn zu schaffen. „Alles woraus ein Neues werden soll, versinkt zuvor in solchen tiefen Schlaf“ (*Ziegl.*). Daſz das Weib von dem Manne genommen wird, haben wir uns nicht so vorzustellen, als wäre dasselbe in ihm bereits beschlossen gewesen, sondern als ein völlig Neues, das Gott aus einer Rippe des Menschen erschaft. צֵלָע bed. die Seite und als Teil des menschlichen Körpers die Rippe, nicht „ein ablösbares Körperstück.“ Die Richtigkeit jener von allen alten Verss. ausgedrückten Bedeutung ergibt sich aus den Worten: „Gott nahm eine von seinen צלעות“, wonach der Mensch mehrere oder viele צלעות hat. „Und schloſz Fleisch an ihre Stätte“ d. h. schloſz die entstandene Lücke

zu durch Fleisch, das er an ihre Stelle tat. Nicht aus Staub vom Erdreiche wird das Weib geschaffen, sondern aus einer Rippe Adams, weil es zu unzertrennlicher Lebens-Einheit und Gemeinschaft mit dem Manne bestimt ist und in der Art und Weise seiner Erschaffung der reale Grund für die sittliche Ordnung der Ehe gelegt werden solte. Wie die sittliche Idee der Einheit des Menschengeschlechts erforderte, dafz der Mensch nicht als Gattung oder Mehrheit erschaffen wurde,[1] so forderte die sittliche Stellung der beiden die Einheit des Geschlechts begründenden Personen zu einander, dafz zuerst der Mann und dann von seinem Gebein das zur Gehilfin für ihn bestimte Weib gebildet wurde. Hiedurch wurde so die Priorität und Superiorität des Mannes über das Weib, wie die Abhängigkeit des Weibes vom Manne und ihre Zugehörigkeit zu ihm als göttliche Ordnung schöpferisch begründet. In dieser Gottesordnung wurzelt das Geheimnis jener zärtlichen Liebe, mit welcher der Mann das Weib als sich selber liebt und in welcher die Ehe zu einem Abbilde der Liebes- und Lebensgemeinschaft des Herrn mit seiner Gemeinde wird Eph. 6,32. Solte noch der Umstand, dafz das Weib aus einer Rippe, nicht aus einem andern Teile des Mannes gebildet worden, bedeutsam sein, so möchte hierin nur liegen, dafz das Weib dem Manne als Gehilfin zur Seite stehen soll, nicht aber eine Beziehung auf die eheliche Liebe als im Herzen begründet, da der Text die Rippe nicht als eine dem Herzen zunächst befindliche bezeichnet. Auch darin, dafz Gott die Stelle der ausgeschiedenen Rippe mit Fleisch schliefzt, liegt kein Hinweis auf die Gegend des fleischigen Bauches und kein Anknüpfungspunkt für die wunderliche, um nicht zu sagen fleischliche Vorstellung, dafz Gott an der Stelle des ausgeschiedenen Teils die *κοιλία* d. h. „die Geschlechtsteile" des Mannes gebildet habe.[2] Zu beach-

1) Die Abstammung der gesamten Menschheit von einem Paare ist eine Tatsache, welche die Naturwissenschaft nicht beweisen kann, sondern nur die Einheit des Menschengeschlechts, obwol auch diese von manchen Naturforschern bezweifelt und geleugnet wird; aber ohne dafz anthropologische Tatsachen dazu berechtigen. Denn jede gründliche Untersuchung führt zu dem Resultate, welches *Th. Waitz* im 1 Bde. seiner Anthropologie der Naturvölker 1859 gewonnen hat, dafz nicht nur in naturhistorischer Beziehung der Annahme der Arteneinheit des Menschengeschlechts keine Tatsache entgegenstehe, vielmehr diese Annahme mit geringeren Schwierigkeiten verbunden sei, als die entgegengesezte der Artenverschiedenheit, sondern auch in geistiger Rücksicht keine specifischen Verschiedenheiten innerhalb des Menschengeschlechts bestehen. Damit vergl. *A. Wagner*, Gesch. der Urwelt Th. 2. Abschn. 1. der 2. Aufl. v. J. 1857 f. u. *F. W. Schultz*, Schöpfungsgesch. S. 417 ff., sowie die bündige Zusammenfassung der für die Einheit sprechenden Momente bei *Delitzsch*, Genes. S. 290: „Dafz die Menschenraçen nicht Species Eines Genus, sondern Varietäten Einer Species sind, dafür zeugt die Congruenz der physiologischen und pathologischen Erscheinungen bei allen Menschen, der gleiche anatomische Bau, die gleichen geistigen Grundkräfte und Grundzüge, die gleiche Grenze der Lebensdauer, die gleiche Normaltemperatur des Körpers und die gleiche mittlere Pulsfrequenz, die gleiche Dauer der Schwangerschaft, die gleiche Periodicität der Katamenien, die unbeschränkt fruchtbare Vermischung aller Menschenraçen untereinander."

2) Noch verwunderlicher ist es, wenn *Hofmann* (Weissag. und Erfüll. I S. 66 vgl. Schriftbew. I S. 406) u. A. nach ihm diese Vorstellung durch 1 Cor. 6, 13 begründen wollen, als ob die *κοιλία* von welcher der Apostel sagt: *τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει*, die Geschlechtsteile bezeichnete!

[illegible] Stof maa [illegible] ogs. [illegible] at have [illegible]
[illegible] ikke om nogen Sjælens Skabelse. Kun [illegible]
[illegible] Sjæl. [illegible] og Sjæl [illegible]

ten ist noch בָּנָה von der Bildung des Weibes. Aus der Rippe des Menschen *baut* Gott die, durch welche das Menschengeschlecht vom Manne *erbaut* werden soll 16,2. 30,3. — V. 23f. Was Gott mit dieser Art der Schöpfung des Weibes bezweckte, das erkante Adam sofort bei seinem Erwachen, als das Weib ihm von Gott zugeführt ward. Ohne daſz Gott es ihm offenbarte, erblickte er in dem Weibe Bein und Fleisch von seinem Gebein und Fleische. Die Worte: „dieses ist doch (הַפַּעַם eig. dies Mal) Gebein von meinem Gebeine“ u. s. w. sind Ausdruck freudigen Staunens über die ihm entsprechende Gehilfin, deren Verhältnis zu sich Adam in die Worte faſzt: „diese soll Männin heiſzen, denn vom Manne ist diese genommen.“ אִשָּׁה *Luth.* treffend: Männin vom Manne, wie das altlat. *vira* von *vir*. Ueber לֻקְחָה mit flüchtigem *ŏ* und weggefallenem Dagesch vgl. *Gesen.* §. 10, 2. *Ew.* §. 41[c]. Die folgenden Worte: „darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und sie werden zu einem Fleische“ gehören nicht mehr zur Rede Adams, schon wegen des עַל־כֵּן, welches in der Genesis mit Ausnahme von 20,6. 42,21 überall Bemerkungen des Erzählers teils archäologischen, teils geschichtlich bedeutsamen Inhalts einführt, noch mehr deshalb, weil Adam, wenn er auch im Anblicke des Weibes das Mysterium der Ehe erkant und divinatorisch ausgesprochen haben solte, doch nicht füglich schon von Vater und Mutter weissagend reden konte. Es sind Worte Mose's, welcher die in der berichteten Tatsache liegende Warheit als göttlich beabsichtigtes Resultat ausspricht, um die Ehe als die tiefste geistleibliche Einheit von Mann und Weib, und zugleich die Monogamie als die gottgeordnete Form der Lebensgemeinschaft von Mann und Weib dem Volke Israel vor Augen zu stellen. Als Ausspruch Mose's aber sind die Worte Ausfluſz göttlicher Offenbarung und konten daher von Christo Matth. 19,5 als Wort Gottes angeführt werden. Durch das Vater- und Mutterverlassen, das übrigens nicht nur vom Manne gilt, sondern auch vom Weibe, das sofort beim Eintreten in die Ehe Vater und Mutter verläſzt, wird die eheliche Gemeinschaft als eine geistige Einheit, als Liebesgemeinschaft der Herzen dargestelt, die sich in der leiblichen Vereinigung vollendet. Diese Vereinigung ist von ganz anderer Art als das Einheitsband, welches die Kinder mit ihren Eltern verbindet; aus diesem Grunde streitet eheliche Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern mit der göttlichen Ordnung. Die Ehe selbst ist troz dem, daſz sie Verlassen von Vater und Mutter fordert, eine heilige Gottesordnung, darum auch Ehelosigkeit kein höherer oder heiligerer Stand; und das Geschlechtsverhältnis für den reinen, sündlosen Menschen ein reines und heiliges Verhältnis. Dies lehrt v. 25: „der Mensch und sein Weib waren nackt (עֲרוּמִּים mit dagessirtem מ ist eine kürzere Form für עֵירֻמִּים 3,7 von עוּר entblöſzen) und schämten sich nicht.“ Ihre Leiber waren durch den Geist geheiligt, der sie beseelte. Scham trat erst ein mit der Sünde, welche das normale Verhältnis des Geistes zum Leibe aufhob, wider die Seele streitende Triebe und Lüste erzeugte und die heilige Gottesordnung in Sinnenreiz und Fleischeslust verkehrte.

## Cap. III. Der Sündenfall.

Der zum Herrn der Erde und ihrer Geschöpfe bestimte Mensch war mit Allem ausgerüstet, was er zur gottgewolten Entwicklung seiner Natur und zur Erfüllung seiner Lebensbestimmung bedurfte. An den Früchten der Bäume des Gartens hatte er die Nahrung zur Erhaltung seines Lebens, an der Bebauung und Hütung des Gartens das Arbeitsfeld für Uebung seiner Lebenskräfte, an der ihn umgebenden Thier- und Pflanzenwelt ein weites Reich für Entfaltung seiner intellectuellen Fähigkeiten, an dem Baume der Erkentnis ein positives Gesetz für die Ausbildung seiner geistig sittlichen Anlagen, an dem ihm zugesellten Weibe die seiner Natur entsprechende Gehilfin und Genossin seines Berufs. In dieser Stellung konte er seine leibliche und geistige Natur dem göttlichen Willen gemäfz entwikkeln. Da trat aus der Thierwelt der Versucher an ihn heran, und er liefz sich von ihm zur Uebertretung des göttlichen Gebotes verführen. Als Verführer wird die Schlange genant. Dafz aber nicht die Schlange als kluges und listiges Thier der eigentliche Verführer ist, sondern das Thier nur als Werkzeug dem bösen Geiste dient, welcher im weiteren Verlaufe der Menschengeschichte als Satan הַשָּׂטָן d. i. der Widersacher, als Teufel ὁ διάβολος d. i. der Verleumder, Verkläger hervortritt, das kann für den nicht zweifelhaft bleiben, welcher diese Erzählung im Zusammenhange mit der voraufgehenden Geschichte der Schöpfung aufmerksam liest und dabei nicht übersieht, dafz der Mensch schon dadurch, dafz er nach dem Bilde Gottes geschaffen und mit der Herschaft über alle Geschöpfe der Erde belehnt worden, noch mehr aber dadurch, dafz Gott ihm seinen Lebensathem einhauchte, und er unter allen Thieren keine entsprechende Gehilfin fand, als weit über alle Thiere erhaben hingestelt war, und diese Erhabenheit in der Sprache bekundete, mit der er den Thieren Namen gab, was diese als sprachlose Wesen nicht vermögen. Wenn also hier die Schlange redend auftritt und so redet, als wäre sie mit den Gedanken Gottes betraut, so kann dieses Reden nicht aus der Schlange selbst kommen, sondern nur von einem höheren Geiste, der sich der Schlange bemächtigt hat, um die Menschen zu verführen.[1] Diese Erkentnis ist zwar in den kanon. Büchern des A. T. nirgends als klar bestimter Lehrsatz ausgesprochen, aus demselben pädagogischen Grunde, aus welchem Mose unsere Erzählung einfach wiedergibt, wie sie überliefert war, d. h. in der Objectivität der äufzeren, warnehmbaren Erscheinung, ohne über die dem Erscheinenden zu Grunde lie-

---

1) Demnach ist dem Sündenfalle der Menschen schon ein Abfall in der höhern Geisterwelt von Gott vorausgegangen, welcher 2 Petr. 2, 4 und Judä 6 deutlich gelehrt, aufzerdem aber in Allem, was die Schrift A. und N. Testaments über den Satan aussagt, vorausgesezt wird. Dieser Vorgang in der Geisterwelt nötigt aber weder dazu den Fall Satans vor das Sechstagewerk der Schöpfung zu setzen, noch zu der Annahme, dafz die Schöpfungstage lange Schöpfungsperioden seien. Denn wie die Menschen nicht lange in der Gemeinschaft mit Gott verharrten, so konte auch der zum Satan gewordene Engelfürst bald nach seiner Erschaffung sich wider Gott empören und nicht nur eine Schar von Engeln in seinen Abfall und Fall hineinziehen, sondern auch alsbald die nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen zum Mifzbrauch der ihnen anerschaffenen Freiheit durch Uebertretung des göttlichen Gebotes verführen.

gende Ursächlichkeit zu reflectiren, weniger um dem Hange seiner Zeitgenossen zu heidnischem Aberglauben und heidnischem Verkehre mit dem Reiche der Dämonen entgegenzuwirken, als vielmehr um der Neigung, die Schuld der Sünde vom Menschen auf den verführenden bösen Geist zu wälzen und die Sünde zu einem Vergehen aus Schwachheit abzuschwächen, keinen Vorschub zu leisten. Wol aber finden wir diese Erkentnis im B. der Weish. 2,24 deutlich ausgesprochen und nicht nur in den rabbinischen Schriften allgemein verbreitet, in welchen auf Grund unsers Berichtes das Haupt der bösen Geister die alte Schlange (נחש הקדמוני) oder die Schlange heißt (s. die Stellen im *Eisenmengers* Entdeckt. Judenth. I S. 822), sondern auch schon frühzeitig in den Parsismus übergegangen, vgl. *Hengstenberg*, Christol. I S. 7 f. der 2. Aufl. Diese Lehre wird auch von Christo und den Aposteln als Warheit bezeugt (Joh. 8, 44. 2 Cor. 11, 3 und 14. Röm. 16, 20. Apok. 12, 9. 20, 2) und durch die Versuchung unsers Herrn tatsächlich bestätigt. Die Versuchung Christi ist das Gegenbild der Versuchung Adams. Christus wird vom Teufel versucht nicht nur wie Adam, sondern auch weil Adam von demselben versucht worden und in der Versuchung unterlegen war, um durch Ueberwindung des Versuchers dem Teufel die Herschaft über das Menschengeschlecht zu entreißen, welche derselbe durch seinen Sieg über das erste Menschenpaar gewonnen hatte. Christo trat der Versucher unverhült entgegen, den ersten Menschen in verhülter Gestalt. Die Schlange (הַנָּחָשׁ) ist weder blos symbolische Bezeichnung des Satans, noch eine Scheingestalt, welche der Teufel angenommen hatte, sondern eine wirkliche Schlange, welche der Satan zum Werkzeuge seiner Versuchung mißbrauchte, wie aus v. 1 und 14 unzweideutig erhelt. Die Möglichkeit eines solchen Mißbrauches oder der Bewältigung eines Thieres durch den bösen Geist für seine Zwecke ist nicht blos aus der Uebermacht des Geistes über die Natur zu erklären, sondern auch aus dem durch die Schöpfung zwischen Himmel und Erde begründeten Zusammenhange und speciell aus der Stellung, welche der Schöpfer den Geistern des Himmels zu den irdischen Creaturen von Anfang an zugewiesen hat, über deren Umfang, Macht und Grenzen sich nicht *a priori*, sondern nur nach den Andeutungen, welche die Schrift darüber gibt, urteilen läßt, so daß kein vernünftiger Grund, die Möglichkeit einer solchen Einwirkung zu bezweifeln, vorhanden ist. Auch der Satan ist troz seines beharrlichen Widerstrebens wider Gott doch eine Creatur Gottes und war als guter Geist erschaffen, hat aber in hoffärtiger Selbstüberhebung seine in der Natur der höhern Geister begründete Willensfreiheit zur Auflehnung gegen Gott mißbraucht, und kann daher auch seiner Abhängigkeit von Gott sich nicht ganz entziehen. Aus dieser Abhängigkeit ist es vielleicht zu erklären, daß er nicht als ein Engel des Lichts verkleidet (2 Cor. 11, 14) die ersten Menschen zum Ungehorsam gegen Gott verführte, sondern nur ein Thier zum Werkzeuge seiner Bosheit wählen konte. Die Versuchung unserer Stammeltern ist nämlich von Gott geordnet, weil die Prüfung für ihre geistige Entwicklung und Selbstentscheidung notwendig war. Aber weil Gott nicht die Verführung zur Sünde wolte, so hat er die Versuchung dem Satan nur in einer solchen Weise gestattet, die nicht über menschliches Vermögen ging, so

dafz die Versuchten dem Verführer hätten widerstehen können. Wenn der Verführer ihnen nicht in der Gestalt eines himmlischen, gottähnlichen Wesens, sondern in der Gestalt einer nicht nur Gott, sondern auch ihnen tief untergeordneten Creatur erschien, so hatten sie keine Entschuldigung, falls sie sich von einem Thiere zur Uebertretung des göttlichen Gebots verleiten liefzen. Denn über die Thiere solten sie herschen und nicht von denselben sich bestimmen und beherschen lassen. Dazu konte ihnen kaum verborgen bleiben, dafz in der Schlange ein böser Geist ihnen nahe. Darauf mufzte sie schon das Sprechen der Schlange führen, da Adam ja die Natur der Thiere kennen gelernt und unter denselben kein ihm entsprechendes Wesen, also auch kein mit Vernunft und Sprache begabtes Geschöpf gefunden hatte. Und der Inhalt der Rede mufzte ihnen auch klar machen, dafz der aus der Schlange redende Geist kein guter, sondern ein böser, gottfeindlicher Geist sei. So waren sie vollends ohne Entschuldigung, wenn sie dieser Rede Gehör gaben.

V. 1—8. „Die Schlange war listiger als alles Gethier des Feldes, das Jehova Gott gemacht hatte." Hiemit wird die Schlange nicht nur als ein Thier, sondern auch als ein Geschöpf Gottes bezeichnet, das gut war, wie alle Creatur Gottes. Klugheit ist eine natürliche Eigenschaft der Schlange Matth. 10, 16, um deretwillen der Böse sie zu seinem Werkzeuge wählte. Dennoch wird ihr das Prädicat עָרוּם hier nicht im guten Sinne von φρόνιμος (LXX) *prudens*, sondern im schlimmen von πανοῦργος, *callidus* beigelegt. Denn ihre Klugheit tritt als List des Versuchers zum Bösen schon darin hervor, dafz sie sich an das schwächere Weib wendet; und Arglist bekundet ihre Rede: אַף כִּי וגו׳ „hat Gott sogar gesagt: ihr solt nicht essen von allen Bäumen des Gartens?" אַף כִּי ist Ausdruck fragender Verwunderung wie 1 Sam. 23, 3. 2 S. 4, 11: ists sogar so dafz Gott euch das Essen von allen B. des G. verboten hat? Die Worte לֹא תֹאכְלוּ וגו׳ können zwar so verstanden werden: ihr solt nicht von jedem Baume des G. essen, aber der Context, namentlich das אַף כִּי fordert, sie in dem Sinne: „ihr solt von keinem B. des G. essen," zu nehmen. Die Schlange nent Gott nur אֱלֹהִים, eben so das Weib. In diesem allgemeinern, unbestimten Gottesnamen tritt die Persönlichkeit des lebendigen Gottes zurück. Um seinen Zweck zu erreichen, mufz der Versucher den persönlichen, lebendigen Gott in ein allgemeines *numen divinum* zu verwandeln suchen, und das göttliche Verbot übertreiben, um teils Mifztrauen gegen Gott teils Zweifel an der Warheit seines Wortes in der Seele des Weibes zu erregen. Und sein Wort fand Gehör. Statt sich von ihm abzuwenden, antwortete das Weib v. 2 f.: „Von der Frucht der Bäume des Gartens dürfen wir essen, aber von der Frucht des Baumes, der inmitten des Gartens, hat Gott gesagt: ihr solt nicht davon essen und sie nicht berühren, auf dafz ihr nicht sterbet." Sie kent also das göttliche Verbot, ist sich seiner vollen Bedeutung klar bewufzt, aber sezt hinzu: „und sie nicht berühren," und läfzt durch diese Uebertreibung durchblicken, dafz auch ihr das Verbot zu strenge erscheint, dafz folglich ihre Liebe und ihr Vertrauen zu Gott schon wankend geworden. Das ist der Anfang ihres Falles. „Denn der Zweifel ist der Vater der Sünde und die Skepsis die Mutter aller Uebertretung; ein Vater und eine Mutter, von

denen auch alle unsere jetzige Erkentnis ihren mit der Sünde gemeinsamen Ursprung hat" (*Ziegl.* S. 34). Vom Zweifel schreitet der Versucher zu dreister Leugnung der Warheit der göttlichen Drohung und zu boshafter Verdächtigung der göttlichen Liebe fort v. 4f.: „Ihr werdet mit nichten sterben." לֹא steht vor dem *infin. absol.* wie Ps. 49, 8. Am. 9, 8; denn der Sinn ist nicht: *sterben* werdet ihr nicht, sondern: ihr werdet *gewiſz nicht* sterben. „Sondern (כִּי zur Begründung eines verneinenden Satzes) Gott weiſz, daſz am Tage eures Essens von ihm da werden geöffnet werden (וְנִפְקְחוּ *perf. c.* ו *consec.* s. *Gesen.* §. 126. Anm. 1.) eure Augen und ihr werdet sein wie Gott, wissend Gutes und Böses." Also nicht weil die Frucht des Baumes euch schaden würde, hat Gott euch das Essen von ihm verboten, sondern aus Miſzgunst und Neid, weil er nicht will daſz ihr ihm ähnlich werden solt. „Eine musterhafte satanische Amphibolie, in welcher Warheit und Unwarheit zu einer gewissen Coincidenz vereinigt ist" (*Ziegl.*). Durch das Essen der Frucht lernt der Mensch Gutes und Böses kennen und wird in dieser Beziehung wie Gott v. 7. 22. Das ist die Warheit, durch welche die Lüge: ihr werdet nicht sterben, verdeckt und die ganze Rede zur Unwarheit wird, die ihren Urheber als den Vater der Lüge kenzeichnet, der nicht in der Warheit steht Joh. 8, 44. Denn die Erkentnis des Guten und Bösen, welche der Mensch durch Eingehen in das Böse erlangt, ist von der waren Gottähnlichkeit, die er durch Meidung des Bösen erreichen solte, eben so verschieden, wie die Scheinfreiheit des Sünders, die zur Knechtschaft der Sünde führt und den Tod wirkt, von der waren Freiheit des Lebens in der seligen Gemeinschaft mit Gott. V. 6. Die Vorspiegelung: wie Gott zu werden weckte die Lust nach der verbotenen Frucht. „Das Weib sah, daſz der Baum gut zu essen, und daſz er eine Lust für die Augen war und begehrenswürdig Einsicht zu erlangen (הַשְׂכִּיל bed. Einsicht gewinnen oder beweisen, nirgends blos: ansehen) und nahm von seiner Frucht und aſz und gab auch ihrem Manne bei ihr (der zugegen war) und er aſz. Wie der Zweifel an Gottes Gebot zur Nichtbeachtung verleitet, so erregt das Streben nach falscher Selbständigkeit die Lust nach dem verbotenen scheinbaren Gute; die Lust aber wird durch Sinnenreiz genährt, daſz sie die Sünde gebiert. Zweifel, Unglaube, Hochmut sind die Wurzeln der Ursünde unserer Stammeltern wie aller Sünde ihrer Nachkommen.[1] Je geringfügiger das Object der Sünde zu sein scheint, desto gröſzer und schwerer erscheint die Versündigung, besonders wenn man dazu erwägt, daſz die ersten Menschen „in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott ihrem Schöpfer standen, wie nie ein Mensch wieder, daſz ihre Seele rein, ihre Erkentnis ungetrübt, ihr Verkehr mit Gott ein Verkehr von Person zu Person war, daſz sie von Woltaten Gottes, und zwar jüngst erst empfangenen, rings

1) *Primum abducitur mulier a verbo Dei serpentis captionibus per infidelitatem. Quare initium ruinae, qua labefactatum est humanum genus, fuit defectio ab imperio Dei: sed observa, tunc a Deo homines descivisse, quum relicto illius verbo aures praebuerunt Satanae mendaciis. — Proinde infidelitas radix defectionis fuit, sicuti sola fides nos Deo conjungit. Hinc fluxit ambitio et superbia, ut mulier primum deinde et maritus se contra Deum efferre cuperent. Vere enim se contra Deum extulerunt, quum honore sibi divinitus collato, tanta praestantia non contenti, plus optarunt scire quam fas erat, ut Deo pares forent.* Calvin

umgeben waren, dafz sie sich nicht mit mangelhaftem Verständnisse des göttlichen Verbots, welches sie im Falle der Uebertretung mit dem Verluste des Lebens bedrohte, entschuldigen könten" (*Del.*). Dennoch folgte nicht nur das Weib der verlockenden List der Schlange, sondern auch der Mann liefz sich vom Weibe verführen. V. 7 f. „Da wurden ihrer beider Augen aufgetan" — wie die Schlange v. 5 gesagt hatte — aber was erkennen sie? „dafz sie nackend sind." Dahin ist „jene selige Blindheit, jene Unwissenheit der Unschuld, die von keiner Nacktheit was wufzte" (*Ziegl.*). Die Erkentnis ihrer Nacktheit erzeugt Scham, die sie äufzerlich zu bedecken suchen. „Sie nähten Blätter vom Feigenbaume zusammen und machten sich Schurze." תְּאֵנָה bed. überall nur den Feigenbaum, nicht den Pisang, *musa paradisiaca*, die indische Banane mit Blättern von 12 Fufz Länge und 2 Fufz Breite, die sie nicht hätten znsammen zu nähen brauchen. חֲגֹרֹת *περιζώματα* sind Schurze, mit welchen sie die Hüftgegend verhüllen. An diesem Teile des Leibes äufzerte sich das Gefühl der Nacktheit als eine der Verhüllung bedürftige Blöfze, nicht — weil jene Frucht den Brunn des menschlichen Lebens vergiftet, vermöge einer ihr selbst beiwohnenden Eigenschaft eine Verderbnis des Leibes, sofern er der Fortpflanzung diente, unmittelbar gewirkt hatte (*v. Hofm.*, *Baumg.*), noch auch weil in Folge des Falls mit diesen Teilen eine physische Veränderung vorgegangen war, sondern weil mit Aufhebung des normalen Verhältnisses zwischen Seele und Leib durch die Sünde der Leib aufhörte, ein reines Gefäfz des mit Gott geeinten Geistes zu sein, und in der reinen Natürlichkeit des Leibes nicht nur der Unterschied der geschlechtlichen Bestimtheit sondern noch vielmehr das Gefühl der Nichtigkeit des Fleisches ins Bewufztsein trat, so dafz Mann und Weib sich vor einander schämen und durch Bedeckung der Leibesglider, mittelst welcher die natürlichen Unreinheiten ausgeschieden werden, die Schande ihrer geistigen Blöfze zu verhüllen suchen. Denn dafz das natürliche Schamgefühl, dessen Ursprung hier berichtet ist, seinen Grund nicht sowol in den Reizen der Sinnlichkeit oder in physischer Verderbnis der Fortpflanzungsorgane hat, sondern in dem Schuldbewufztsein oder der Scham vor Gott, also in dem Schamgefühle das Gewissen sich regt, das erhelt ganz deutlich daraus, dafz der Mensch und sein Weib, sobald sie das Rauschen der Fufztritte Gottes vernehmen, sich vor Jehova Gott unter den Bäumen des Gartens verstecken. קוֹל יהוה v. 8 ist nicht die Stimme des rufenden und sprechenden Gottes, sondern der Hall, das Geräusch des wandelnden Gottes, wie 2 Sam. 5, 24. 1 Kg. 14, 6 u. a. לְרוּחַ הַיּוֹם beim Winde des Tags d. i. gegen Abend, wo sich ein kühlender Wind zu erheben pflegt. Die Menschen haben sich von Gott losgerissen, aber Gott will und kann nicht von ihnen lassen. Er naht ihnen wie ein Mensch dem andern. Dafz Gott mit den ersten Menschen in sichtbarer Gestalt als Vater und Erzieher seiner Kinder verkehrt, das ist die ursprüngliche Form der göttlichen Offenbarung, die nicht erst nach dem Falle eintrat, sondern schon vorher statt hatte, als Gott dem Menschen die Thiere zuführte und das Weib gab (2, 19. 22). Diese menschliche Verkehrsweise Gottes mit den Menschen ist keine blofze Vorstellung, sondern Realität, die im Wesen der menschlichen Natur oder vielmehr darin ihren Grund

hat, dafz der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, aber nicht in dem Sinne wie *Jakobi* meinte: „Theomorphisirend erschuf Gott den Menschen, notwendig darum anthropomorphisirt auch der Mensch.“ Vielmehr haben die Anthropomorphien Gottes ihren realen Grund in der göttlichen Herablassung zu den Menschen, welche in der Menschwerdung Gottes in Christo gipfelt, und sind nicht so zu verstehen, als ob Leiblichkeit oder leibliche Gestalt zum Wesen Gottes gehörte; sondern weil Gott dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen Leibesgestalt gegeben, so offenbart er sich auch seinem Ebenbilde in einer für seine leiblichen Sinne erkenbaren Weise, um ihn in der Lebensgemeinschaft mit sich zu erhalten.

V. 9—15. Vor dem Angesichte Gottes kann sich der Mensch nicht verbergen. Gott rief den Menschen: „wo bist du?“ nicht als ob er seinen Versteck nicht gekant hätte, sondern um ihn zum Geständnisse seiner Versündigung zu veranlassen. Wenn nun Adam sagt, dafz er aus Furcht vor seiner Nacktheit sich verborgen habe, und damit die Sünde hinter ihren Folgen, den Ungehorsam hinter dem Schamgefühl zu verbergen sucht, so ist das nicht ein Zeichen besonderer Verstocktheit, sondern psychologisch leicht zu begreifen, dafz ihm in der Tat das Gefühl der Nacktheit und Scham mehr zum Bewufztsein gekommen war, als die Uebertretung des göttlichen Gebotes, dafz er die Folgen der Sünde viel mehr empfand als die Sünde selbst erkante. Um diese Erkentnis zu wecken, spricht Gott: „wer hat dir angezeigt, dafz du nackt bist?“ und hält ihm zugleich die Uebertretung seines Gebotes fragend vor. Diese kann er nicht leugnen, sucht sie aber damit zu entschuldigen, dafz das Weib, das Gott ihm beigegeben, ihm vom Baume zu essen gegeben habe; und das Weib, darüber zur Rede gestelt, sagt zu ihrer Entschuldigung: „die Schlange hat mich verführt“ (oder betrogen, הִשִּׁיאַנִי *ἐξηπάτησεν* 2 Cor. 11, 3). Neben der Entschuldigung fehlte bei beiden das Geständnis der Tat nicht. „Aber dafz beide nicht vor allem an ihre Brust schlagen, das ist das Falsche“ (*Del.*). „Gerade wie noch jezt der Sünder erst auf Andere als Verführer, dann auf die (von Gott geordneten) Umstände die Schuld zu wälzen sucht“ (*O. v. Gerlach*). V. 14 f. Auf das Verhör folgt der Urteilspruch, und zwar zuerst über den Verführer, die Schlange. „Weil du das getan hast, seiest du verflucht vor allem Vieh und vor allem Gethier des Feldes.“ מִן eig. aus den Thieren heraus, ihnen enthoben, wie Deut. 14, 2. Richt. 5, 24, nicht *compar.* mehr als, auch nicht *von*; denn der Fluch komt nicht von den Thieren, sondern von Gott, und ergeht auch nicht über alle Thiere, sondern allein über die Schlange. Wenn auch die *κτίσις* und mit derselben die gesamte Thierwelt in Folge der Sünde des Menschen der *ματαιότης* und *δουλεία τῆς φθορᾶς* unterworfen worden (Röm. 8, 20 f.), so ist doch diese Unterwerfung nicht als Wirkung des über die Schlange ausgesprochenen Fluchs zu betrachten, welcher in der Schlange die ganze Thierwelt getroffen hätte, sondern eine Wirkung des Todes, welcher vom Menschen aus in die ganze Schöpfung hinein- und durch dieselbe hindurchgedrungen ist. Die Schöpfung wird in den Fall des Menschen hineingezogen, so dafz sie die Folgen desselben mit leiden mufz, weil die gesamte vernunftlose Creatur für den Menschen geschaffen und ihm als Haupt untergetan ist, so dafz zwar der Erdboden um des Menschen

willen aber nicht die Thierwelt um der Schlange willen oder mit ihr verflucht wird. Die Schlange trift der Fluch, weil sie das Weib verführt hat, nach demselben Gesetze, nach welchem nicht nur das Thier gestraft werden soll, welches den Menschen schädigt (9, 5. Ex. 21, 28 f. vgl. Deut. 13, 15), sondern auch das Vieh, mit welchem der Mensch unnatürliche Unzucht getrieben, mit dem Menschen getödtet werden soll (Lev. 20, 15 f.), nicht als ob das Thier zurechnungsfähig wäre, sondern in Folge seiner Unterordnung unter den Menschen, dafz es ihm zur Erreichung seiner Lebensbestimmung dienen, aber nicht ihm an Leib oder Leben schaden oder zur Sünde gereichen soll; gleichwie nach dem treffenden Vergleiche des *Chrysost.* ein liebender Vater, wenn er den bestraft, der seinen Sohn getödtet hat, auch das Schwert oder den Dolch, womit er den Mord begangen, zerbricht oder in Stücke zerhaut. In der Bestrafung der Schlange an sich liegt also kein Beweis, dafz sie nur Werkzeug eines bösen Geistes gewesen, wol aber in der Art, wie die Strafe über sie verhängt wird. Wenn Gott das Thier anredet und den Fluch über dasselbe ausspricht, so sezt dies voraus, dafz der Fluch nicht sowol dem vernunftlosen Thiere, als vielmehr dem geistigen Verführer gilt, und die Strafe, welche das Thier trift, nur ein Sinnbild seiner Bestrafung ist. Die Strafe der Schlange entspricht dem Vergehen. Sie hat sich über den Menschen erhoben, dafür soll sie fortan auf ihrem Bauche kriechen und Staub fressen alle Tage ihres Lebens. Will man diese Worte nicht ihres Gehaltes entleeren, so lassen sie sich nicht anders als so verstehen, dafz die Gestalt und Bewegungsweise der Schlange verändert worden, dafz ihre jetzige Abscheu erregende Gestalt eine Wirkung des über sie ausgesprochenen Fluches ist; ohne dafz wir freilich über ihre ursprüngliche Gestalt uns eine irgend zutreffende Vorstellung machen können. Auf dem Bauche gehen s. v. a. kriechen (Lev. 11, 42) ist Zeichen der tiefsten Erniedrigung; ebenso das Staubessen, das nicht so zu verstehen, als solle Staub ihre einzige Nahrung sein, sondern dafz sie im Staube kriechend auch Staub einschlucken wird, vgl. Mich. 7, 17. Jes. 49, 23. Während diese Strafe im eigentlichsten Sinne des Worts die Schlange trift, gilt sie im bildlichen oder symbolischen Sinne dem Verführer. Ihn soll die äufzerste Schmach und Verachtung treffen, und die Schlange soll den Menschen das Abscheu erregende Bild des Satans beständig vor Augen stellen. Diese Erniedrigung soll sie bleibend tragen. „Während die übrige Creatur erlöst wird von dem Lose, das in Folge des Sündenfalls über sie gekommen, bleibt nach Jes. 65, 25 sie, das Werkzeug der Verführung, im Einklange mit dem: alle Tage deines Lebens in der Strafsentenz, fortwährend zu tiefer Erniedrigung verurteilt, ein Abbild des Loses des eigentlichen Verführers, für den es keine Teilnahme an der Erlösung gibt" (*Hgstb.*, Christol. I S. 17 f.). Wie die Erhebung des Verführers mit tiefster Erniedrigung bestraft wird, so soll seine Sympathie mit dem Weibe zu ewiger Feindschaft werden v. 15. Gott sezt nicht nur zwischen der Schlange und dem Weibe sondern auch zwischen dem Schlangensamen und dem Weibessamen d. h. zwischen dem Schlangen- und dem Menschengeschlechte nimmer aufhörende Feindschaft. Der Weibessame wird der Schlange den Kopf zermalmen, die Schlange wird dem Weibessamen die Ferse zermalmen. Für שׁוּף ist durch

das Chald., Syr. und Rabbin. die Bedeutung *terere, conterere* ganz gesichert, vgl. *Roediger* in *Ges. thes. s. v.*, die wir in Einklang mit *συντρίβειν* Röm. 16, 20 festhalten, weil sie zu allen Stellen, wo das Wort noch vorkomt (Hi. 9,17. Ps. 139, 11), besser und leichter paſzt als die auf Combination des שׁוּף mit שָׁאַף gegründete Bed. *inhiare*, feindselig trachten. Das *verb.* ist mit doppeltem Objectsaccusativ construirt, wobei der zweite *acc.* die nähere Bestimmung des ersten gibt, s. *Ges.* §. 139. Anm. *Ew.* §. 281 c. Es ist in Bezug auf Kopf und Ferse dasselbe Wort gebraucht, anzudeuten daſz die Feindschaft von beiden Teilen auf Vernichtung des Gegners gerichtet ist, wobei aber durch Kopf und Ferse ein *majus* und *minus* oder, wie *Calv.* sagt, *superius et inferius* ausgedrückt wird. Dieser Gegensatz ergibt sich zwar aus der Natur der Feinde. Den aufrechtgehenden Menschen kann die im Staube kriechende Schlange nur an der Ferse angreifen, um ihn zu verderben, während der Mensch ihr den Kopf zertreten kann. Aber dieser Unterschied selbst ist schon eine Folge des über die Schlange verhängten Fluches und ihr Kriechen im Staube schon ein Vorzeichen davon, daſz sie im Kampfe mit dem Menschen unterliegen soll. Mag immerhin der Schlangenbiſz in die Ferse auch verderblich werden, wenn ihr Gift von da aus in den ganzen Körper dringt (49,17), so ist derselbe doch nicht sofort tödtlich und nicht unheilbar, wie das Zertreten des Kopfes der Schlange.

Auch in dieser Sentenz läſzt sich die Bezugnahme auf den hinter der Schlange verborgenen bösen Feind nicht verkennen. Daſz das Menschengeschlecht über das Schlangengeschlecht den Sieg davon tragen werde, das ergab sich schon aus der schöpferischen Unterordnung der Thiere unter die Menschen. Wenn also hier Gott die Schlange nicht blos in die den Thieren gesezten Schranken zurückweist, sondern eine Feindschaft zwischen ihr und dem Weibe sezt, so weist dies schon auf eine höhere geistige Macht hin, die in der Schlange das Menschengeschlecht anfeinden und bekämpfen, in diesem Kampfe aber überwunden werden wird. Hiezu beachte man noch, daſz obgleich im ersten Satze der Schlangensame dem Weibessamen entgegengestelt ist, doch im zweiten der Sieg des Weibessamens nicht über den Schlangensamen, sondern über die Schlange verkündigt wird. הוּא *er* d. i. der Weibessame wird *dich* am Kopfe zermalmen und *du* (nicht dein Same) wirst ihn (den Weibessamen) an der Ferse zermalmen. Der Schlangensame tritt so hinter der Einheit der Schlange oder vielmehr des in der Schlange den Menschen verderblich gewordenen Feindes zurück. Dieser Feind ist der Satan, der fort und fort den Weibessamen anfeindet und in die Ferse sticht, aber endlich von demselben zertreten werden soll. Hieraus folgt indeſz nicht ohne weiteres, daſz auch unter dem Weibessamen *nur* eine einheitliche Person, nur ein Individuum zu verstehen sei. Da das Weib die Mutter aller Lebendigen (v. 20), die Stammutter aller Menschen ist, so kann ihr Same nur das Menschengeschlecht sein, welchem der Sieg über die Schlange und deren Samen verheiſzen wird. Der Begriff des זֶרַע ist insofern unbestimt, als der Same oder die Nachkommenschaft jemandes nur in einem Sohne (4,25. 21,12 f.) oder in einem Geschlechte von Söhnen bestehen, oder endlich ein ganzes Geschlecht

in einen einzigen Nachkommen auslaufen und in demselben seinen Abschlufz erreichen kann. So nahe es nun auch liegt, teils wegen des in dem Schlangensamen zu bekämpfenden geistigen Feindes, teils im Hinblicke auf die Worte der Eva 4,1 u. 25 und Lamechs 5,29, welche unverkennbar auf unsere Verheifzung zurückblicken, unter זֶרַע eine Einzelperson zu verstehen, so zeigt doch der Inhalt der Verheifzung wie ihre weitere geschichtliche Entfaltung, dafz זֶרַע nicht auf ein Individuum beschränkt werden darf und die ausschliefzliche Beziehung desselben auf Christum den vollen und tiefen Sinn der Worte nicht erschöpft, dafz vielmehr die Verheifzung ihre Erfüllung in dem Geschlechte der Eva erhält, welches in Christo gipfelt. Blicken wir zunächst auf den Kampf, welcher von dem Weibessamen prädicirt wird, so kann dieser Kampf zwar, soweit er der natürlichen Schlange gilt, von dem ganzen Menschengeschlechte, von allen die vom Weibe geboren sind, geführt werden — aber nicht auch sofern er gegen den Satan zu führen ist. Da dieser Feind nur mit geistlichen Waffen bekämpft werden kann, so können auch nur diejenigen mit Erfolg ihn bekämpfen, welche die geistliche Waffenrüstung besitzen und gebrauchen. Durch die Natur des Feindes wird also schon der Begriff des זרע eigentümlich modificirt. Fassen wir aber den Entwicklungsgang der Menschheit ins Auge, so gebar Eva drei Söhne, und doch wird nur einer, *Seth*, der Same welcher das Menschengeschlecht in Noah durch die Sindflut hindurch rettet und fortpflanzt, und von den drei Söhnen Noahs wird wieder nur einer, *Sem*, der Gesegnete Jehova's, von welchem Abraham stamt, in dessen Samen alle Völker gesegnet werden sollen, aber nicht durch Ismael, sondern durch Isaak u. s. f. Durch diese stetig sich wiederholenden Acte göttlicher ἐκλογή, die ja nicht willkürliche Ausscheidungen sind, sondern durch die Verschiedenartigkeit der geistig persönlichen Entwicklung der Menschen notwendig geworden, wird der Begriff des זרע, welchem der Sieg über den Satan zugesagt ist, geistig oder ethisch bestimt, so dafz er sich nicht mehr mit der physischen Abstammung deckt. Dieser geistliche Same der Stammutter unsers Geschlechts gipfelt in Christo, in welchem nicht nur die geistliche Nachkommenschaft der Eva ihre sie vollendende Spitze, sondern auch das gesamte adamitische Geschlecht seinen Abschlufz erreicht, um von Christo als zweitem Adam aus und durch ihn erneuert zu seiner ursprünglichen Hoheit und Gottesbildlichkeit wiederhergestelt zu werden. In diesem Sinne ist Christus der Weibessame, welcher den Satan unter die Füfze tritt, nicht als Individuum, sondern als der, in welchem die Menschheit hauptmäfzig zusammengefafzt werden solte, als das Haupt nicht nur *der* ganzen Nachkommenschaft des Weibes, welche die Verheifzung bewahrt und vor seiner Erscheinung den Kampf gegen die alte Schlange dem Worte des Herrn gemäfz geführt hat, sondern auch aller derer, die durch Christum aus allen Völkern gesammelt und im Glauben mit ihm zu einem Leibe, an welchem er das Haupt ist, vereinigt werden (Röm. 16,20). Dagegen sind alle, welche die Verheifzung nicht beachtet und bewahrt haben, der alten Schlange als Beute anheimgefallen und dem Schlangensamen zuzuzählen (Matth. 23,33. Joh. 8,44), welchem der Kopf zertreten wird (1 Joh. 3,8). Wenn somit die Verheifzung in Christo

gipfelt, so gewint auch der Umstand, dafz der Sieg über die Schlange der Nachkommenschaft des Weibes, nicht des Mannes zugesagt ist, die tiefere Bedeutung, dafz gleichwie des Teufels List durch das Weib der gottesbildlichen Menschheit Sünde und Tod gebracht hat, so Gottes Gnade auch durch das Weib dem gefallenen Menschengeschlechte den Ueberwinder der Sünde, des Todes und des Teufels geben wird. Mag auch jene Bezeichnung zunächst dadurch veranlafzt sein, dafz das Weib von der Schlange verführt worden, so wird sie doch dadurch, dafz der Schlangentreter vom Weibe (ohne Zutun des Mannes) geboren wird Gal. 4, 4, in einer Weise erfüllt, welche zeigt, dafz das Wort der Verheifzung nur von Dem ausgegangen sein kann, der dasselbe auch, nicht blos nach seinem wesentlichen Inhalte sondern selbst in seiner scheinbar zufälligen Form, verwirklicht hat.

V. 16—19. Erst nachdem den Menschen der Sieg über den Verführer in Aussicht gestelt ist, ergeht auch über sie der Urteilspruch mit der Strafe für ihre Versündigung. Das Weib hat um irdischen Genusses willen das göttliche Gebot übertreten; dafür wird sie mit Beschwerden und Schmerzen der Schwangerschaften und Geburten gestraft. „Viel will ich machen (הַרְבָּה ist *inf. absol.* statt des zum *adverb.* gewordenen הַרְבֵּה s. *Ew.* §. 240$^{e}$, wie noch 16, 10. 22, 17) deine Beschwerde und deine Schwangerschaft, mit Beschwer solst du Kinder gebären." Da die Vielheit der Schwangerschaften als Erfüllung des Segens der Fruchtbarkeit und Vermehrung (1, 28) keine Strafe sein kann, so mufz וְהֵרֹנֵךְ als näher bestimmende Apposition zu עִצְּבוֹנֵךְ gefafzt werden: deine Beschwerde (d. i. die Beschw. des weiblichen Geschlechtslebens) und zwar (oder insbesondere) deine Schwangerschaft (d. i. die mit der Schwangerschaft verbundene Beschwerde). Durch die Annahme einer Hendiadys (*Gesen.* Lehrgeb. S. 854) wird die Sache nicht aufgehelt. „Dafz das Weib Kinder gebiert, ist Gottes ursprünglicher Wille; aber Strafe ists, dafz sie fortan בְּעֶצֶב Kinder gebiert d. h. unter Wehen, die ihr wie des Kindes Leben bedrohen" (*Del.*) Die Strafe besteht in einer Schwächung der Natur, welche aus der das normale Verhältnis zwischen Seele und Leib störenden Sünde geflossen. — Aufzerdem hat das Weib ihr gottgeordnetes Verhältnis zum Manne überschritten; sie hat sich nicht nur vom Manne emancipirt, um der Schlange zu gehorchen, sondern dazu noch den Mann zur Sünde verleitet. Dafür wird sie mit תְּשׁוּקָה einem an Krankhaftigkeit grenzenden Verlangen nach dem Manne (von שׁוּק laufen, nach einer Sache heftig verlangen) und mit Unterwürfigkeit unter den Mann gestraft. „Und er soll über dich herschen." Für den Mann geschaffen, solte das Weib von Anfang an ihm untergeordnet sein; aber die Ueberordnung des Mannes solte nicht zu despotischer, das Weib zur Sklavin herabdrückender Herschaft werden, wie sie im alten und neuen Heidentum wie auch im Islam noch allgemein herscht, und erst durch die sündetilgende Gnade des Evangeliums gemildert und dem normalen Verhältnisse der in gegenseitiger Achtung und Liebe wurzelnden Ueber- und Unterordnung entsprechender gestaltet worden ist. — V. 17 ff. Der Richterspruch über Adam (לְאָדָם hier zuerst als *nom. pr.* gebraucht ohne Artikel; denn 1, 26 und 2, 5. 20 ist es *appell.* und der Artikel fehlt aus sach-

lichem Grunde) verfügt eine zweifache Strafe: Verfluchung des Ackers und Tod, welche das ihm zur Hilfe gegebene Weib mit trift, wegen der gemeinsamen Schuld. Adam hatte dadurch, dafz er auf die Stimme seines von der Schlange bethörten Weibes hörte, seine Superiorität über die Creatur verleugnet. Zur Strafe dafür soll fortan die Natur sich gegen ihn auflehnen. Und durch Uebertretung des göttlichen Gebotes hatte er sich über Gott hinweggesezt, dafür soll er durch Anheimfallen an den Tod die Nichtigkeit seines Wesens innewerden. „Verflucht sei das Erdreich (הָאֲדָמָה) um deinetwillen; in Beschwerde solst du es (das Erdreich synekdochisch für seinen Ertrag, wie Jes. 1, 7) essen alle Tage deines Lebens. Dornen und Distel (קוֹץ וְדַרְדַּר eine nur Hos. 10, 8 aus unserer Stelle wiederholte Zusammenstellung, da das altertümliche דרדר später aufzer Gebrauch gekommen, gleichbedeutend mit dem jesaj. שָׁמִיר וָשַׁיִת) soll es dir sprossen und du solst das Kraut des Feldes essen.“ Der Fluch, der um des Menschen willen über den für ihn geschaffenen Erdboden ausgesprochen wird, besteht darin, dafz das Erdreich ihm nicht mehr freiwillig die zu seiner Erhaltung nötige Frucht darbieten soll, sondern der Mensch demselben mit Mühe und schwerer Anstrengung den Bedarf seines Lebens abringen mufz. Das Kraut des Feldes bildet den Gegensatz zu den Bäumen des Gartens, und עִצָּבוֹן Beschwerde, Mühsal tritt an die Stelle der leichten Bebauung des Gartens. Aber nicht weil der Mensch die gute Schöpfung Gottes vom Paradiese aus nicht vor dem Eindringen des Argen geschüzt hat, ist ein Heer dämonischer Gewalten in die materielle Welt eingedrungen, um sie zu verwüsten und wider den Menschen zu empören, sondern weil der Mensch selbst dem Bösen anheimgefallen ist, darum hat Gott die Erde mit dem Fluche belegt, und ihr nicht blos die in Eden waltenden göttlichen Lebenskräfte entzogen, sondern auch ihr Verhältnis zum Menschen verändert, wie schon *Luther* z. u. St. gut ausführt: *primum in eo, quod illa bona non fert quae tulisset, si homo non esset lapsus, deinde in eo quoque, quod multa noxia fert quae non tulisset, sicut sunt infelix lolium, steriles avenae, zizania, urticae, spinae, tribuli, adde venena, noxias bestiolas et si qua sunt alia hujus generis.* Doch der Fluch reicht noch viel weiter, da der Erzähler auch hier nur die auffälligste Aufzenseite hervorhebt, wie schon *Calvin* bemerkt hat.[1] Die in die Menschennatur durch die Sünde eingedrungene Störung und Verkehrung der ursprünglichen Harmonie von Leib und Seele, wodurch das Fleisch die Herschaft über den Geist gewint und der Leib, statt mehr und mehr in das Leben des Geistes verklärt zu werden, eine Beute

---

1) *Non omnia incommoda enumerat Moses, quibus se homo per peccatum implicuit: constat enim ex eodem prodiisse fonte omnes praesentis vitae aerumnas, quas experientia innumeras esse ostendit. Aëris intemperies, gelu, tonitrua, pluviae intempestivae, uredo, grandines et quicquid inordinatum est in mundo, peccati sunt fructus. Nec alia morborum prima est causa: idque poëticis fabulis celebratum fuit: haud dubie quod per manus a patribus traditum esset. Unde illud Horatii, Post ignem aetherea domo Subductum, macies et nova febrium Terris incubuit cohors: Semotique prius tarda necessitas Lethi corripuit gradum. Sed Moses qui brevitati studet suo more pro communi vulgi captu attingere contentus fuit quod magis apparuit: ut sub exemplo uno discamus, hominis vitio inversum fuisse totum naturae ordinem.*

des Todes wird, hat sich über die ganze materielle Welt verbreitet, so daſz auf Erden allenthalben Verrohung und Verwilderung, Verheerung und Zerstörung, Tod und Verderben, oder *ματαιότης* und *φθορά* (Röm. 8, 20 f.) sich zeigt. Alles was in der anorganischen, vegetativen und animalischen Natur das Leben des Menschen gefährdet, ist Wirkung des Fluches, welchen Gott um Adams Sünde willen über die Erde verhängt hat, so wenig wir auch die Art und Weise, wie Gott diesen Fluch vollzog, ergründen können, weil unsere Einsicht in den Causalzusammenhang von Sünde und Uebel selbst innerhalb des Menschenlebens sehr unvollkommen, der Zusammenhang aber, welcher im Naturleben zwischen Geist und Materie besteht, uns noch ganz unerschlossen ist. In diesem Causalnexus zwischen Sünde und Uebel in der Welt offenbart sich der Zorn Gottes über die Sünde, indem Gott die Creatur (*πᾶσα ἡ κτίσις*), als sie durch den Menschen aus ihrem Lebenszusammenhange mit ihrem Schöpfer losgerissen wurde, ihrem eigenen ungöttlichen Wesen dahin gab, so daſz sie einerseits von dem Menschen zur Befriedigung seiner sündigen Lüste und Begierden gemiſzbraucht wird, andrerseits auch gegen den Menschen sich empört, wodurch Vieles in der Welt und Natur dem sündigen Menschen zum Gift und Verderben gereicht, was an sich und ohne Sünde gut oder doch unschädlich für ihn gewesen wäre. Denn der Mensch soll im Schweiſze seines Angesichts sein Brot essen (לֶחֶם das aus der Erde wachsende Brotkorn wie Hi. 28, 5. Ps. 104, 14), bis er zum Erdreiche (הָאֲדָמָה) zurückkehrt. Aus dem Staube gebildet, soll er wieder zu Staub werden. Hierin vollzieht sich die Drohung: am Tage deines Essens von ihm wirst du sterben v. 17, welche sofort nach der Uebertretung des göttlichen Gebotes in Erfüllung zu gehen begann, indem der Mensch alsbald nicht allein sterblich wurde, sondern auch wirklich dem Tode anheimfiel, den Todeskeim in seine Natur aufnahm, dessen Ausreifung ihre endliche Auflösung in Staub bewirkt.[1] Daſz aber das Leben des Menschen nicht augenblicklich nach dem Essen der verbotenen Frucht zu Ende ging, hat seinen Grund nicht darin, daſz durch die zwischen die Todesdrohung und den Sündenfall dazwischen gekommene Schöpfung des Weibes der Brunn des menschlichen Lebens zertrent, das anfangs in dem einen Adam beschlossene Leben auf Mann und Weib verteilt worden war und dadurch die demselben verderbliche Wirkung der Frucht gemildert oder geschwächt wurde (*v. Hofm.* Weiss. und Erf. I S. 67 f. Schriftbew. I S. 519), sondern in der göttlichen Langmut und Gnade, welche Raum zur Buſze gibt und auch die Sünde der Menschen und die Strafe der Sünden so lenkt und ordnet, daſz sie zur Verwirklichung seines Schöpfungsrathschlusses und zur Verherrlichung seines Namens dienen müssen.

V. 20—24. Wie in dem göttlichen Strafurteile Gerechtigkeit und Gnade waltete, Gerechtigkeit darin, daſz Gott allein den Verführer verflucht, die Verführten aber nur mit Mühsal und Todesnot bestraft; die Gnade in der Verheiſzung des einstigen Sieges über die Schlange: so lieſz Gott nun

---

1) *Quamvis annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem sed conficientem.* Augustin. *De pecc. mer. I, 21.*

auch den Gefallenen zuerst seine Gnade angedeihen, bevor er das Strafurteil vollzog. Eine Wirkung göttlicher Gnade ist es schon, dafz Adam die göttliche Verheifzung vom Weibessamen im Glauben erfafzt und diesen Glauben in dem Namen, den er seinem Weibe gibt, betätigt. חַוָּה *Heva* eine altertümliche Form für חַיָּה bed. Leben (ζωή LXX) = Lebensborn, und ist *subst.*, weder *adject. foem.* die Lebendige, noch abgekürzte Form für מְחַוָּה von חִוָּה = חִיָּה (19, 32. 34) die Leben erhaltende. Diesen Namen gab Adam seinem Weibe, weil — wie der Erzähler erfüllungsgeschichtlich erläutert — „sie geworden ist eine Mutter alles Lebendigen," d. h. weil Fortbestand und Leben seines Geschlechts dem Menschen durch das Weib verbürgt ist. V. 21. Tatsächlich aber erwies Gott den ersten Menschen seine Gnade dadurch, dafz er sie bekleidete mit כָּתְנוֹת עוֹר Röcken von Haut d. i. Thierfellen. Das: „Gott machte — Röcke" will nicht so roh buchstäblich verstanden sein, als habe Gott mit seinen Fingern die Röcke genäht, sondern sagt nur, „dafz der Menschen erste Bekleidung Gottes Werk war, von dem Ermächtigung und Anweisung dazu ausging" (*Del.*). Durch diese Bekleidung gab Gott dem Schamgefühle, dem sinnlichen Zeichen des erwachten Gewissens und der daraus fliefzenden Notwendigkeit einer Bedeckung der leiblichen Blöfze die höhere Weihe einer für den Sünder notwendigen Zucht und Ordnung. Indem er aber den ersten Menschen Thierfelle zur Bekleidung anwies, also Thiere zu diesem Behufe sterben oder tödten liefz, zeigte er ihnen, wie sie die ihnen verliehene Herschaft über die Thiere zu ihrer Wolfart ausüben, selbst das Thierleben zur Erhaltung des Menschenlebens opfern dürfen, so dafz mit dieser Gottestat der Grund zu den Thieropfern gelegt wurde, wenn auch die erste Bekleidung noch keine Hindeutung auf unsere dereinstige Ueberkleidung (2 Cor. 5, 4) liefert und die Fellröcke noch keine Weissagung auf den Rock der Gerechtigkeit enthalten. — V. 22 f. Mit diesem Gnadenzeichen angetan ward der Mensch aus dem Paradiese ausgetrieben, um die Strafe seiner Sünde zu tragen. Das Wort Jehova's: „der Mensch ist geworden wie unser einer (über den Plur. s. zu 1, 26), zu wissen Gutes und Böses" enthält keine Ironie, als habe der Mensch sich zu autonomer Stellung wie Gott erhoben; denn „Ironie über eine unglückliche verführte Seele hegt wol Satan, aber nicht der Herr" (*Richers*). Die Gottgleichheit wird ja auch nur in Bezug auf das Wissen des Guten und Bösen ausgesagt, worin der Mensch wirklich Gott ähnlich geworden war. Damit er aber, nachdem mit der Sünde der Todeskeim in seine Natur gedrungen war, nicht *auch* vom Baume des Lebens esse und ewig lebe (חַי contrah. aus חַיַי = חָיָה wie 5, 5. 1 Sam. 20, 31), so trieb ihn Gott aus dem Garten Edens. Mit וַיְשַׁלְּחֵהוּ geht die Erzählung von der Rede zur Tat Gottes über. Aus dem גַּם folgt, dafz der Mensch noch nicht von der Frucht des Lebensbaumes gegessen hatte. Wäre er durch Befolgung des göttlichen Gebotes in der Lebensgemeinschaft mit Gott geblieben, so hätte er davon essen dürfen, da er ja zu ewigem Leben erschaffen war. Nachdem er aber durch die Sünde dem Tode anheim gefallen war, konte die Unsterblichkeit wirkende Frucht ihm nur zum Verderben gereichen. Denn Unsterblichkeit im Stande der Sünde ist nicht die ζωὴ αἰώνιος, welche Gott dem Menschen zugedacht hat, sondern

endlose Qual, nie aufhörendes Verderben, welches die Schrift den andern Tod nent Apok. 2,11. 20,6.14. 21,8. Die Vertreibung aus dem Paradiese war somit eine auf das Heil des Menschen abzweckende Strafe, die ihn zwar dem zeitlichen Tode entgegenführt, aber vor dem ewigen Tode bewahren soll. Um ihm daher den Zugang zu dem Baume des Lebens zu verwehren „liefz Gott gegen Osten (an der Ostseite) des Gartens die Cherubim und die (d.i. mit der) Flamme des sich hin und her wendenden (מִתְהַפֶּכֶת d.h. zuckenden) Schwertes wohnen“ (sich lagern). Das W. כְּרוּב hat im Semitischen keine passende Etymologie, ist aber ohne Zweifel von derselben *radix* wie das griech. γρύψ, γρυπές und von den Stammeltern unsers Geschlechts mit der Paradiesessage zu den Völkern gekommen, seine Grundbedeutung also nicht mehr zu ermitteln. Die *Cherubim* aber sind Geschöpfe einer höhern Welt, die in den Visionen des Ezech. (1,22ff. 10,1) und der Offb. Joh. (4,6) Gott auf seinem Throne umgeben; jedoch nicht als Thronträger oder Thronhalter oder gar den Thronwagen bildend (*Kurtz*, *v. Hofm.* u. A., vgl. dagg. meine bibl. Archäol. §. 19,5), sondern die als lebendige Wesen (חַיּוֹת ζῶα) die höchste Stelle im Reiche der Geister einnehmen und Gott als himmlischen König bei seiner Erscheinung zu Gericht als Diener zur Seite stehen und die Majestät des Weltrichters der Welt bezeugen. In dieser Eigenschaft liefz Gott sie auch hier an der Ostseite des Paradieses sich niederlassen, nicht „um den Garten als einstweilige Stellvertreter des Menschen zu bewohnen,“ sondern „um den Weg zum Baume des Lebens zu bewahren“ d.h. den Menschen die Rückkehr ins Paradies und das Essen vom Baume des Lebens unmöglich zu machen. Daher erscheint neben ihnen die Flamme des in beständiger Bewegung gleichsam hin und her hauenden Schwertes, welches das verzehrende Feuer des göttlichen Zorns versinnbildete und die Cherubim als Vollstrecker des Gerichts erkennen liefz. — Mit der Verbannung aus dem Garten Edens verschwand für die Menschen das Paradies von der Erde. Gott entzog nicht dem Baume des Lebens seine übernatürliche Kraft, noch zerstörte er den Garten vor ihren Augen, sondern verwehrte ihnen die Rückkehr dahin, anzudeuten dafz er erhalten und bewahrt bleiben soll auf die Zeit der Vollendung, da die Sünde durch das Gericht wird getilgt, der Tod durch den Schlangentreter wird aufgehoben sein (1 Cor. 15,26), und auf der neuen Erde im himmlischen Jerusalem der Baum des Lebens für die Erlösten wieder wachsen und Früchte tragen wird, Apok. 20 und 21.

## Cap. IV. Die Söhne der ersten Menschen.

V. 1—8.[1] Die Fortpflanzung des Menschengeschlechts beginnt erst nach der Vertreibung aus dem Paradiese. Die Zeugung ist bei Menschen ein Act persönlicher Willensfreiheit, nicht Werk blinden Naturtriebes, und hat die sittliche Selbstentscheidung zur Voraussetzung. Sie fliefzt aus der göttlichen Stiftung der Ehe und ist daher ein Erkennen (יָדַע) des Wei-

1) Vgl. *Dettinger* Bemerkungen üb. d. Abschn. 1 Mos. 4, 1 — 6, 8, in der Tübing. Ztschr. f. Theologie von *Dr. Baur*, *Kern*, *Schmid* und *Steudel*. Jahrg. 1835. S. 1 ff.

bes. — Bei der Geburt des ersten Sohnes rief Eva freudig aus: „ich habe erworben (קָנִיתִי) einen Mann mit Jehova", wovon das Kind den Namen *Kain* erhielt. קַיִן von קִין = קָנָה *κτᾶσθαι*. Das אֶת־יְהוָה mit *Luther:* „einen Mann den Herrn" als näher bestimmende Apposition zu אִישׁ zu fassen, wäre wol grammatisch zulässig, ist aber dem Sinne nach untunlich. Denn wolten wir uns auch den Glauben der Eva an den verheiſzenen Schlangentreter noch so lebendig denken, so bot ihr doch die empfangene göttliche Verheiſzung nicht den geringsten Anknüpfungspunkt für die Erwartung, daſz der verheiſzene Same göttlichen Wesens, daſz er Jehova sein möchte, so daſz sie hätte glauben können, Jehova unter ihrem Herzen getragen und geboren zu haben. אֵת ist *praepos.* im Sinne hilfreicher Gemeinschaft, wie 21, 20. 39, 2. 21 u. a. Daſz sie in der Geburt dieses Sohnes den Anfang der Erfüllung der ihr gewordenen Verheiſzung erblickt und für diese Gnadenerweisung der göttlichen Hilfe mit freudigem Danke erwähnt, dafür bürgt der Name *Jehova,* des Gottes des Heils. Der Gebrauch dieses Namens ist bedeutsam. Obgleich nicht angenommen werden kann, daſz Eva ihn schon gekant und genant habe, da er erst später den Menschen geoffenbart wurde und der hebräischen Sprache angehört, welche erst nach der Sprachenteilung entstanden ist, so drückt er doch die Gesinnung aus, welche Eva bei der ihr widerfahrenen göttlichen Gnadenhilfe beseelte. V. 2. Bald aber wurde die Freude überwogen von dem Gefühle der Nichtigkeit des irdischen Lebens. Dieses spiegelt sich ab in dem Namen *Abel,* welcher dem zweiten Sohne gegeben wird, הֶבֶל in Pausa הָבֶל d. i. Nichtigkeit, Eitelkeit, mag derselbe nun überhaupt den Schmerz über die Ohnmacht des Menschen ausdrücken sollen, oder in prophetischem Vorgefühle seines frühzeitigen Todes ihm gegeben worden sein. Von beiden Söhnen wird mit Rücksicht auf das Folgende ihre Lebensbeschäftigung angegeben. Abel ward ein Schafhirt, Kain ein Landbauer. Beide Berufsarten hatte zweifelsohne schon Adam zu treiben angefangen, so daſz seine Söhne sich in den zweifachen Beruf teilten. Auf beide hatte Gott selbst Adam hingewiesen, auf den Landbau durch die schon im Garten Edens ihm angewiesene Beschäftigung, die nach der Vertreibung aus dem Garten sich zum Ackerbau gestalten muſzte; auf die Viehzucht durch seine Bekleidung 3, 21. Auch läſzt sich der Landbau überhaupt nicht ganz von der Viehzucht trennen, weil der Mensch auſzer der Nahrung auch der Kleidung bedarf, welche ihm die Hausthiere durch Fell und Wolle unmittelbar liefern; wozu noch komt, daſz das Schaf ohne menschlichen Schutz und Pflege gar nicht fortkomt, also ohne Zweifel sich von Anfang an dem Menschen zugesellet hat. In der verschiedenen Berufswahl der Brüder dürfen wir daher keine Andeutung ihrer verschiedenen Gemütsrichtung suchen. [1] Diese

1) Es ist eine irrige Behauptung von *v. Hofm.* Schriftb. I S. 584, daſz die Verfluchung des Ackers von Seiten Gottes den Ackerbau zur Folge habe. Im Gegenteil jener Fluch und Bann hat den Ackerbau als Lebensberuf des Menschen zur Voraussetzung. Und wenn Gott den Acker um der Sünde willen verfluchte, so hat er damit eben so wenig den Ackerbau für eine ihm miſzfällige Beschäftigung erklärt, als er dadurch, daſz er zur Bedeckung der schamwürdigen Blöſze, dieser leiblichen Erscheinung des Gewissens, die Menschen mit Thierfellen bekleidete, die Viehzucht zu einem ihm wolgefälligen Berufe erhoben hat. Auch kann der Mensch bei dem nur im

tritt erst bei dem Opfer hervor, das sie, jeder von dem Ertrage seiner Berufsarbeit, nach geraumer Zeit Gott darbringen v. 3. מִקֵּץ יָמִים am Ende von Tagen d. h. nach Verlauf geraumer Zeit. Für diese Bed. von ימים vgl. 40, 4. Num. 9, 22. Kain brachte von der Frucht des Erdreichs eine מִנְחָה *Gabe* dem Herrn, Abel von den Erstlingen seiner Herde (בְּכֹרֹת die Erstlingsthiere Deut. 12, 6 u. ö.) und zwar (ו in explicat. Sinne, s. *Gesen.* §. 155, 1 [a]) von ihren Fettstücken d. h. den fettesten Erstlingsthieren, also nicht blos das Erste Beste von seinem Viehe. חֲלָבִים sind hier nicht, wie in der Opferthora des Leviticus, die Fettstücke der Opferthiere. Daran zu denken verbietet schon der Umstand, dafz dieses Opfer ja nicht mit einem Opfermahle verbunden war, auch zu einer Zeit gebracht wurde, in der die Menschen noch nicht Fleisch afzen. Und wie der Sprachgebrauch der mos. Opferthora für unsere Stelle nicht mafzgebend ist, ersieht man schon daraus, dafz auch das Thieropfer Abels מנחה genant wird, welches Wort im Levit. nur das unblutige Opfer bezeichnet. „Und Jehova blickte auf Abel und seine Gabe und auf Kain und seine Gabe blickte er nicht." Der Blick Jehova's war jedenfalls ein sichtbares Zeichen seines Wolgefallens. Seit alter Zeit hat man dabei an einen Feuerblick gedacht, welcher das Opfer Abels anzündete und ihm die gnädige Aufnahme desselben bezeugte. Schon *Theodotion* hat die W. durch *καὶ ἐνεπύρισεν ὁ θεός* erklärt. Diese Deutung hat die Analogie von Lev. 9, 24. Richt. 6, 21 für sich, aber den Wortlaut: „auf Abel und seine Gabe" gegen sich. Der Grund der verschiedenen Aufnahme der beiderseitigen Opfer lag in der verschiedenen Herzenstellung der Darbringer zu Gott, die sich schon in der Wahl des Opfermaterials kundgab; freilich nicht darin, dafz Abel ein blutiges, Kain ein unblutiges Opfer brachte: denn diese Verschiedenheit war durch ihren verschiedenen Beruf bedingt, indem jeder seine Gabe nur von dem Ertrage seiner Beschäftigung nehmen konte; sondern darin, dafz Abel von seiner Herde die fettesten Erstlingsthiere opferte als das Beste, was er darbringen konte, Kain dagegen nur irgend einen Teil von der Frucht des Ackers, nicht Erstlingsfrüchte (בִּכּוּרִים). Vermöge dieser Auswahl brachte Abel *πλείονα θυσίαν παρὰ Κάϊν* und offenbarte darin seine Gesinnung, welche Hebr. 11, 4 *πίστις* genant wird. Die nähere Bestimtheit dieser Gesinnung läfzt sich aber nur aus der Bedeutung des Opfers entnehmen.

Die Opfer, welche Adams Söhne darbringen, und zwar nicht in Folge eines göttlichen Befehles, sondern aus freiem Antriebe ihrer göttlich bestimten Natur, sind die ersten Opfer des Menschengeschlechts. Der Ursprung der Opfer ist demnach weder von einem positiven göttlichen Gesetze herzuleiten, noch als menschliche Erfindung zu betrachten. Um die Idee, die dem Opfercultus überhaupt zu Grunde liegt, richtig zu erfassen, haben wir zu beachten, dafz die ersten Opfer nach dem Sündenfalle gebracht werden, also die geistige Trennung des Menschen von Gott zur Voraussetzung, und das Bedürfnis des Herzens, mit Gott in Gemeinschaft zu

---

Schweifze seines Angesichts ausführbaren Ackerbaue eben so sehr die bufzfertige Unterwerfung unter Gottes Zorngericht und die Bereitwilligkeit, die Strafe der Sünde zu tragen, kundgeben, als in der Viehzucht den Wunsch, sich eine Hülle zur Bedeckung seiner schamwürdigen Blöfze zu verschaffen.

treten, zum Zwecke haben. Dies Bedürfnis hatte nicht blos Abel, sondern auch Kain; sonst würde er das Opfern unterlassen haben, da ihn kein göttliches Gebot dazu nötigte. Doch ist es nicht der Wunsch nach Vergebung der Sünde, welcher Adams Söhne zum Opfern trieb: denn von Sühne ist bei diesen Opfern gar nicht die Rede, und die Ansicht, daſz Abel durch Tödtung des Thieres ein Bekentnis der Todeswürdigkeit seiner Sünde zu erkennen gegeben, ist von den mos. Sühnopfern willkürlich in unsere Stelle hineingetragen. Ihre Opfer sind Ausdruck dankbarer Gesinnung gegen Gott, dem sie alles verdanken was sie sind und haben, verbunden mit dem Gefühle, der göttlichen Huld und Segnung sich zu versichern, und in dieser Hinsicht nicht blos für Dank- sondern zugleich für Bittopfer und für propitiatorisch im weitern Sinne des Worts zu halten. Darin sind beide Opfer einander gleich. Der Grund aber, weshalb sie von Gott verschieden aufgenommen wurden, ist nicht mit *v. Hofm.* I S. 584f. darin zu suchen, daſz Kain Gotte nur „für Fristung dieses gegenwärtigen Lebens," Abel hingegen „für die Vergebung der Sünde" oder „für jene sündenvergebende Bekleidung des Menschen durch Gottes Hand" dankte. Denn die Nahrung eigentlich, die Kleidung aber symbolisch zu fassen, ist eine Willkür, mit der man alles Mögliche in die Schrift hineindeuten kann. Der Grund liegt vielmehr darin, daſz Abels Dank aus der Tiefe des Herzens komt, Kain dagegen nur opfert, um sich mit Gott abzufinden, wie sich aus der Wahl der Gabe ergibt, die jeder von dem Erwerbe seiner Lebensbeschäftigung darbrachte. Diese Wahl lehrt schon, „daſz nur die fromme Gesinnung, vermöge welcher der Opfernde gleichsam sein Herz in die Gabe legt, das Opfer Gott wolgefällig mache" (*Oehler*), und daſz es sich beim Opfer nicht um ein Geschenk für die Gottheit handelt, sondern die Opfergabe nur die Hingabe des Herzens an Gott abschatten soll, während in der Absicht, durch Hingabe des Besten von seinem Lebenserwerbe sich der göttlichen Gnade neu zu versichern, der Keim für die substitutive Bedeutung des Opfers zu suchen, welcher mit der Vertiefung und Steigerung des Gefühls der Sünde sich zu dem Verlangen nach Vergebung der Sünde entfaltet und zur Entwicklung der Idee des Sühnopfers geführt hat.[1] — Ueber die Bevorzugung Abels „entbrante es Kain sehr (das Subject: der Zorn fehlt, wie öfter bei חָרָה vgl. 18,30.32. 31,36 u.a.) und sein Antlitz fiel" d.h. senkte sich, indem er in dieser Gebehrde seinen Unmut und Zorn äuſzerte vgl. Jer. 3,12. Hi. 29,24. Vor dieser Verstimmung warnte ihn Gott und machte ihn auf die Ursache und die Folgen seines Unmutes aufmerksam. „Warum ists dir entbrant und dein Antlitz gesenkt?" Die Antwort hierauf ist in der weitern Frage enthalten: „Ist nicht, wenn du gut bist, Erhebung?" *scil.* des Gesichts. Die Ergänzung des פָּנִים zu שְׂאֵת ergibt sich aus dem Contexte, aus dem Gegensatze des Senkens und Erhebens (נפל und נשׂא). Damit gab ihm Gott zu verstehen, daſz seine trübe Gebehrde ein Zeichen böser Gedanken und Absichten sei; denn Erhebung des Gesichts d.i. freier, offener Blick ist Zeichen eines guten Gewissens Hi. 11,15. „Wenn du aber

1) Vgl. meine bibl. Archäol. I §. 39 und *Oehler* in *Herzogs* Realencykl. X. Art. Opfercultus des A. T., woselbst auch die ältern Hauptschriften über diesen Gegenstand genant sind.

nicht gut bist, so liegt die Sünde vor der Thür und ihr Begehr ist zu dir (auf dich gerichtet), du aber solst über sie herschen.“ Das *foem.* חַטָּאת ist als *masc.* construirt, weil die Sünde mit kaum zu verkennender Hindeutung auf die Schlange 3, 15 als ein wildes Thier personificirt ist, das vor der Thür des menschlichen Innern lauert und nach dem Menschen giert, um ihn oder seine Seele zu verschlingen 1 Petr. 5, 8. הֵיטִיב gut machen bed. hier nicht das gute Handeln, das Vollbringen des Guten in Tat und Werk, sondern das Gutmachen der Gesinnung d. h. die Richtung des Innern auf das Gute. Herschen soll Kain über die nach ihm gierende Sünde durch Aufgeben seines Zornes, freilich nicht, damit die Sünde nicht zu einer auf ihn lauernden werde, sondern damit der lauernde böse Feind keinen Eingang in sein Inneres gewinne. Man braucht den Satz weder mit *Ew.* fragend zu fassen: wirst du wol über sie herschen können?“ noch mit *Del.* die Beziehung des בּוֹ auf die lauernde Sünde in Abrede zu stellen. Die Worte gebieten nicht das Niederhalten der innern Versuchung, sondern das Widerstehen gegen die von aufzen auf den Menschen eindringende Macht des Bösen durch Hören und Achten auf das Wort, das Gott zu Kain persönlich, zu uns durch die Schrift redet. Von einer Erscheinung Gottes ist zwar nichts erwähnt, aber dies darf uns nicht veranlassen, diese und die folgende Rede Gottes mit Kain als innere Vorgänge im Herzen und Gewissen zu deuten. Aus v. 14 und 16 geht klar hervor, dafz Gott den Menschen nach ihrer Vertreibung aus dem Garten Edens seine persönliche Gegenwart und seinen sichtbaren Umgang mit ihnen nicht sofort entzog. „Gott spricht mit Kain, wie mit einem unwilligen Kinde, enträthselt ihm, was in seinem Herzen schlafe und vor seiner Thür wie ein Löwe, wie ein wildes Thier laure. Und was Gott an Kain tut, tut er an jedem, wenn man auf sein Herz und die Stimme Gottes Acht hat“ (*Herder*, Geist d. hebr. Poes. 1, 250 der Ausg. v. 1787). Kain aber beachtete die göttliche Warnung nicht v. 8. „Er sprach zu seinem Bruder Abel“ — was? ist nicht angegeben und entweder zu ergänzen: es d. h. was Gott mit ihm geredet. Dies ist sprachlich zulässig, da auf אָמַר nicht immer directe Rede folgt, sondern zuweilen auch ein bloser Accusativ 22, 3. 44, 16 und dieser Acc. oder das Object des אמר aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist, wie z. B. Ex. 19, 25. Oder man ergänze mit LXX, *Sam. Jonath.* u. A. aus dem Folgenden: נֵלְכָה אֶל הַשָּׂדֶה διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον. Auch diese Ergänzung ist statthaft und deshalb keine Lücke im Texte zu statuiren, sondern so zu erklären, dafz hier wie 3, 22 f. die Erzählung über die *oratio directa* hinwegeilend sofort die Ausführung des Gesagten berichtet, ohne erst den Inhalt desselben mitzuteilen. Diese Annahme verdient den Vorzug vor der ersten, weil es psychologisch höchst unwarscheinlich, dafz Kain, da er sich durch die göttliche Warnung nicht umstimmen liefz, diese Warnung seinem Bruder erzählt haben solte. Auf dem Felde „da erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und tödtete ihn.“ So steigerte sich die Uebertretung Adams bei seinem Sohne schon zum Brudermorde. Mit Absicht wiederholt der Erzähler beständig das אָחִיו, um die Abscheulichkeit dieser Sünde recht zu beleuchten. „Kain ist der erste Mensch, welcher die Sünde in sich herschen läfzt; er ist ἐκ τοῦ πονηροῦ 1 Joh. 3, 12“ (*Del.*); in ihm ist

der Weibessame schon zum Schlangensamen geworden; in seiner Tat das Wesen des Bösen als ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς (Joh. 8,44) offen hervorgetreten, so dafz schon hier der Gegensatz eines zweifachen Samens innerhalb des menschlichen Geschlechts sich herausstelt, der sich durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurchzieht.

V. 9—15. Mit der Sünde steigert sich der Troz des Bösen und mit der Schuld die Strafe. Die ersten Menschen fürchten sich vor Gott und bekennen ihre Sünde; Kain leugnet frech, er antwortet Gott seinem Richter auf die Frage, wo ist dein Bruder Abel: „ich weifz nicht, bin ich meines Bruders Hüter?" so dafz Gott ihm sein Verbrechen vorhalten mufz v. 10: „Was hast du getan! Stimme des Blutes deines Bruders schreiend zu mir von der Erde." Das *verb.* צֹעֲקִים ist auf דְּמֵי bezogen, weil dieses den Hauptbegriff bildet und קוֹל nur den Begriff des Adv. laut oder horch ausdrückt (*Ew.* §. 317[d]). דָּמִים Blutstropfen bezeichnet teils die natürliche Blutung, den Blutflufz Lev. 12,4. 5. 20,18, meist aber das unnatürlich vergossene Blut, das Blutvergiefzen, die Blutschuld. „Unschuldig vergossenes Blut hat zwar keine menschlichen Ohren, wol aber eine für Gott vernehmbare Stimme als racheforderndes Produkt frevelhafter Tat" (*Del.*). Der Mord gehört zu den himmelschreienden Sünden. *Primum*, bemerkt *Calv. ad h. l., ostendit Deus se de factis hominum cognoscere utcunque nullus queratur vel accuset; deinde sibi magis charam esse hominum vitam quam ut sanguinem innoxium impune effundi sinat; tertio curam sibi piorum esse non solum quamdiu vivunt sed etiam post mortem.* Abel war der erste der חֲסִידִים, deren Tod kostbar in Gottes Augen ist Ps. 116, 15, und vermöge seines Glaubens redet er durch sein zu Gott schreiendes Blut noch, nachdem er gestorben (Hebr. 11, 4). V. 11 f. „Und nun (*sc.* weil du dies getan) so sei verflucht von dem Erdreiche her." מִן entweder: von dem Erdreich hinweg, fortgetrieben, dafz es ihm keine ruhige Wohnstätte mehr gibt (*O. v. Gerl. Del* u. A.) oder: vom Erdreiche her (aus) über ihn ergehend, so dafz dasselbe durch Entziehung seiner Kraft den Fluch des unstäten Hinundherirrens an ihm vollzieht (*Baumg. Knob.* u. A.). Die Entscheidung ist schwierig; doch der den Fluch motivirende Zusatz: welches seinen Mund aufgetan u. s. w., scheint mehr für die zweite Auffassung zu sprechen. Weil die Erde hat das unschuldig vergossene Blut trinken müssen, so empört sie sich gegen den Mörder und entzieht ihm, wenn er sie bebauen will, ihre Kraft (כֹּחַ wie Hi. 31, 39), dafz der Boden keinen Ertrag liefert; gleich wie das Land Canaan die Cananiter um ihrer Greuel willen, mit welchen sie dasselbe verunreinigt hatten, ausgespieen hat Lev. 18, 28. Jedenfalls ist die Vorstellung, dafz der Erdboden dadurch, dafz er unschuldig Blut getrunken, sich der Sünde des Mordes teilhaftig gemacht habe (*Del.*), biblisch nicht zu rechtfertigen und durch Jes. 26,21 vgl. Num. 35, 33 in keiner Weise zu erhärten. Das Leiden der vernunftlosen Creatur unter der Sünde des Menschen ist sehr zu unterscheiden von der Beteiligung derselben an dieser Sünde. „Unstät und flüchtig (נָע וָנָד d. i. verbant und heimatlos) wirst du sein auf Erden." Dieser Fluch erschüttert Kain so, dafz sein Troz in Verzagtheit umschlägt. „Meine Sünde — spricht er v. 13 — ist gröfzer als zu tragen." נָשָׂא עָוֹן bed. die Sünde, Sündenschuld hin-

nehmen und tragen, und wird von Gott und Menschen gesagt. Gott nimt die Schuld hin oder weg, indem er sie vergibt Ex. 34, 7; der Mensch nimt sie hin und trägt sie, indem er die Strafe derselben erduldet vgl. Num. 5, 31. *Luther* hat mit den alten Verss. נשׂא in der ersten Bedeutung genommen, allein der Context entscheidet für die zweite; denn Kain beklagt im Folgenden nicht die Größe der Sünde, sondern nur die Schwere der Strafe. „Siehe du hast mich heute vertrieben von der Fläche der Erde und vor deinem Angesichte muß ich mich verbergen — — und geschehen wirds, jeder der mich findet wird mich tödten.“ Die אדמה, von deren Fläche der Fluch Jehova's Kain vertrieben hat, ist Eden (vgl. v. 16), wo er den Landbau getrieben hatte, und wo Gott den ersten Menschen nach der Vertreibung aus dem Garten sein Angesicht d. h. seine Gegenwart offenbarte, so daß Kain fortan heimatlos und fern von Gottes Angesicht auf der weiten Erde (בָּאָרֶץ) umherirren muß und von jedem der ihn findet getödtet zu werden befürchtet. כָּל־מֹצְאִי ist nicht *omnis creatura*, als habe Kain die Feindschaft aller Creaturen gegen sich empfunden, sondern von Menschen zu verstehen, jedoch nicht von solchen, die unabhängig von der Familie Adams existirt hätten, sondern von denen, die um seinen Todtschlag wußten und ihn als Mörder kanten. Denn Kain fürchtet offenbar die Blutrache vonseiten der Verwandten des Getödteten, also von schon vorhandenen und noch zukünftigen Nachkommen Adams. Wenn auch Adam in jener Zeit noch nicht „viele Enkel, Ur- und Ururenkel“ hatte, so hatte er doch nach v. 17 und 5, 4 ohne Zweifel schon damals noch andere Kinder, die sich noch vermehren und früher oder später Abels Tod rächen konten. Denn daß vergossenes Blut wieder Blut fordere, „ist ein in jede Menschenbrust geschriebener Rechtssatz, und daß Kain schon jezt die Erde voll von Rächern sieht, ist ganz die Art des Mörders, der sich allenthalben von Rachegeistern (Ἐρινύες) umgeben sieht und gepeinigt fühlt“ (*Del.*). V. 15. Obgleich aber Kain nicht Reue über seine Sünde, sondern nur Furcht vor der Strafe äußerte, so ließ ihm Jehova doch schonende Langmut angedeihen und gab ihm die Zusage: „darum (לָכֵן nicht s. v. a. לֹא כֵן sondern: weil es sich so verhielt, weil seine Klage Grund hatte) jeder der Kain tödtet, siebenfach soll es (an ihm) gerochen werden.“ כָּל־הֹרֵג קַיִן ist *cas. absol.* wie 9, 6 u. ö. und יֻקַּם gerächt d. h. geahndet, gestraft werden, wie Ex. 21, 20 f. „Siebenfach“ d. h. nicht blos vielfach, sondern die Sieben ist Zahl dessen was Gottes Werk ist, und durch „siebenfach“ wird ausgedrückt, daß dem an Kain sich Vergreifenden durch Gottes Taten völliges Gericht, völlige Strafe zuteil werden soll (*Klief.* a. a. O. S. 36). Das Zeichen, welches Gott Kain sezte, ist nicht mit den Rabb. und ältern Ausl. als ein am Leibe Kains angebrachtes Zeichen zu denken, sondern irgend ein — nur für uns nicht mehr bestimbares — Zeichen, das ihn gegen die Blutrache schüzte. Mit Erhaltung im Leben begnadigte ihn Gott aber nicht deshalb, weil die Strafe der Verbannung von der Stätte der Gegenwart Gottes ohnehin schon die größte Strafe ist, vgl. dagegen 9, 5. 6, noch deshalb weil der Fortbestand des Menschengeschlechts jezt noch Schonung des Lebens des Einzelnen forderte, hat doch Gott später das ganze Menschengeschlecht bis auf eine Familie vertilgt, sondern teils weil das Unkraut mit dem Wai-

zen wachsen, die Sünde in ihrer ganzen Gröfze sich entfalten solte, teils weil Gott von Anfang an die Strafe in seine Hand nehmen und das Menschenleben vor der Leidenschaft und Willkür menschlicher Rachsucht schützen wolte.

V. 16—24. **Das Geschlecht der Kainiten.** V. 16. Das Land *Nod* auf der Vorderseite von Eden (קִדְמַת s. zu 2, 14), in welchem Kain nach seinem Wegzuge von der Stätte oder dem Lande der göttlichen Offenbarungsgegenwart (vgl. Jon. 1, 3), sich niederliefz, ist geographisch unbestimbar. Der Name נוֹד bezeichnet ein Land der Flucht und Verbannung, also den Gegensatz des Wonnelandes (Eden), wo Jehova wandelt und mit den Menschen umgeht. Dort erkante Kain sein Weib, das — wie als selbstverständlich vorausgesezt wird — ihm in die Verbannung gefolgt und eine Tochter Adams, folglich eine seiner Schwestern war. Geschwisterehen waren bei den Kindern des ersten Menschenpaares unvermeidlich, wenn überhaupt die Menschheit von einem Paare abstammen solte, und rechtfertigen sich gegenüber dem mos. Verbote dieser Ehen damit, dafz die Söhne und Töchter Adams nicht blos die Familie, sondern zugleich die Gattung repräsentiren und erst mit der Entstehung mehrerer Familien sich die Bande der geschwisterlichen und der ehelichen Liebe scharf sondern und zu festen, gegenseitig sich ausschliefzenden Ordnungen gestalten, deren Verletzung und Aufhebung Sünde wird. Vgl. noch zu Lev. 18. — Seinen Sohn nante Kain *Hanoch* (חֲנוֹךְ Einweihung), weil er in seiner Geburt das Unterpfand einer Neugestaltung seines Lebens erblickte. Daher gab er auch der Stadt, die er baute, den gleichen Namen, insofern als dieser Bau auch eine Entwicklungsphase seines Geschlechts begründete. Die Anlegung einer Stadt schon durch Kain verliert das Befremdliche, wenn man erwägt einmal, dafz bei dem Beginne dieses Baues schon Jahrhunderte seit der Entstehung desMenschengeschlechts verflossen sein und Kains Nachkommen sich auch schon ansehnlich vermehrt haben konten, sodann dafz עִיר nicht notwendig eine grofze Stadt voraussezt, sondern nur einen umschlossenen Ort mit festen Wohnungen im Gegensatz zu den vereinzelten Wanderzelten der Hirten bezeichnet, endlich dafz וַיְהִי בֹּנֶה „er war bauend" nur den Anfang und Fortgang des Baues aussagt, ohne die Beendigung desselben sicher in sich zu schliefzen. Befremdlicher erscheint es, dafz Kain, der unstät und flüchtig sein soll auf Erden, in dem Lande Nod sich fest anbaut. Dies erklärt sich genügend weder daraus, dafz er auch hier den zu festen Wohnsitzen führenden Ackerbau betrieben, noch daraus dafz er gegen den Fluch angekämpft haben wird. Zu diesen beiden Momenten müssen wir noch hinzunehmen, dafz der Fluch, das Erdreich werde ihm seine Kraft versagen, durch göttliche Gnade so gemildert worden, dafz Kain mit seinen Nachkommen im Lande seiner Niederlassung sich ausreichenden Lebensunterhalt, wenngleich mit grofzer Anstrengung und schwerer Arbeit erwerben konte; falls man es nicht vorzieht, mit *Luth.* das unstät und flüchtig sein auf Erden zu verstehen von der Vertreibung aus Eden und Entlassung ***ad incertum locum et opus, non addita ulla vel promissione vel mandato, sicut avis quae in libero coelo incerta vagatur.*** Uebrigens ist es auch bedeutsam, dafz schon Kain den Bau einer Stadt unternahm. Wenn man

diese Stadt auch nicht mit *Del.* als „den ersten Grundstein des Weltreichs, in welchem der Geist des Thieres herscht“ betrachten will, so läſzt sich doch darin das Bestreben, den Fluch der Verbannung aufzuheben und seinem Geschlechte einen Einheitspunkt zu schaffen als Ersatz für die verlorene Einheit in der Gemeinschaft mit Gott, so wie die Richtung des kainitischen Geschlechts auf das Irdische durchaus nicht verkennen. Die mächtige Entwicklung des Weltsinnes und der Gottlosigkeit unter den Kainiten tritt in der sechsten Generation bei Lamech offen hervor. Von den Zwischenglidern sind v.18 nur die Namen überliefert. (Ueber die Construction des *pass.* mit dem *accus. obj.*: „dem Hanoch wurde geboren [gebar man den] Irad“ s. *Gesen.* §.143,1[a]). Einige dieser Namen haben Aehnlichkeit mit Namen der sethitischen Genealogie, עִירָד mit יֶרֶד, מְחוּיָאֵל und מְתוּשָׁאֵל mit מַהֲלַלְאֵל und מְתוּשֶׁלַח, auch קַיִן mit קֵינָן und die Namen חֲנוֹךְ und לֶמֶךְ kommen in beiden Geschlechtern vor. Aber weder diese Gleichheit noch jene Aehnlichkeit berechtigt zu der Behauptung, daſz die beiden Geschlechtsregister nur zwei verschiedene Gestaltungen einer Ursage seien. Denn die im Klange ähnlichen Namen sind doch nach ihrer Bedeutung ganz verschieden. עִירָד bed. vielleicht den Städter und יֶרֶד das Herabsteigen oder Herabgekommensein; מְחוּיָאֵל von Gott geschlagen und מַהֲלַלְאֵל Lobpreis Gottes; מְתוּשָׁאֵל Mann der Bitte und מְתוּשֶׁלַח Mann des Schwertes oder des Anwuchses; קַיִן Erwerb und קֵינָן vielleicht der Erwerbsame. Die Gleichheit aber der Namen Hanoch und Lamech in beiden Linien verliert alle Bedeutung, wenn man teils auf die verschiedene Stellung die sie darin einnehmen achtet, teils darauf daſz gerade bei diesen gleichlautenden Namen durch genauere Mitteilungen die Verschiedenheit des Charakters der Personen auſzer Zweifel gesezt und dadurch der Identificirung derselben vorgebeugt ist, sowie daſz noch in der späteren Geschichte nicht selten gleiche Namen in ganz verschiedenen Geschlechtern wiederkehren, wie z. B. יְהוּדִית in der Familie Jakobs und unter den Hethitern 26,34, קֹרַח im Geschlechte Levi's Ex. 6,21 und Esau's 36,5, חֲנוֹךְ im Geschlechte Rubens 46,9 und Midians 25,4, קְנַז in der Familie Juda's Num. 32,12 und Esau's 36,11. Die Gleichheit und die Aehnlichkeit der Namen beweist nichts weiter als daſz die beiden Zweige des Menschengeschlechts nicht auſzer Verkehr mit einander gestanden haben, wie sie denn auch später sich sogar mit einander vermischen c.6.[1] Lamech nahm zwei Weiber und machte damit den Anfang zur Vielweiberei, wodurch die ethische Seite der gottgeordneten Ehe in Augenlust und Fleischeslust verkehrt wurde. Auf sinnlichen Liebreiz deuten schon die Namen dieser Weiber hin: עָדָה die Geschmückte und צִלָּה entweder die Schattige oder die Klingende. Seine drei Söhne machen Erfindungen, die von dem auf Verschönerung und Vervollkomnung des Weltlebens gerichteten Sinn und Streben der Kainiten zeugen. *Jabal* (יָבָל viell. Ertrag = יְבוּל) ist geworden der Vater der Zelt- und Herdebewohner d. h. der Nomaden, die in Zelten und bei den Herden wohnten, die Viehzucht als Lebensgewerbe trieben und vielleicht auch mit Hintansetzung des göttlichen Gebots 1,29 Fleischnahrung

1) Vgl. noch *Hävernicks* Einleit. I, 2 S. 210 f. der 2. Aufl. u. *Kurtz*, Gesch. des A. B. I. S. 72.

einführten. *Jubal* (יוּבָל Hall, Schall) der Vater aller Handhaber der Cither und Schalmei, d. i. Erfinder der Musik auf Saiten- und Blasinstrumenten. כִּנּוֹר Cither oder Harfe, ein Saiteninstrument, עוּגָב die Hirtenflöte oder Sackpfeife, vgl. meine bibl. Archäol. II §. 137. *Thubal-Kain* hämmernd allerlei Schneidendes (חֹרֵשׁ als *neutr.* zu fassen) von Erz und Eisen, also Erfinder von allerlei Schneidewerkzeugen zur Bearbeitung der Metalle; wonach קַיִן Schmied von קִין, قان schmieden warscheinlich für Beiname zu halten, den Thubal von seinen Erfindungen erhielt. Die Bed. von תּוּבַל ist dunkel, denn die Bedeutung des persischen *Tupal* توپال Eisenschlacken in *Ges. thes. p. 1492* kann gar nicht in Betracht kommen, weil dies pers. Wort einer viel zu späten Zeit angehört. — Die Erwähnung der Schwester Thubal-Kains erklärt sich aus ihrem Namen נַעֲמָה die Liebliche, Huldreiche, weil auch in ihm der kainitische Weltsinn sich abspiegelt. In den von Lamechs Söhnen ausgegangenen Künsten hat derselbe den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht und tritt als Hoffart und trotziger Uebermut auf in dem Liede, mit welchem Lamech die Erfindung Thubal-Kains vor seinen Weibern besingt v. 23 f.: „Ada und Zilla höret meine Stimme. Weiber Lamechs vernehmet meine Rede: Ja Männer tödte ich für meine Wunde und Jünglinge für meine Strieme. Denn siebenfach wird Kain gerächt und Lamech sieben und siebenzig mal.“ Das *perf.* הָרַגְתִּי ist Ausdruck nicht der vollbrachten Tat, sondern der zuversichtlichen Gewiſzheit (*Gesen.* §. 126, 4. *Ew.* §. 135 c); und die *suff.* in חַבֻּרָתִי und פִּצְעִי sind in passiver Bedeutung zu nehmen. Der Gedanke ist: Jeden tödte ich, der mir eine Verwundung oder Strieme beibringt, sei es Mann oder Jüngling, und werde jede Verletzung meiner Person zehnfach stärker rächen, als Gott die Tödtung meines Ahnen Kain zu rächen zugesagt hat. Es spricht sich in diesem nach Rhythmus, strophischer Gedankengliederung und poetischer Sprachform (הַאֲזֵנָּה und אִמְרָה) die spätere Poesie im Keime zeigenden Liede „jener titanische Uebermut aus, von welchem die Schrift sagt, daſz seine Kraft sein Gott ist Hab. 1, 11 und daſz er seinen Gott, nämlich sein Schwert, in der Faust führt Hi. 12, 6“ (*Del.*). — Nach diesen auch culturgeschichtlich wichtigen Notizen wurden die hauptsächlichsten Gewerbe und Künste von den Kainiten erfunden und schon in widergöttlicher Weise betrieben; dennoch dürfen wir ihren Ursprung nicht in dem Fluche suchen, der auf diesem Geschlechte ruhte. Er wurzelt vielmehr in den dem Menschengeschlechte anerschaffenen geistigen Kräften zur Beherschung und Dienstbarmachung der Natur, die nur wie alle menschliche Fähigkeiten und Anlagen von der Sünde durchzogen und in ihrem Dienste entweiht worden sind. Jene Erfindungen sind daher Gemeingut der Menschheit geworden, weil sie die gottgewolte Entwicklung derselben nicht nur fördern können, sondern auch hiefür zur Ehre Gottes verwendet und geheiligt werden sollen.

V. 25. 26. Mit Lamech und seinen Kindern hat sich der Charakter des gottlosen Geschlechts (der Kainiten) vollständig entfaltet. Daher wendet sich nun die Erzählung von ihm ab, um noch in der Kürze die Anfänge des gottesfürchtigen Geschlechts zu charakterisiren. Nach Abels Tode ward Adam ein dritter Sohn geboren, welchem die Mutter den Namen *Seth* (שֵׁת

von שִׁית *part. pass.* der Gesezte, der Ersatz) gab; denn — so sprach sie — „gesezt hat mir Gott einen andern Samen (Nachkommen) für Abel, dafür daß Kain ihn getödtet hat.“ Die W. כִּי הֲרָגוֹ קָיִן sind nicht erläuternder Zusatz, sondern mit *Del.* noch für Worte der Eva zu halten, und כי kraft des voraufgegangenen תַּחַת im Sinne von תַּחַת כִּי zu fassen. Was Kain (*menschliche* Bosheit) ihr genommen, das hat Elohim (*göttliche* Allmacht) ihr ersezt. Um dieses Gegensatzes willen nent sie den Geber אלהים statt יהוה, nicht etwa weil ihre Hoffnung durch die bitteren Erfahrungen an dem Erstgeborenen sehr herabgestimt war. V. 26. Dem Seth auch ihm (גַּם הוּא verstärkend s. *Gesen.* §. 121, 3) wurde ein Sohn geboren, den er *Enosch* nante. אֱנוֹשׁ von אָנַשׁ schwach, ohnmächtig, hinfällig sein, bezeichnet den Menschen nach seiner Ohnmacht, Hinfälligkeit und Sterblichkeit Ps. 8, 5. 90, 3. 103, 15 u. a. In diesem Namen spricht sich also Gefühl und Erkentnis der menschlichen Ohnmacht und Hinfälligkeit aus (das Gegenteil des in dem kainitischen Geschlechte sich ausbildenden Uebermutes und Trotzes) und dies Gefühl trieb hin zu Gott, zum Anrufen des Namens Jehova, das unter Enos seinen Anfang nahm. קָרָא בְּשֵׁם י׳ eig. rufen in oder beim Namen Jehova's, bezeichnet ein feierliches Rufen des N. Gottes; von Menschen ausgesagt das Anrufen, so hier und 12, 8. 13, 4 u. ö.; von Gott gesagt das Ausrufen, Verkündigen seines Namens Ex. 33, 19. 34, 5. Der Name Gottes bezeichnet überhaupt „das ganze Walten Gottes, durch das er sich in dem von ihm eingegangenen Verhältnisse (zu den Menschen) persönlich gegenwärtig bezeugt, die ganze göttliche Selbstdarstellung oder die ganze den Menschen zugekehrte Offenbarungseite des göttlichen Wesens“ (*Oehler* in *Herz.* Realenc. X S. 197). Es wird uns hier der Anfang der gemeinschaftlichen und öffentlichen, in Beten, Loben und Danken oder im Bekennen und Preisen der Gnade und Hilfe Jehova's bestehenden Gottesverehrung berichtet. Während das Geschlecht der Kainiten durch Anlegung einer Stadt und durch Erfindung und Ausbildung weltlicher Gewerbe und Künste den Grundstein für das Weltreich legte, begann das Geschlecht der Sethiten durch gemeinsame Anrufung des Gottes der Gnade das Reich Gottes zu gründen und zu bauen.

---

## II. Die Geschichte Adams. Cap. V—VI, 8.

### Cap. V. Die Geschlechtsfolgen von Adam bis Noah.

Nach Darlegung der Anfänge und Grundrichtungen der Entwickelung der Menschheit war aus der Urzeit oder ersten Periode der Geschichte unsers Geschlechts nur noch die Succession der Geschlechter c. 5 und das Ergebnis, zu welchem die Entwickelung geführt hat c. 6, 1—8, als von welt- und heilsgeschichtlicher Bedeutung zu berichten. — Zunächst folgt nun die Geschlechtstafel Adams mit den Namen der zehn Urväter, welche den die Verheißung bewahrenden Weibessamen d. i. die von Seth herstammen-

de Nachkommenschaft des ersten Menschenpaares von der Schöpfung bis zur Sindflut begründen, und mit der Angabe des Lebensalters dieser Stammväter vor und nach der Geburt ihrer die Geschlechtslinie fortführenden Söhne, wodurch die den Faden der Entwickelung nachweisende Genealogie zugleich eine Chronologie der Urzeit liefert. In der Genealogie der Kainiten 4,16 ff. finden sich keine Jahrzahlen, weil dies Geschlecht als von Gott verbant keine Zukunft hatte. Anders das Geschlecht der Sethiten, das sich zu Gott bekante, von Enos Zeiten an den Namen des Herrn anrief, und darum auch von Gott erhalten und getragen ward, damit unter der Zucht der Gnade und des Gerichts die Menschheit sich dem Schöpfungsziele zu entwickele. Die Genealogien der Urzeit sind nach dem treffenden Ausdrucke *M. Baumgartens* „Denkmäler, welche eben so sehr von der Treue Gottes in der Erfüllung seiner Verheißung als von dem Glauben und der Geduld der Väter Zeugnis geben.“ Dies Zeugnis aber tritt erst durch die Jahreszahlen in das rechte Licht. Der Erzähler gibt nicht nur die Lebensjahre jedes Urvaters bis zur Zeugung des Erstgeborenen, der die Geschlechtslinie fortführt, an, sondern auch den Rest seiner Lebensjahre und dann noch die ganze Dauer seiner Lebenszeit. Rechnet man die Zeugungsjahre zusammen und dazu noch die 100 Jahre von Sems Geburt bis zum Eintritt der Flut, so ergeben sich als Dauer der ersten Weltperiode 1656 Jahre. Anders gestaltet sich die Dauer dieses Zeitraums nach den Zahlangaben der LXX und des Samaritaners, die sowol in c. 5 als in c. 11 (von Sem bis Therah) fast durchgängig vom hebr. Texte abweichen, wie aus nachstehender Tabelle zu ersehen.

**Die Urväter bis zur Flut. C. 5.**

| Die Namen | Hebr. Text. | | | Samar. Text. | | | Septuag. | | | Geburtsjahr nach dem hebr. Text (nach Weltanfang) | Sterbejahr nach dem hebr. Text (nach Weltanfang) |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Alter bei Geburt des Erstgebornen | Lebensrest | Ganze Lebensdauer | Alter bei Geburt des Erstgebornen | Lebensrest | Ganze Lebensdauer | Alter bei Geburt des Erstgebornen | Lebensrest | Ganze Lebensdauer | | |
| Adam . . . . | 130 | 800 | 930 | 130 | 800 | 930 | 230 | 700 | 930 | 1 | 930 |
| Seth . . . . . | 105 | 807 | 912 | 105 | 807 | 912 | 205 | 707 | 912 | 130 | 1042 |
| Enos . . . . . | 90 | 815 | 905 | 90 | 815 | 905 | 190 | 715 | 905 | 235 | 1140 |
| Kenan . . . . | 70 | 840 | 910 | 70 | 840 | 910 | 170 | 740 | 910 | 325 | 1235 |
| Mahalalel . | 65 | 830 | 895 | 65 | 830 | 895 | 165 | 730 | 895 | 395 | 1290 |
| Jered . . . . | 162 | 800 | 962 | 62 | 785 | 847 | 162 | 800 | 962 | 460 | 1422 |
| Henoch . . . | 65 | 300 | 365 | 65 | 300 | 365 | 165 | 200 | 365 | 622 | 987 |
| Methuselah | 187 | 782 | 969 | 67 | 653 | 720 | 167 (187) | 802 (782) | 969 | 687 | 1656 |
| Lamech . . . | 182 | 595 | 777 | 53 | 600 | 653 | 188 | 565 | 753 | 874 | 1651 |
| Noah . . . . . | 500 | 450 | 950 | 500 | 450 | 950 | 500 | 450 | 950 | 1056 | 2006 |
| bis zur Flut | 100 | | | 100 | | | 100 | | | | |
| Summa . . . | 1656 | | | 1307 | | | 2242 | | | | |

**Die Väter nach der Flut bis zu Abrams Berufung.** C. 11, 10—26.

| | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Sem . . . . . | 100 | 500 | 600 | 100 | 500 | 600 | 100 | 500 | 600 | 1556 | 2156 |
| Arpachsad . | 35 | 403 | 438 | 135 | 303 | 438 | 135 | 400 | 535 | 1656 | 2094 |
| | | | | | | | | (430) | (565) | | |
| (*Καϊνᾶν*) . . | — | — | — | — | — | — | 130 | 330 | 460 | | |
| Selah . . . . . | 30 | 403 | 433 | 130 | 303 | 433 | 130 | 330 | 460 | 1691 | 2124 |
| Eber . . . . . | 34 | 430 | 464 | 134 | 270 | 404 | 134 | 270 | 404 | 1721 | 2185 |
| | | | | | | | | (370) | (504) | | |
| Peleg . . . . . | 30 | 209 | 239 | 130 | 109 | 239 | 130 | 209 | 339 | 1755 | 1994 |
| Regu . . . . . | 32 | 207 | 239 | 132 | 107 | 239 | 132 | 207 | 339 | 1785 | 2024 |
| Serug . . . . | 30 | 200 | 230 | 130 | 100 | 230 | 130 | 200 | 330 | 1817 | 2047 |
| Nahor . . . . | 29 | 119 | 148 | 79 | 69 | 148 | 179 | 125 | 304 | 1847 | 1995 |
| | | | | | | | (79) | (129) | (208) | | |
| Therah . . . | 70 | 135 | 205 | 70 | 75 | 145 | 70 | 135 | 205 | 1876 | 2081 |
| Abrams Berufung . . . | 75 | | | 75 | | | 75 | | | 1946 | 2121 |
| Summa . . . | 365 | | | 1015 | | | 1245 | | | 2021 | |

Die eingeklammerten Zahlen bei LXX sind die Lesarten des *Cod. Alexandrinus*. In der Geschlechtstafel c. 11, 10 ff. hat nur der samarit. Text die Jahre der Lebensdauer summirt.

Die Hauptabweichungen dieser beiden Texte vom hebräischen bestehen hienach darin, daſz in c. 5 von dem Samar. das Zeugungsalter von Jered, Methuselah und Lamech um je 100 Jahre früher, von dem Alexandr. hingegen bei den übrigen Urvätern (Noah ausgenommen) um 100 Jahre später angesezt ist. In c. 11 aber haben Beide das leztere Verfahren gleichmäſzig auf alle Väter (Therah ausgenommen) angewandt. Hiedurch ist der Zeitraum von Adam bis zur Sindflut im samar. Texte gegenüber dem hebräischen um 349 J. verkürzt, im alex. Texte hingegen um 586 Jahre (nach *Cod. Alex.* um 606 J.) verlängert, der Zeitraum von der Sindflut bis auf Abrams Geburt aber in beiden Texten verlängert worden, im samar. um 650 J., im alexandr. gar um 880 J. (nach *Cod. Alex.* um 780 J.), weil hier zwischen Arpachsad und Selah noch Kainan mit 130 J. eingeschoben und das Zeugungsalter Nahors dem der übrigen analog um 100 J., beim Samar. aber nur um 50 J. hinausgeschoben ist. Die weiteren Differenzen anlangend liegt der Grund für die Verkürzung der Lebensdauer von Jered, Methuselah und Lamech nach der Geburt ihrer Söhne im samar. Texte offen vor in der Absicht, das Lebensalter dieser Väter so zu begrenzen, daſz sie nicht über die Sindflut hinaus gelebt, sondern im Jahre der Flut gestorben sind. Aus der nämlichen Absicht sind auch die Altersangaben des Methuselah im *Cod. Al.* der LXX geflossen, weil nach den Zahlen des vatican. Textes Meth. 14 Jahre über die Sindflut hinausgelebt haben müſzte. Hiebei läſzt sich die zwiefache Tendenz nicht verkennen, einmal den Zeitraum von der Flut bis auf Abram zu verlängern, sodann die Altersangaben der Väter bei der Geburt der stammhaltenden Söhne gleichförmiger zu machen, und insbesondere in der vorflutlichen Zeit das Alter Adams bei der Zeugung Seths von keinem Urvater übersteigen zu lassen, zu welchem Zwecke

der Alexandriner sowol bei Adam als bei allen Vätern vor und nach der Flut, welche vor dem 100sten Jahre Söhne gezeugt, das Zeugungsalter um 100 Jahre erhöht, der Samaritaner aber dies Verfahren nur bei den nach der Flut lebenden Vätern in Anwendung gebracht, dagegen bei den Vätern vor der Flut, die im höheren Alter als Adam und Seth Söhne gezeugt, das Zeugungsalter um 100 J. verkürzt hat. Nur die Altersangaben Noahs blieben unverändert, weil diese durch andere auf die Flut bezügliche Data gegen willkürliche Aenderungen geschüzt waren. Dafz aber die Hauptabweichungen beider Texte vom hebräischen absichtliche Aenderungen nach subjectiven Warscheinlichkeitsgründen und Berechnungen sind,[1] das zeigt zur Genüge ihre innere Beschaffenheit, namentlich die Unwarscheinlichkeit, dafz die Väter nach der Flut, deren Lebensdauer durchschnittlich auf die Hälfte der Lebensdauer vor der Flut herabgesunken ist, in fast eben so hohem Alter wie jene Urväter, oder nach dem samar. Texte fast durchgängig in noch späterem Alter, erst Söhne gezeugt haben solten. Von solchen Absichten ist in den Zahlen des hebr. Textes durchaus nichts warzunehmen; weshalb auch alle Angriffe auf den geschichtlichen Charakter seiner Zahlangaben mifzlungen sind[2] und kein stichhaltiger Grund gegen ihre Richtigkeit sich vorbringen läfzt. Denn der Einwurf, dafz eine so hohe Lebensdauer, wie die in unserm Cap. berichtete, sich aus der gegenwärtigen Beschaffenheit der Menschennatur nicht begreifen lasse, verliert alle Bedeutung, wenn man erwägt, „dafz alle urweltlichen Reste von riesiger Urkraft zeugen, dafz Klima, Witterung und andere Naturverhältnisse von den nachflutlichen verschieden waren, dafz das Leben viel einfacher war und gleichmäfziger verflofz und dafz die Nachwirkung des paradiesischen Zustandes sich nicht sofort in das Geleise der Alltäglichkeit verloren haben wird" (*Del.*). Dieses lange Leben mufzte aber auch sehr zur Vermeh-

1) Vgl. *Ed. Preuss*, Die Zeitrechnung der Septuaginta vor dem vierten Jahre Salomo's Berl. 1859, wo von S. 30 an durch Aufzeigung der Motive, welche die LXX bei allen einzelnen Aenderungen leiteten, der Beweis hiefür bündig geführt und zugleich dargetan worden, dafz die Aenderungen im samaritan. Texte nicht ursprünglich, sondern jüngern Ursprungs sind und mit ausdrücklicher Berücksichtigung der LXX vorgenommen worden.

2) So mufzte *Rasm. Rask*, Die älteste hebr. Zeitrechnung bis auf Mose, deutsch v. *Mohnike*. 1836 (aus *Illgen's* Ztschr f. d. hist. Theol Bd. 6), um seine zur Herabsetzung der hohen Lebensjahre der Urväter auf gewöhnliche Lebensdauer ersonnene Hypothese, dafz in Gen. 5 die Jahre einmonatlich, in c. 11, 10—23 zweimonatlich, in 11, 24—32 viermonatlich seien, durchzuführen, in sämtlichen Zahlangaben des hebr. Textes Fehler auf Fehler postuliren; damit dieselbe nicht an der Absurdität, dafz Väter im 5., 6. u. 7. Lebensjahre Söhne gezeugt hätten, scheiterte. Ebenso mufz *Bertheau* (Jahresber. d. deutsch morgl. Gesellsch. f. 1845. S. 40 ff.) zu Gunsten seiner Hypothese, dafz alle drei Texte Ergebnisse chronologischer Systeme seien, welche den Mangel geschichtlicher Ueberlieferungen durch allgemeine Voraussetzungen und Annahmen ersezt hätten, die Jahre (im Grundtexte) nicht blos ohne irgend eine Berechtigung dazu für Mondenjahre erklären, sondern auch, um für die erste Periode zehn Generationen von je 160 Jahren, für die zweite ebenso viele Gener. zu 120 J. zu gewinnen, die 1656 Mondenjahre, die nach dem Verhältnisse von 355 zu 365 Tagen 1610 Sonnenjahre und 230 Tage betragen, willkürlich zu 1600 Sonnenjahren berechnen, und den Zeitraum von der Flut bis auf Abrams Wanderung nach Canaan, welcher nach den Textangaben 365 oder 367 (Monden-) Jahre beträgt, aus eigenen Mitteln auf 1200 Sonnenjahre erhöhen.

rung der Menschheit, und der Umstand, daſz die Zeugung erst in verhältniſzmäſzig vorgerücktem Lebensalter, also nach vollständiger leiblicher und geistiger Ausbildung erfolgte, wesentlich zur Erzeugung eines kräftigen Geschlechts mitwirken. Durch beide Umstände aber muſzte die Entwickelung der Menschheit im Guten wie im Bösen einen durchaus kräftigen Charakter annehmen, so daſz unter dem frommen Geschlechte nicht nur die Ueberlieferung von den Vätern sich treu und unverfälscht auf die Enkel und Urenkel fortpflanzen, sondern auch Familiensinn, Frömmigkeit, Zucht und Sitte feste Wurzeln schlagen konte, wogegen bei dem gottlosen Geschlechte der Sünde Raum gegeben war, in ihren mannigfachen Formen sich gewaltig auszugestalten.

Die Ueberschrift in v. 1 lautet: זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם. Ueber תּוֹלְדֹת s. zu 2,4 und סֵפֶר ist jede in sich abgeschlossene Schrift, solte ihr Umfang auch nur aus einem oder einigen Blättern bestehen, z. B. der Scheidebrief Deut. 24,1.3. Die Anknüpfung des בְּיוֹם בְּרֹא וגו׳ ist analog der in 2,4, indem auch hier wieder auf die Schöpfung zurückgegangen ist, weil in ihr alle Entwickelung und Geschichte des Menschen wurzelt. V. 3. Wie Adam im Bilde Gottes geschaffen war, so zeugte er „in seiner Aehnlichkeit nach seinem Bilde," d. h. er pflanzte die ihm anerschaffene Gottesbildlichkeit in der Gestalt, die sie durch seine Selbstentscheidung gewonnen hatte, also nicht mehr in ihrer reinen Unmittelbarkeit, sondern in der durch die Sünde getrübten Modalität fort. — Nach der Zeugung des Sohnes, welcher die Geschlechtslinie fortführt, ohne Zweifel immer der erstgeborene, wird dann bei Adam und allen folgenden Urvätern noch das übrige Lebensalter genant mit der Angabe, daſz er (noch andere) Söhne und Töchter gezeugt habe, darauf das gesamte Lebensalter in Jahren summirt und mit וַיָּמֹת „und er starb" abgeschlossen. Dieser an sich überflüssig erscheinende Schluſz soll „in seiner stätigen Wiederkehr die Herschaft des Todes von Adam an (s. Röm. 5,14) als ein unabänderliches Gesetz aufzeigen. Aber auf diesem Hintergrunde des herschenden Todes zeigt sich die Kraft des Lebens um so deutlicher. Denn erst dann stirbt der Mensch, wenn er bereits das Leben wieder fortgepflanzt hat, so daſz mitten im Tode der Individuen das Leben des Geschlechtes erhalten und die Hoffnung auf den Samen, der den Urheber des Todes überwinden soll, gestärkt wird" (*M. Baumg.*). Nur bei einem der Altväter, bei Henoch (v. 21 ff.), nimt das Leben nicht nur einen andern Ausgang, sondern auch eine andere Gestalt an. Statt des וַיְחִי, womit bei allen übrigen die Lebensdauer nach Zeugung des Erstgeborenen eintönig eingeleitet wird, heiſzt es von Henoch: „er wandelte mit Gott (אֶת־הָאֱלֹהִים)" und statt des וַיָּמֹת: „und Henoch wandelte mit Gott und war nicht mehr, denn Gott (אלהים) hat ihn hinweggenommen." הִתְהַלֵּךְ אֶת־האל׳ nur hier und 6,9 von Noah ausgesagt, bezeichnet den vertrautesten Umgang, den innigsten Lebensverkehr mit dem persönlichen Gotte, gleichsam ein Wandeln an der Seite des damals noch (s. 3,8) sichtbar mit den Menschen verkehrenden Gottes, und ist zu unterscheiden von הִתְהַלֵּךְ לִפְנֵי ה׳ (17,1. 24,40 u. ö.) und אַחֲרֵי ה׳ Deut. 13,5, welche beide Redeweisen den frommen, sittlich unsträflichen Wandel unter dem Gesetze nach Vorschrift der göttlichen Gebote ausdrücken, so daſz הָלַךְ אֶת ה׳

nur noch Mal. 2, 6 vorkomt, aber nicht zur Bezeichnung der Frömmigkeit der gläubigen Israeliten überhaupt, sondern von dem Wandel der Priester, die unter dem A. B. in einem näheren Verhältnisse zu Jehova standen als die übrigen Gläubigen, die in das Heiligtum Jehova's eintreten, dort unmittelbar mit ihm verkehren konten, was dem Volke nicht gestattet war. Zu beachten ist noch der Artikel in האלהים, der die Persönlichkeit Elohims hervorhebt und der Beziehung des Ausdrucks auf den Verkehr mit der Gottheit und Geisterwelt vorbeugt. — In Henoch, dem siebenten von Adam durch Seth, erreichte die paradiesische Frömmigkeit ihre Spitze, während in dem siebenten Nachkommen Adams durch Kain, dem Kainiten Lamech, der sein Schwert zu seinem Gott machte, die Gottentfremdung ihren Höhepunkt erreicht hat. Darum wurde auch Henoch, wie später Elija 2 Kg. 2, 10 ff., von Gott hinweggenommen, und in das himmlische Paradies versezt, daſz er den Tod nicht sah (erfuhr) Hebr 11, 5, d. h. aus dem zeitlichen in das ewige Leben aufgenommen und verklärt, indem Gott ihn dem Gesetze des Todes und der Rückkehr zum Staube enthob, ähnlich den die Zukunft Christi zum Gericht erlebenden Gläubigen, welche gleichfalls den Tod und die Verwesung nicht schmecken, sondern in einem Augenblicke verwandelt werden sollen. Keinen Schriftgrund hat die Meinung, daſz Henoch bei seiner Entrückung nicht der Verklärung teilhaftig geworden sei, welche der Gerechten bei der Auferstehung wartet. Denn nicht in der Verklärung ist nach 1 Cor. 15, 20. 23 Christus der Erstling, sondern in der Auferstehung. Diese aber hat den Tod zur Voraussetzung. Wer also dem Tode durch Gottes Gnade überhoben wird, der kann auch nicht vom Tode auferstehen, sondern gelangt durch Verwandlung oder Ueberkleidung (2 Cor. 5, 4) zur ἀφθαρσία oder in den Verklärungszustand der Vollendung, ohne daſz dadurch die Warheit von Röm. 5, 12. 14 aufgehoben wird. Denn derselbe Gott, welcher wie den Tod als Sold der Sünde geordnet, so auch den Sieg über den Tod durch Christum uns gegeben hat, der besizt auch die Macht, einen Henoch und Elija und alle, die bei der Wiederkunft des Herrn noch leben werden, in das ewige Leben zu verklären, ohne ihre Verklärung an Tod und Auferstehung zu binden. Henoch aber und Elija wurden ohne Krankheit, Tod und Verwesung durchzumachen, in das ewige Leben bei Gott entrückt, den Gläubigen zum Troste, um die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode zu wecken. Henochs Entrückung fält fast in die Mitte der Jahre von Adam bis zur Sindflut, ins J. 987 nach Erschaffung Adams. Damals lebten noch Seth, Enos, Kenan, Mahalalel und Jered, und lebten schon sein Sohn Methuselah und sein Enkel Lamech 113 J. alt; nur Noah war noch nicht geboren und Adam schon gestorben. Seine Hinwegnahme in Folge seines Wandels mit Gott war ein ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς, wie Sirach 44, 16 sagt, während die apokryphische Sage im Buche Henoch 1, 9 ihn das Kommen des Herrn zum Gerichte über die Gottlosen weissagen läſzt Judae v. 14. 15. Im Verhältnisse zur Lebensdauer der übrigen Altväter wurde Henoch frühzeitig, noch vor der Mitte der damals gewöhnlichen Lebenslänge hinweggenommen, zum Zeichen, daſz langes Leben wol als Buſz- und Gnadenfrist ein Segen Gottes ist, aber in Hinsicht auf die durch die Sünde in die Welt

gekommenen Uebel auch eine Last und Mühsal, welche Gott für seine Frommen verkürzt. Dafz nämlich auch die Patriarchen der Urwelt schon die Beschwer des irdischen Lebens in ihrer ganzen Schwere empfanden, das bezeugt uns Lamech v. 28 f., welcher seinem 69 Jahre nach Henochs Entrückung geborenen Sohne den Namen נֹחַ *Noah* gab, indem er sprach: „dieser wird uns trösten von unserer Arbeit und von der Beschwerde unserer Hände wegen des Erdbodens, den Jehova verflucht hat.“ נֹחַ von נוּחַ ruhen und הֵנִיחַ Ruhe schaffen wird durch נִחַם trösten, im Sinne hilfreichen und abhelfenden Trostes erläutert. Lamech fühlte nicht nur den ganzen Jammer der Arbeit auf dem von Gott verfluchten Erdboden, sondern ahnete auch in prophetischem Vorgefühle, dafz das vorhandene Elend und Verderben aufhören, dafz eine Aenderung zum Besseren, eine Erlösung von dem Fluche kommen würde. Diese Ahnung gestaltete sich ihm zur Hoffnung bei der Geburt seines Sohnes, so dafz er in dem Namen desselben ihr einen bestimten Ausdruck gab. Aber seine Hoffnung erfüllte sich nicht, wenigstens nicht in der von ihm ersehnten Weise. Unter Noah trat allerdings eine Aenderung ein. Durch das Gericht der Sindflut wurde das verderbte Geschlecht vertilgt, und in Noah, dem um seines unsträflichen Wandels mit Gott willen durch die Flut hindurch Geretteten, die Wiederherstellung der Menschheit angebahnt; aber die Folgen des Fluches wurden nicht aufgehoben, sondern nur gemildert und durch ein Bundeszeichen dem Menschengeschlechte die Erhaltung und damit *implicite* die Hoffnung auf die endliche Aufhebung des Fluches verbürgt (9, 8—17). — Mit Noah bricht die Geschlechtstafel ab, indem von ihm v. 32 nur die Geburt seiner drei Söhne, als er 500 J. alt war (s. zu 11, 10), erwähnt ist, ohne die Angabe seiner übrigen Lebensjahre, was auf eine spätere Ergänzung hinweist. Auch „die Nennung von drei Söhnen läfzt erwarten, dafz während sich bis jetzt die Linie immer nur durch ein Glid fortbewegte, in dem weiteren Verlaufe alle drei Söhne zumal einen neuen Anfang begründen werden (s. 9, 18. 19. 10, 1).“ *M. Baumg.*

## Cap. VI, 1—8. Die Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern.

An die Genealogien c. 4 und 5, welche die Entwickelung der Menschheit auf dem Wege der Zeugung in zwei durch Kain und Seth begründeten, ihrem Charakter nach grundverschiedenen Geschlechtslinien aufzeigen, wird hier die Schilderung der geistig sittlichen Entwickelung angeschlossen mit dem Berichte, dafz durch Ehen der בְּנֵי הָאֱלֹהִים mit den בְּנוֹת הָאָדָם die Bosheit so gewaltig geworden sei, dafz Gott die Menschen, die er geschaffen, zu vertilgen beschlofz. Diese Schilderung gilt von dem gesamten Menschengeschlechte und sezt die Vereinigung oder Vermischung der Kainiten mit den Sethiten voraus. Wie in v. 1 von der Vermehrung der Menschen (הָאָדָם ohne irgend eine Einschränkung) d. i. der ganzen Menschheit die Rede, so wird auch die sittliche Verderbtheit ganz allgemein beschrieben und das ganze Menschengeschlecht, nur Noah der Gnade vor Gott ge-

funden v. 8 ausgenommen, als für die Vertilgung reif bezeichnet v. 3. 5 – 7. Das Verständnis dieses Abschnitts[1] d. h. die richtige Erkentnis der Ursachen dieser gänzlichen Entartung der Menschen hängt ab von der Deutung der Ausdrücke בני האלהים und בנות האדם, worüber seit alter Zeit drei Ansichten bestehen, indem בני האלהים *a*) von Fürstensöhnen, *b*) von Engeln, *c*) von den Sethiten oder Frommen, und dem entsprechend בנות האדם von Töchtern *a*) der Leute niederen Standes, *b*) der gesamten Menschheit, *c*) der Kainiten oder der übrigen Menschen mit Ausschlufz der Frommen oder Gotteskinder erklärt worden.[2] Von diesen drei Ansichten kann die erste trozdem, dafz sie im orthodox-rabbin. Judentum traditionell geworden, als sprachlich ungerechtfertigt und der Anschauung der heil. Schrift widersprechend, gar nicht in Betracht kommen. Die zweite dagegen kann sich auf zwei scheinbare Gründe stützen, *a*) darauf dafz בני האלהים in Hi. 1, 6. 21 und 38, 7 und im chald. Dan. 3, 25 ohne Widerrede Engel sind (wie auch בְּנֵי אֵלִים Ps. 29, 1. 89, 7), *b*) auf den Gegensatz von בני האלהים und בנות האדם. Vom Zusammenhange und Inhalt unserer Stelle abgesehen lassen zwar diese beiden Gründe es als das Zunächstliegende erscheinen, bei בני האלהים an Engel im Gegensatze gegen Menschen und Menschentöchter zu denken; aber auf Warheit und Gültigkeit würde doch diese

1) Vgl. aufzer der zu 4, 1 angef. Abhandlung von *Oettinger* meine Abh.: „Die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen" in der luther. Ztschr. von *Rudelb.* u. *Guer.* 1855 S. 220 ff., (*Hengstenberg*) „Die Söhne Gottes und die Töchter der Menschen" in der Evang. KZ. 1858. Nr. 29 u. 35 – 37, *Philippi*, Kirchl. Glaubensl. III S. 176 ff. u. *L. Reinke*, Beitrr. z. Erkl. des A. T. V (1863) S. 91 ff., sowie die gegen meine und Hengstenbergs Abhdl. gerichteten Streitschriften von *J. H. Kurtz* „Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen" Berl 1857 und: „Die Söhne Gottes in 1 Mos. 6, 1—4 u. die sündigenden Engel in 2 Petr. 2, 4. 5 u. Jud. v. 6. 7." Mitau 1858.

2) S. die Geschichte der Auslegung in meiner vorhin angef. Abh. mit den Belegen dafür, dafz diese drei Ansichten schon im ersten Jahrh. unserer Zeitrechnung vorkommen. Wenn dagegen *Kurtz* in s. Streitschriften zu Gunsten der Engeldeutung, die ihm so ausgemacht richtig erscheint, dafz nur eine wie er sich ausdrückt „wirklich mafzlose Befangenheit in dogmatischen Vorurteilen noch jezt die geistliche Deutung der בני אלהים von den Kindern Gottes oder Frommen festhalten" könne, die Ansicht aufstellt, dafz diese „Sethitendeutung" eine erst aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrh. stammende „Erfindung christlicher Exegeten" und ein Erzeugnis der seit dieser Zeit „zu kirchlicher Geltung gelangenden Engelverehrung in Verbindung mit dem gleichzeitig überhand nehmenden Mönchtume" sei, so hat er, um diese geschichtswidrigen Behauptungen vortragen zu können, nicht allein die in meiner Abh. S. 237 nach dem Vorgange von *Dillmann* und *Frankel* (die beide die Engeldeutung für die richtige halten) nachgewiesene Bekantschaft schon des *Josephus* (Ant. I, 2, 3 u. 3, 1) mit der Vorstellung, dafz בני אל' Sethiten seien, sondern auch das ganz unzweideutige Zeugnis des *Julius Africanus* aus der ersten Hälfte des dritten Jahrh. in seiner Chronik: *ἀπὸ τοῦ Σὴθ ὑπὸ τοῦ πνεύματος οἱ υἱοὶ Θεοῦ προςαγορεύονται* (in *Routh reliquiae ss. II, 127*) völlig ignorirt. — Auf einen bisher ganz übersehenen Beweis dafür, „dafz Gen. 6, 1 ff. *υἱοὶ θεοῦ* die ursprüngliche Lesart der LXX und überhaupt die Sethitendeutung weit älter ist, als die zuerst im Buche Henoch auftauchende Engeldeutung" hat jüngst *Gust. Bickell* in d. Deutsch. morgl. Ztschr. XVIII S. 380 (1864) aufmerksam gemacht: „Im griech. Text des Tobias findet sich 2, 12 die Bemerkung, Noah, Abraham, Isaak und Jakob hätten Weiber aus ihren Stammesverwandten genommen. So konte der Erzähler nur dann sprechen, wenn er die Sünde der Zeitgenossen Noahs in der Verbindung der Sethiten und Kainitinnen fand."

anscheinend zunächst sich darbietende Erklärung nur in dem Falle Anspruch haben, wenn sie sich als sprachlich notwendig herausstelte. Dies ist aber nicht der Fall. Denn nicht blos die Engel heifzen בני אלהים und בני אלים, sondern auch die Frommen werden in Ps. 73, 15 in einer Anrede an Elohim „das Geschlecht deiner Söhne“, also Söhne Elohims genant; ferner heifzen Deut. 32, 5 die Israeliten seine (d. i. Gottes, אֵל) Söhne, und Hos. 2, 1 Söhne des lebendigen Gottes (אֵל חַי) und Ps. 80, 16 wird Israel als der Sohn bezeichnet, den Elohim sich gekräftigt hat. Schon diese Stellen zeigen, dafz der Begriff בני אלהים sich auf philologischem Wege allein nicht bestimmen läfzt, sondern theologisch entwickelt und begriffen sein will. Und selbst da, wo derselbe von den Engeln vorkomt, ist es noch fraglich, ob er in physischem oder ethischem Sinne zu verstehen. Die Meinung, dafz er als *nomen naturae* im Unterschiede von מלאכים als *nomen officii* von den Engeln im physischen Sinne gebraucht sei und eine „Zeugung physischer Art“ voraussetze, wie *E. H. Engelhardt* in der luth. Ztschr. 1856. S. 404 sich ausdrückt, müssen wir als eine schriftwidrige gnostische Irrlehre abweisen. Nach biblischer Anschauung sind auch die himmlischen Geister nur Geschöpfe Gottes, nicht aus dem Wesen Gottes gezeugt. Auch alle übrigen Benennungen der מלאכים sind ethischen Gehalts, vgl. *Hävern.* Theol. d. A. T. S. 78. Wenn aber die Benennung „Söhne Gottes“ nicht den Begriff einer physischen Zeugung involviren kann, so kann sie auch nicht auf die himmlischen Geister beschränkt werden, sondern eignet für alle Wesen, welche das Bild Gottes tragen oder vermöge ihrer Gottesbildlichkeit an der göttlichen Natur d. i. an der Herrlichkeit, Kraft und Seligkeit des göttlichen Lebens participiren, für die Menschen eben so gut wie für die Engel, da Gott den Menschen nur wenig von אלהים hat mangeln oder gegen אלהים zurückstehen lassen Ps. 8, 6, so dafz selbst die Obrigkeit mit בְּנֵי עֶלְיוֹן und אֱלֹהִים Ps. 82, 6 bezeichnet wird. Wenn aber *Del.* gegen die Erklärung der בני אלהים von den Frommen einwendet: „dafz die Idee der Gotteskindschaft im A. T. zwar schon einen Ansatz macht, über ihre theokratische Beschränkung auf Israel (Ex. 4, 22. Dt. 14, 1) hinaus gemeinmenschliche ethische Bedeutung zu gewinnen (s. besonders Ps. 73, 15. Spr. 14, 26, wofern leztere Stelle nicht nach Spr. 20, 7 u. dgl. zu verstehen ist), aber diese Erweiterung und Vermehrung nicht zu so fertigem Abschlufz komt, dafz im Prosastyl der Geschichtschreibung בני האלהים (wofür es überdies, um dem Mifzverständnisse vorzubeugen, בני יהוה heifzen müfzte) und בני האדם (בנות) ohne Weiteres Gotteskinder und Weltkinder bedeuten könte),“ so stüzt sich dieses Argument auf die irrtümliche Voraussetzung, dafz die Idee der Gotteskindschaft erst durch die Erwählung Israels zum Bundesvolke von Seiten Jehova's begründet worden sei. Hieran ist nur so viel war, dafz vor der Annahme Israels zum erstgeborenen Sohne Jehova's Ex. 4, 22 von בני יהוה nicht füglich die Rede sein kann; falsch aber oder wenigstens unerweislich ist die Meinung, dafz es in der Urzeit, lange vor Abrahams Berufung, nicht habe Kinder Gottes geben, und wenn es solche gab, diese nicht haben בני האלהים genant werden können. Die Idee der Gotteskindschaft ist nicht erst mit der Theokratie entstanden und von ihr aus durch spätere Erweiterung und Vertiefung zu gemeinmenschlicher Be-

deutung ausgebildet worden, sondern diese Idee wurzelt in dem göttlichen Ebenbilde, hat von Anfang an allgemein menschliche Bedeutung gehabt und erst später, als Gott in der Dignität Jehova's Abraham und seinen Samen zum Träger des Heils erwählte und die Heidenvölker ihre Wege gehen liefz, die specifisch theokratische Bedeutung der Sohnschaft Jehova's erhalten, um dann mit der Erscheinung des Heils in Christo, dem Heilande aller Völker, wieder zu der allgemein menschheitlichen Bedeutung der υἱοθεσία τοῦ θεοῦ (d. i. אלהים nicht τοῦ κυρίου = יהוה) entschränkt und erweitert zu werden. Gab es in der Urzeit Fromme, welche wie Henoch und Noah mit Elohim wandelten, oder falls sie auch nicht in diesem sozusagen priesterlich-nahen Verhältnisse zu Gott standen, doch das göttliche Ebenbild durch Frömmigkeit und Gottesfurcht zu einer Warheit machten, so hat es auch Söhne (Kinder) Gottes gegeben, für welche nur בני האלהים die richtige Benennung war, weil die Sohnschaft Jehova's erst mit der Erwählung Israels eingetreten ist, mithin בני יהוה von den urweltlichen Gotteskindern nur proleptisch hätte gesagt werden können. Will man aber noch geltend machen, dafz בני האלהים von Kindern Gottes oder Frommen sonst nicht in schlichter Prosa vorkomme, so gilt dies auch von בני יהוה; wogegen der Bedeutung Engel noch das Bedenken entgegensteht, dafz im Vorhergehenden wol von Frommen, die mit Gott wandelten, den Namen des Herrn anriefen, die Rede gewesen, aber von Engeln gar keine Andeutung vorgekommen, nicht einmal ihre Schöpfung erwähnt ist.

Für die Engeldeutung liefert auch der Gegensatz von בני האלהים und בנות האדם keinen haltbaren Beweis. Aus v. 1, wo האדם die Menschen als Gattung d. h. das ganze Menschengeschlecht bezeichnet, folgt keineswegs notwendig, dafz auch in den durch den Gegensatz von בני אלהים determinirten בנות האדם das Wort האדם von der ganzen Menschheit verstanden werden müsse. Sobald Gründe dafür sprechen, dafz unter den Gottessöhnen und Menschentöchtern zwei Species des in v. 1 genanten Genus האדם zu verstehen, so läfzt sich gegen die Beschränkung des האדם durch den Gegensatz אלהים auf die Menschen mit Ausnahme der Gottessöhne d. h. auf die übrigen Menschen nichts Triftiges einwenden, da diese Ausdrucksweise im Hebräischen gar nicht selten ist. „Aus dem Gebrauche des W. האדם — bemerkt schon *Dett.* a. a. O. S. 20 — folgt ganz und gar nicht, dafz die בני אל׳ keine Menschen gewesen seien, so wenig Jer. 32,20, wo es heifzt, Gott habe Wunder getan בישׂראל ובאדם, oder Jes. 43,4 wo Gott sagt, er wolle an der Israeliten Statt Menschen אדם hingeben, oder Richt. 16,7, wo Simson versichert, dafz wenn er mit sieben frischen Stricken gebunden werde, er sein werde כאחד האדם, oder Ps. 73,5, wo von den Gottlosen gesagt wird, dafz sie nicht von den Leiden berührt werden עם אדם — zum Beweise dienen kann, dafz die Israeliten oder Simson oder die Gottlosen keine Menschen seien. אדם bezeichnet vielmehr in allen diesen Stellen die übrige Masse der Menschen im Gegensatz gegen die, die besonders genant und hervorgehoben werden.“ Selbst dafür, dafz derselbe Begriff in unmittelbarer Aufeinanderfolge zuerst im allgemeinen, dann in einem durch einen Gegensatz beschränkteren Sinne gebraucht wird, liegen Fälle in der schlichtesten Prosa vor. So ist z. B. in 1 Sam. 13,6 u. 7 הָעָם hinter

einander so gebraucht, daſz הָעָם v. 6 das Volk Israel im Allgemeinen, dagegen v. 7 כָּל־הָעָם das übrige Volk bezeichnet. Noch beweisender ist Richt. 19—21. Nachdem dort 19, 30 vom Auszuge der Söhne Israels (d. h. der 12 Stämme) aus Aegypten die Rede war, wird in dem nächstfolgenden Verse (20, 1 ff.) erzählt, wie „*alle* Söhne Israels," „alle Stämme Israels" sich versammelten und zwar, wie erst hernach aus v. 3 ff. zu ersehen, zu einem Kriege gegen Benjamin, so daſz in der Erzählung von diesem Kriege c. 20 und 21 durchgängig die Stämme Israels dem Stamme Benjamin entgegengesezt, also unter den Stämmen Israels nur die übrigen Stämme auſzer Benjamin gemeint sind.[1] Sind darum etwa die Benjaminiten nicht auch Israeliten? Warum sollen denn die Gottessöhne nicht auch Menschen sein können, weil sie den Menschentöchtern gegenübergestelt sind? — Diese beiden Gründe sind also nicht stark genug, um die Engeldeutung zu erhärten.

Die Frage, ob בני האלהים himmlische oder irdische Gottessöhne (Engel oder fromme Menschen aus dem in der Gemeinschaft mit Gott gebliebenen Geschlechte der Sethiten) seien, läſzt sich nur aus dem Contexte und dem Inhalte unserer Stelle d. h. aus dem was von dem Tun der Gottessöhne und den Folgen ihres Tuns erzählt ist, zur Entscheidung bringen. Daſz der Zusammenhang gegen die Engeldeutung spricht, wird selbst von den besonnenen Vertheidigern derselben anerkant. „Es ist nicht zu leugnen — sagt *Del.* noch in der 3. Ausg. s. Comm. S. 232 — daſz der Zusammenhang von 6, 1—8 mit c. 4 die Annahme einer solchen Vermischung (des sethitischen und kainitischen Geschlechts) gegen die Zeit der Flut hin fordert (vgl. Matth. 24, 38. Luc. 17, 27) und die gesetzlichen Verbote gemischter Ehen Ex. 34, 16 vgl. Gen. 27, 26. 28, 1 ff. die Anschauung dieser Vermischung, die sich hier vorfinden würde, begünstigen." Diese „Annahme" wird aber durch das, was hier über die Gottessöhne berichtet ist, auſzer Zweifel gesezt. Die Gottessöhne — heiſzt es v. 2 — „sahen die Menschentöchter, daſz sie schön waren und nahmen sich Weiber von allen, die sie ausgewählt hatten" d. h. von allen, an denen sie ihrer Schönheit wegen Lust und Gefallen fanden. Mit diesen Weibern zeugten sie nach v. 4 Kinder. לָקַח אִשָּׁה ein Weib nehmen ist im ganzen A. T. stehender Ausdruck für das von Gott bei der Schöpfung für die Menschen geordnete Verhältnis der Ehe, wird nirgends vom blosen Begattungsacte oder von der *πορνεία* gebraucht. Schon hiedurch wird die Engeldeutung ausgeschlossen. Denn daſz die Engel nicht Ehen eingehen, nicht heiraten können, sagt Christus mit klaren Worten Matth. 22, 30. Marc. 12, 25 vgl. Luc. 20, 34 ff. Wenn aber *Kurtz* diesem Ausspruche des Herrn, daſz *γαμεῖν* gegen die Natur der Engel sei, die Beweiskraft durch die Bemerkung entziehen will, daſz damit nicht ausgeschlossen sei, daſz die Engel von ihrer ursprünglichen Heiligkeit abfallend auch in heillose Unnatur gerathen können, so wird diese

1) Schon aus diesen Stellen erhellet zur Genüge, daſz der Einwand, welchen *Kurtz* gegen die von *Hgstb.* angeführten Belege: Jerusalem und (das übrige) Juda, Juda und (das übrige) Israel, oder die Mannessöhne und die Menschensöhne Ps. 49, 3, erhoben hat, daſz dieselben ausschlieſzlich der höheren Poesie angehören, eine nichtige Ausrede ist.

Bemerkung so lange eine nichtssagende Phrase bleiben, bis durch beweiskräftige Analogien oder durch klares Schriftzeugnis nachgewiesen wird,[1]

---

1) Für eine beweiskräftige Anologie können wir aber nicht halten, was *v. Hofm.* Schriftb. I S. 426 beibringt, daſz nämlich das Kinderzeugen der Engel mit ihrer nicht gleich der menschlichen geschlechtlich angelegten Natur nicht minder vereinbar sei, als das Essen jener bei Abraham herbergenden Engel mit der Geistigkeit derselben. Denn erstlich ist dieses Essen ein Wunder des in Gnaden sich herablassenden allmächtigen Gottes, welches keinen Maſzstab für das bietet, was Engel aus eigener Macht durch Abfall von Gott tun können; sodann besteht auch zwischen dem Essen der in menschlicher Gestalt erscheinenden Engel Gottes und dem Weibernehmen und Kinderzeugen sündigender Engel ein erheblicher Unterschied. Eben so wenig können wir die Mythen der Heiden von Götterzeugungen, Göttersöhnen und Halbgöttern, oder die Märchen des Buchs Henoch c. 6 ff. von den 200 Engeln, die mit ihren Vorstehern nach den schönen und feinen Töchtern der Menschen gelüstete und die vom Himmel herabsteigend sich Weiber auswählten mit welchen sie Riesen von 3000 (oder nach einer Hdschr. 300) Ellen Länge zeugten, für geschichtliche Zeugnisse anerkennen. Auch 2 Petr. 2, 4 und Judä v. 6 liefern kein Zeugnis für Engelzeugungen und Engelehen. Petrus redet blos von sündigenden Engeln im Allgemeinen (*ἀγγέλων ἁμαρτησάντων*), deren Gott nicht geschont hat u. s. w., nicht von einer besonderen Versündigung einer kleinen Anzahl von Engeln; und Judas bezeichnet diese Engel als *τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον*, die ihr Fürstentum, ihre Herscherstellung nicht bewahrten, sondern ihre eigene Behausung verlieſzen. Von Ehen mit Menschentöchtern und Kinderzeugen dieser Engel ist auch bei Jud. nichts zu lesen, selbst wenn man in dem: *τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον ἐκπορνεύσασαι* v. 7 das *τούτοις* auf die in v. 6 erwähnten Engel beziehen wolte, da *ἐκπορνεύειν* aushuren doch von Ehen, von wenn auch naturwidrigen, so doch dauernden ehelichen Verbindungen total verschieden ist. Aber diese Beziehung des *τούτοις* ist weder notwendig noch auch nur warscheinlich. Der neueste Ausl. dieses Br., *Huther*, welcher dieser Beziehung des *τούτοις* den Vorzug gibt, also der Befangenheit in dogmatischen Vorurteilen nicht geziehen werden kann, bemerkt noch in der 2. Aufl. seines Comm. v. J 1859: „*τούτοις* kann grammatisch auf *Σόδ. κ. Γόμ.* oder *per Synesin* auf die Einwohner jener Städte bezogen werden; allein bei dieser Constr. würde die Sünde von Sodom und Gomorrha nur auf indirecte Weise angegeben sein“. Also sprachlich steht jener Beziehung nichts entgegen, und es ist unbegründet, daſz — wie *G. v. Zezschwitz (Petri Ap. de Christi ad inferos descensu sent. 1857. p. 60)* sagt — *grammaticae et logicae praecepta* zu der Beziehung des *τούτοις* auf die Engel nötigen. Der Grund aber, aus welchem *Huth.* die Beziehung auf Sod. u. Gom. ablehnt, läſzt sich ebenfalls gegen die Beziehung auf die Engel geltend machen, daſz nämlich die besondere Versündigung der Engel nur indirect angegeben sein würde. Auch die Rückbeziehung des *τούτοις* auf die v. 4. erwähnten *ἄνθρωποι ἀσελγεῖς*, welcher *Philippi*, Glbsl. III S. 303 den Vorzug gibt, halten wir für möglich und durch die Bemerkung *de Wette's*, daſz dadurch dem Gedanken des 8. V. vorgegriffen werde, nicht widerlegt; da dieses Bedenken durch den Umstand reichlich aufgewogen wird, daſz nicht nur das von v. 8. an fünfmal wiederkehrende *οὗτοι*, sondern auch das *τούτοις* v. 14. auf diese Menschen sich zurückbezieht. Dagegen wird die Beziehung des *τούτ.* auf die Engel durch das zu *ἐκπορνεύσασαι* hinzugesetzte *καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑ τ έ ρ α ς* geradezu ausgeschlossen. Denn das Huren der Engel könte nur darin bestehen, daſz sie dem Fleische nachgehen oder wie *v. Hofm* Schriftb. I. S. 428 sagt, „mit dem Fleische sich zu tun machen, für das sie nicht geschaffen waren“, aber nicht darin, daſz sie mit a n d e r e m oder fremdem Fleische sich einlassen. Das *ἑτέρας* hat nur Sinn und Verstand, wenn die *ἐκπορνεύσαντες* selbst eine *σάρξ* haben, so daſz nur die Alternative bleibt, entweder den Engeln eine *σάρξ*, eine fleischhafte Leiblichkeit beizulegen, oder die Beziehung des *τούτοις* auf die Engel fallen zu lassen. Wenn *Kurtz* gegen diese Instanz einwendet: „menschliche Leiber sind für die Engel eben so sehr eine *ἑτέρα σάρξ* d. h. ein ihrer Natur und Bestimmung versagtes Wollustmittel, wie für den menschlichen Mann der Mann“, so hat er durch den zweideutigen Ausdruck: „ihrer

dafz die Engel eine „fleischhafte,“ dem menschlichen Zeugungsacte adäquate fleischliche Leibhaftigkeit entweder von Natur besitzen oder doch durch Auflehnung gegen ihren Schöpfer sich anbilden können, oder dafz

---

Natur und Bestimmung versagt“ die Schwierigkeit verdeckt aber nicht beseitigt. Die ἑτέρα σάρξ hat eine ἰδία σάρξ zur Voraussetzung. — Aber die Aussage des Judas — meint man — stimme so sehr mit der Ueberlieferung des B. Henoch über den Engelfall überein, dafz man, selbst wenn τούτοις v. 7. nicht auf die Engel v. 6. zurückginge, die Hindeutung auf die Henochsage und mittelbar auf Gen. 6 anerkennen müfzte, da Judas sich für solche, die das B. Henoch oder die darin ausgemalte Ueberlieferung kanten, gar nicht deutlicher ausdrücken konte (*Del.* u. *A.*). Diese Schlufzfolgerung würde allerdings bündig sein, wenn im Henochbuche als Versündigung der Engel, wofür sie mit Ketten der Finsternis gebunden und zum Gerichte aufbewahrt werden, einzig und allein ihre Vermischung mit menschlichen Weibern gelehrt würde. Denn dafz Judas mit der Henochsage bekant war und auch bei den Lesern seines Briefes solche Bekantschaft voraussezt, das zeigt schon die Aufnahme einer Weissagung Henochs v. 14 f., die im Henochbuche c. 1, 9 der *Dillmann*schen Ausg. steht. Aber von allen Kritikern, die sich mit diesem Buche beschäftigt haben, wird auch einhellig anerkant, dafz in dem nur in äthiopischer Uebersetzung erhaltenen und von *Dillmann* edirten B. Henoch verschiedene, mit einander in Widerspruch stehende Sagen über den Fall und das Gericht der Engel vorkommen, dafz dieses Buch aus älteren und jüngeren Bestandteilen zusammengearbeitet ist, und dafz gerade die Abschnitte des Buchs c. 6—16. 106 u. a., in welchen die Sage von den Engelehen und Engelzeugungen unzweideutig vorgetragen wird, dem sog. *Noah*buche d. i. einem späteren Bestandteile der Henochsage angehören, der in vielen Stücken mit der älteren Sage in Widerspruch tritt. Der Engel*fall* wird zwar auch in den älteren Bestandteilen des Werks häufig erwähnt und angedeutet, aber unter sämtlichen Stellen des älteren Buchs, welche *Dillm.* S. XXXIV der deutsch. Uebers. hiefür anführt, ist nur eine einzige (nämlich c. 19, 1), welche von Engeln redet, die sich mit Weibern verbunden haben. In den übrigen wird als Sünde der Engel oder der Scharen des Azazel nur genant, dafz sie dem Satan untertänig waren und die verführt haben, welche auf Erden wohnen c. 54, 3—6, oder dafz sie vom Himmel auf die Erde herabgestiegen sind und was verborgen war den Menschenkindern offenbart und sie verführt haben, Sünde zu tun (64, 2). Vom Weibernehmen ist hier überall nichts zu finden. Hiezu komt, dafz in den älteren Bestandteilen des B. neben dem Engelfalle auch häufig von einem Falle d. h. von einer Versündigung der Sterne des Himmels und des Heeres des Himmels, welche den Befehl Gottes übertreten haben vor ihrem Aufgange, weil sie nicht zu ihrer bestimten Zeit erschienen sind, die Rede ist c. 18, 14. 15. 21, 3. 90, 21. 24 u. a., und dafz Strafort wie Bestrafung dieser gefallenen Sterne ganz ebenso beschrieben wird wie bei den sündigen Engeln: als ein Gefängnis (18, 14 vgl. mit dem Gefängnisse der Engel 21, 10), als ein Raum hehr und entsetzlich, worin die sieben Sterne des Himmels gebunden wie grofze Berge und flammend von Feuer liegen (21, 2 f.), als eine Tiefe, eng und tief, grausig und finster, in welche der Stern, der zuerst vom Himmel herabgefallen war, gelegt wird gebunden an Händen und Füfzen (88, 1 vgl. 90, 24 u. a.). Aus diesen Stellen erhellet ganz klar, dafz die Sage von dem Engel- und Sternen-Falle aus Jes. 24, 21 f.: „An jenem Tage wird der Herr heimsuchen das Heer der Höhe (צְבָא הַמָּרוֹם Himmelsheer, worunter Sterne und Engel zu verstehen) in der Höhe (d. h. die geistigen Mächte des Himmels) und die Könige der Erde auf der Erde, und sie werden versammelt zusammen gebunden zur Grube und verschlossen in Verschlufz und nach vielen Tagen werden sie gestraft werden“, verbunden mit Jes. 14, 12 „wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern“, geflossen ist, und dafz mit ihr erst hernach die Deutung der Gottessöhne Gen. 6 combinirt und verschmolzen worden. Wenn nun zur Zeit des Br Judä diese verschiedenen Sagen, welche das Gericht über die vom Himmel gefallenen Sterne und über die Engel, die sich dem Satan zur Verführung der Menschen untertänig machten, eben so schilderten wie das über die Engel, die mit Weibern Riesen zeugten, schon in Umlauf waren: so dürfen wir die Sünde der Engel, deren Bestrafung Petrus und Judas gedenken, nicht einseitig und willkürlich aus denjenigen Stellen

irgend eine Creatur im Himmel und auf Erden durch sündliche Ausartung oder „in Unnatur gerathen“ die ihrer Natur fehlende Potenz zur Zeugung und Fortpflanzung ihres Geschlechts sich erwerben kann. Da der Mensch durch Sünde die von seinem Schöpfer empfangene Natur wol zerrütten, aber nicht einmal die zerrüttete Natur durch eigene Kraft wiederherstellen, geschweige denn ein seiner Natur fehlendes Organ oder Glid ihr einpflanzen kann: so können wir auch nicht glauben, dafz Engel durch Abfall von Gott zeugungsfähig geworden seien.[1]

---

des B. Henoch bestimmen, welche von Engelehen handeln, mit Nichtbeachtung der andern Stellen, die ganz andere Versündigungen der mit Banden der Finsternis bestraften Engel erwähnen, sondern allein nach dem, was Judas über diese Versündigung aussagt, da Petrus das *ἁμαρτῆσαι* gar nicht näher bestimt hat. Judas aber nent als Versündigung nur *μὴ τηρῆσαι τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν* und *ἀπολιπεῖν τὸ ἴδιον οἰκητήριον*. Beides hängt eng zusammen. Indem die Engel die ihnen eigene, bei ihrer Erschaffung ihnen angewiesene *ἀρχή* d. i. Herscherstellung im Himmel nicht bewahrten, verliefzen sie zugleich *ἴδιον οἰκητήριον*; gleichwie der Mensch, als er seine Herscherstellung auf Erden durch Uebertretung des göttlichen Gebotes nicht bewahrte, auch sein *ἴδιον οἰκητήριον* verlor, d. h. nicht blos das Paradies, sondern auch den heiligen Leib der Unschuld, so dafz er einer Bedeckung seiner Blöfze bedürftig wurde und derselben so lange bedürftig bleibt, bis er dereinst mit *οἰκητήριον ἡμῶν ἐξ οὐρανοῦ* wird überkleidet werden. In dieser Bezeichnung der Engelsünde liegt nicht die leiseste Hindeutung darauf, dafz die Engel den Himmel verliefzen, um schöne Menschentöchter zu freien. Die Worte lassen sich ganz gut mit den alten Kirchenlehrern von dem Falle Satans und seiner Engel überhaupt verstehen, auf welche auch das über ihre Bestrafung Gesagte vollkommen pafzt. Vgl. m. Abhdl. „Der Fall der Engel“ in d. luth. Ztschr. 1856. S. 21 ff. — Hätte Judas die in den Henochsagen erwähnte *πορνεία* der Engel im Sinne gehabt, so würde er dies deutlich ausgesprochen haben, wie v. 9 über die Sage von dem Kampfe Michaels mit dem Teufel und v. 11 über die Weissagung Henochs. Dies hätte er um so mehr tun müssen, als in den Henochsagen nicht nur verschiedene und widersprechende Vorstellungen von der Sünde der Engel vorkommen, sondern auch die Vergleichung der aus dem Henochbuche angeführten Parallelen zeigt, dafz er in nicht unwichtigen Punkten von der Henochsage abweicht. So z. B. nach Hen. 54, 3 werden „*eiserne* Ketten von unermefzlichem Gewichte“ bereitet für die Scharen des Azazel, um sie in die unterste Hölle zu legen und an jenem grofzen Tage in den Ofen mit flammendem Feuer zu werfen. Von *eisernen* Ketten wissen Judas und Petrus nichts, sondern nur von *δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον* und *σειραῖς ζόφου*. Ferner nach Hen. 10, 12 werden die Engelsünder gebunden „fest unter der Erde *für siebenzig Geschlechter* bis zum Tage des Gerichts und ihrer Vollendung, bis das lezte Gericht gehalten werden wird für alle Ewigkeit.“ Diesen Zeittermin kennen Petrus und Judas nicht, daher auch die Vertheidiger der Engelehen bei Anführung dieser Parallele zu Jud. v. 6 denselben wegzulassen für gut befunden haben. — Bei diesem Sachverhalte ist das Schweigen der Apostel über Ehen und fleischliche Unzucht der sündigen Engel ein sicheres Zeichen, dafz sie diesen Fabeln jüdisch gnostisirender Hagada keinen Glauben geschenkt haben.

1) Selbst *Kurtz* (Die Ehen S. 96) bemerkt: „Eine Entartung zur Unnatur kann nur die Potenzen, die in der Natur bereits gegeben waren, entfalten, verkehren und mifzbrauchen, nicht aber ganz neue Potenzen erst schaffen,“ und nimt deshalb an, „dafz die Engel allerdings in und zu geschlechtlicher Indifferenz, also zeugungsunfähig erschaffen“ waren, dafz aber ihre geschlechtliche Indifferenz nicht als eine „untergeschlechtliche“ zu denken sei, sondern als eine „übergeschlechtliche“, bei der die Geschlechtlichkeit und Zeugungsfähigkeit blos nicht entfaltet war. Also „zeugungsunfähig erschaffen“ und doch mit der Potenz „sich zu der ihrer geschlechtlichen Indifferenz latent zu Grunde liegenden Differenz zurückzubilden“ vom Schöpfer begabt! Das glaube wer es kann! Vgl. noch die Widerlegung dieser Behauptung bei *Keerl*, Schöpfungsgesch. S. 229 ff.

V. 3. Wie das Tun der Gottessöhne, so paſzt auch das Urteil Gottes über dasselbe nicht auf Engel, sondern allein auf Menschen. „Jehova sprach: nicht walten soll mein Geist im Menschen auf immer; in ihrer Verirrung sind sie Fleisch.“ Das V. דּוּן = דִּין bed. walten (davon אָדוֹן der Walter, Herscher) und richten als Ausfluſz des Waltens. רוּחַ ist der dem Menschen verliehene göttliche Lebensgeist, das Princip des physischen und ethischen, natürlichen und geistlichen Lebens. Diesen seinen Geist will Gott den Menschen entziehen und dadurch ihrem Leben und Treiben ein Ende machen. בְּשַׁגָּם halten Manche für eine Partikel, zusammengesezt aus בְּ, שׁ Abkürzung für אֲשֶׁר und גַּם auch, im Sinne von *quoniam* (בְּשֶׁ = בַּאֲשֶׁר wie שַׁ oder שֶׁ = אֲשֶׁר Richt. 5, 7. 6, 17. Hohel. 1, 7). Aber gegen diese Fassung spricht, daſz das גַּם „weil er *auch* (sogar) Fleisch ist“ eine ungehörige Emphase in den Satz bringen würde. Deshalb halten wir שַׁגָּם für *infin.* von שָׁגַג = שָׁגָה (Prov. 5, 29 f.) mit dem Suff.: bei (in) ihrer (der Menschen) Verirrung ist er (der Mensch als Gattung) Fleisch; wogegen die für unser Gefühl harte *enallage numeri* (שַׁגָּם הוּא) nicht spricht, da hiefür viele Beispiele sich anführen lassen, vgl. *Hupfeld* zu Ps. 5. 10. Die Menschen — sagt Gott — haben sich in ihrer Verirrung als Fleisch gezeigt, d. h. als dem Fleische anheimgefallen, als unfähig sich vom Geiste Gottes regiren und zu ihrem göttlichen Lebensziele zurückführen zu lassen. בָּשָׂר hat hier schon ethische Bedeutung, wie σάρξ im N. T., nicht blos die natürliche Aeuſzerlichkeit oder Leiblichkeit des Menschen, sondern seine durch die Sünde widergöttlich gewordene Materialität bezeichnend. Darum sollen „seine Tage 120 Jahre sein“ d. h. nicht: das menschliche Leben soll fortan nur ein Alter von 120 Jahren erreichen, sondern: dem Menschengeschlechte soll noch eine Gnadenfrist von 120 J. gewährt sein. Dieses Urteil hat Gott, wie aus dem Contexte zu ergänzen, Noah eröffnet in seinem 480. Lebensjahre und durch ihn als δικαιοσύνης κῆρυξ 2 Petr. 2, 5 dem entarteten Geschlechte verkündigen lassen. In solche Verirrung aber, daſz Gott ihnen seinen Geist zu entziehen und sie dem Verderben des Fleisches, dem Untergange preiszugeben beschlieſzt, sind die Menschen dadurch gerathen, daſz die Gottessöhne sich aus den Menschentöchtern zu Weibern wählten die ihnen gefielen. Etwa weil Engel mit den Töchtern der Menschen Ehen geschlossen hatten? Geben wir auch zu, daſz durch solche Ehen als widernatürliche Verbindungen die menschliche Natur hätte ganz verderbt werden können, so wären doch in solchem Falle die Menschen nur die Verführten, die eigentlichen Urheber des Verderbens aber die Engel als die Verführer gewesen. Warum ergeht denn allein über die Verführten das Gericht? So parteiisch waltet die göttliche Gerechtigkeit nicht in der Welt. Die Auskunft aber, daſz das Strafgeschick der Engel verschwiegen bleibe, weil es die Erzählung nur mit der Menschengeschichte zu tun habe und das Geisterreich absichtlich so viel als möglich verhült lasse, ist eine ganz nichtige Ausrede. Sind die Gottessöhne Engel, so hat es die Erzählung nicht nur mit den Menschen, sondern auch mit Engeln zu tun; und es ist nicht die Weise der Schrift, Strafsentenzen blos über die Verführten zu fällen und über die Verführer zu schweigen. Vgl. dagegen 3, 14 ff. Wenn die Gottessöhne nicht zu den Men-

schen gehören, dafz sie in בָּאָדָם mit begriffen wurden, so mufzte ihnen die Strafe besonders angekündigt werden, wozu auch gar nicht sonderlich tiefe Enthüllungen über das Geisterreich erforderlich waren, da ja diese überirdischen Verführer bei den Menschen auf der Erde mit ihren Töchtern in Ehen lebten, wie selbst *Kurtz* um des: „sie nahmen sich Weiber" willen annehmen mufz. Das Gericht Gottes ist nicht nur fern von jeder Ungerechtigkeit, sondern meidet auch jeden Schein von Parteilichkeit.

V. 4. „Die Nephilim waren auf Erden in jenen Tagen und auch nachdem dafz die Gottessöhne zu kommen pflegten zu den Menschentöchtern, und sie ihnen gebaren; diese sind die Helden (הַגִּבֹּרִים), die von der Urzeit (מֵעוֹלָם wie Ps. 25, 6. 1 Sam. 27, 8) die Männer des Namens" d. h. so namhafte, berühmte oder berüchtigte Leute waren." נְפִלִים von נָפַל überfallen Hi. 1, 12. Jos. 11, 7 bed. die Ueberfaller, ἐπιπίπτοντες *Aq.*, βιαῖοι *Symm.*; sachlich richtig *Luth.*: Tyrannen („darumb heifzen sie *Nephilim*, dafz sie die Leute überfallen und gezwungen haben").[1] יָלַד ohne Object komt nur vor in der Bed. gebären, und wird mit folgendem לְ nur vom Weibe gebraucht, das dem Manne (oder unter Umständen einem andern Weibe Jes. 49, 21) Kinder schenkt. Das *perf.* וְיָלְדוּ (mit ו) ist die Fortsetzung des *imperf.* יָבֹאוּ. Ueber den Sinn dieses V. wird gestritten. Nimt man die Worte vorurteilsfrei, wie sie lauten, so werden die *Nephilim*, welche in jenen T. auf der Erde waren, als schon vor dem Beginne der Ehen der Gottess. mit den Menschent. existirend betrachtet und von den Sprözlingen jener Ehen unterschieden. הָיוּ kann in dem vorliegenden Satzgefüge eben so wenig: sie wurden d. h. entstanden, übersezt werden, wie הָיְתָה in 1, 2. Der Gedanke: sie wurden, entstanden, müfzte durch וַיִּהְיוּ ausgedrückt sein. Das „in jenen Tagen" ist am einfachsten auf die Zeit, in der Gott das Strafurteil über das entartete Geschlecht aussprach, zu beziehen, aber eine so allgemeine, so dehnbare Zeitangabe, dafz man sie nicht auf jenen Zeitmo-

1) Die von der *Alex. Vers.* γίγαντες ausgegangene Vorstellung, dafz die נפלים Riesen seien, hat schon *Luth.* als Fabel zurückgewiesen und auf Jos. 11, 7 seine Ansicht gegründet: נפלים *non dictos a magnitudine corporum, sicut Rabbini putant, sed a tyrannide et oppressione, quod vi grassati sint, nulla habita ratione legum aut honestatis, sed simpliciter indulgentes suis voluptatibus et cupiditatibus.* Auch hat die Giganten-Vorstellung in Num. 13, 32 f. nicht den mindesten Halt. Wenn die isr. Kundschafter hier das Land Canaan schildern als ein „Land, das seine Bewohner frifzt," und *alles* Volk in demselben als Leute von hoher Statur (אַנְשֵׁי מִדּוֹת v. 32), und dann weiter v. 33 sagen: „und dort sahen wir auch אֶת־הַנְּפִילִים, Enaks Söhne unter (מִן eig. von, aus, in partitiver Bed.) den *Nephilim*", denen gegenüber sie sich und jenen wie Heuschrecken vorkamen: so kann נפילים nicht Riesen bedeuten, da die Kundschafter dieselben nicht nur neben den als Leuten von grofzer Statur geschilderten Landesbewohnern noch besonders nennen, sondern auch von den נפילים nur einige als בְּנֵי עֲנָק d. i. langhalsige Leute oder Riesen bezeichnen. — *Kurtz* (Die Söhne Gottes S. 88) hat die im Texte gegebene Erklärung von נפלים gegen *Hgsth.* als sprachlich ungerechtfertigt bestritten mit Anführungen aus *Ewald's* Gramm. §. 149[c], hat dabei aber ignorirt, dafz *Ew.* daselbst nicht nur עָקֵב *insidiator*, sondern auch in §. 149[e] „נָבִיא Prophet eig. Sprecher" und mehrere arab. *nomina* als Belege dafür anführt, dafz die Nominalbildungen mit langen *e* und *î* auch „einen in etwas viel beschäftigten, sich einer Fertigkeit widmenden Mann" oder „den fertigen Täter" bezeichnen. — Keiner Widerlegung bedarf die Deutung: „vom Himmel Gefallene", da bei ihr die Hauptsache, das: vom Himmel willkürlich zugesezt ist.

ment beschränken darf, nicht blos deshalb, weil das göttliche Strafurteil erst nach dem Eintreten jener Ehen ergangen ist, und diese Ehen das Verderben wenn nicht hervorgebracht, so jedenfalls zu dem für das Gericht reifmachenden Vollmaſze der Sünde gesteigert haben, sondern noch mehr deshalb, weil durch אַחֲרֵי־כֵן וגו die das Gericht nach sich ziehenden Ehen der Gottessöhne als ein dem Auftreten der *Nephilim* nachfolgendes Ereignis bezeichnet werden. הֵמָּה הַגִּבֹּרִים könte auf הנפלים zurückgehen; näher liegt jedoch die Beziehung auf den in יָלְדוּ לָהֶם enthaltenen Begriff בָּנִים. *Diese* d.h. die aus jenen Ehen entsprossenen Söhne sind die Helden, jene berühmten Helden der Urzeit. — Wenn nun nach dem ungekünstelten Wortverstande die *Nephilim* schon da waren, als die Gottess. zu den Menschent. kamen d.h. in Geschlechtsvermischung mit ihnen traten, so kann das Aufkommen der *Neph.* keinen Beweis dafür liefern, daſz die בני האל' Engel seien, welche ein monströses Geschlecht von Halbgöttern, Dämonen oder Engelmenschen gezeugt hätten.[1]

V. 5—8. Da nun die רָעָה Schlechtigkeit der Menschen groſz ward und „alles Gebilde der Gedanken ihres Herzens nur böse den ganzen Tag“ d.h. fort und fort gänzlich böse, so reuete es Gott, die Menschen geschaffen zu haben, und er beschloſz sie zu vertilgen. Auch dieser göttliche Beschluſz und seine Motivirung sprechen gegen die Engeldeutung. „Wäre das gottlose Geschlecht, welches Gott durch die Flut vertilgte, ganz oder auch nur teilweise aus den Ehen der Engel mit den Menschentöchtern entspros-

1) Wie unvereinbar der Inhalt dieses V. mit der Engelhypothese ist, das zeigen die Anstrengungen ihrer Vertheidiger, ihn mit derselben in Einklang zu bringen. So hat *Del.* in *Reuter's* Repert. C. S. 7 bemerkt, der V. lasse sich gar nicht anders übersetzen als folgendermaſzen: „Die Giganten *waren* auf der Erde in jenen Tagen, und auch nachher als sich geselleten die Gottessöhne zu den Menschentöchtern, da gebaren sie ihnen oder vielmehr: und diese ihnen gebaren“; aber doch den Sinn dieser Worte so bestimt: „um die Zeit des göttlichen Strafbeschlusses *entstanden* die Giganten und auch nachher als jene widernatürliche Mischung überirdischer Wesen mit menschlichen sich fortsezte, entstanden solche Giganten“; also nicht nur das „waren“ mit „entstanden“ vertauscht, sondern auch das „als sich geselleten“ in „als sie diese Mischung *fortsezten*“ willkürlich umgedeutet. Dennoch muſz er bekennen: „Befremdend ist, daſz jene widernatürliche Vermischung, welche auch ich mir als Mittelursache der Gigantenentstehung denke, im ersten Satzglide von v. 4 verschwiegen bleibt.“ Damit ist zugestanden, daſz der Text von der Entstehung der Giganten aus den Ehen der Gottessöhne nichts aussagt, sondern die Ausleger dies in den Text hineintragen müssen, um ihre Engelehen zu retten. Sodann *Kurtz* hat nacheinander drei verschiedene Erklärungen dieses V. versucht, die alle drei gegen die Sprachgesetze verstoſzen. 1) In der Gesch. d. A.B. I. S. 78 übersezte er: „Nefilim waren auf Erden in diesen Tagen und zwar eben nachdem die S. Gottes sich vermischt hatten mit den T. der Menschen“, wobei nicht nur dem גַּם die unerweisliche Bedeutung „*eben, gerade*“ beigelegt, sondern auch das *imperf.* יָבֹאוּ sprachwidrig im Sinne des *perf.* בָּאוּ genommen ist. 2) In der Schr.: Die Ehen S. 80 gibt er neben jener zur Auswahl noch die Uebersetzung: „die Nef. waren auf E. in diesen Tagen und auch nachdem Solches geschehen, daſz die Gottessöhne zu den Menschentöchtern kamen und zeugten sich Kinder“, wobei die sprachwidrige Fassung des *imperf.* im Sinne des *perf.* durch das Einschiebsel „nachdem Solches geschehen“ künstlich verdeckt wird. 3) In der Schr. Die Söhne Gottes S. 85: „.... in diesen Tagen und auch nachher, da die Söhne Gottes zu den T. der M. kamen (fortfuhren zu kommen), so gebaren sie ihnen (sc. Nephilim)“, wobei das יָבֹאוּ sie kamen willkürlich in יוֹסִיפוּ לָבוֹא sie fuhren fort zu kommen verwandelt ist.

sen, so wäre es gar nicht das von Gott von Anfang an in Adam erschaffene Geschlecht, sondern groteskes Produkt des gottgeschaffenen adamitischen und eines ganz fremdartigen, von aufzen hereingetretenen, angelischen Factors" (*Phil.*).[1] — Wie יִנָּחֵם zu verstehen, ergibt sich aus dem erläuternden und verstärkenden יִתְעַצֵּב „es schmerzte in sein Herz hinein." Darnach sezt die Reue Gottes nicht eine Wandelbarkeit seines Wesens und seiner Rathschlüsse voraus; in dieser Beziehung läfzt sich Gott nichts gereuen (1 Sam. 15, 29), *quia nihil illi inopinatum vel non praevisum accidit* (*Calv.*). Die Reue Gottes ist ein anthropopathischer Ausdruck für den Schmerz der göttlichen Liebe über die Sünde der Menschen, und will sagen: *atrocibus hominum peccatis non secus Deum offendi quam si lethali dolore cor ejus vulnerarent* (*Calv.*). Die Vertilgung „vom Menschen bis zum Vieh" u. s. w. erklärt sich aus der sozusagen souveränen Stellung, welche der Mensch auf Erden einnimt, wonach die vernunftlose Creatur für ihn geschaffen ist und in seinen Fall verschlungen wird, s. zu 3, 18. Doch solte diese Vertilgung nicht das Ende der Menschheit sein. „Noah fand Gnade in den Augen Jehova's." In diesen Worten bricht aus dem Zorne die Gnade hervor, welche die Erhaltung und Wiederherstellung der Menschheit verbürgt.

---

1) Wenn dagegen die Vertheidiger der Engelehen behaupten, dafz nur von der Engeldeutung aus sich die Notwendigkeit der Sindflut d. h. der vollständigen Vertilgung des ganzen Menschengeschlechts bis auf den gerechten Noah erkläre, so hat dieses Argument nicht nur keinen Schriftgrund, sondern auch die Aussage der Schrift, welche die Verderbnis nur *der Menschen, die Gott geschaffen*, nicht eines durch widernatürliche Vermischung von Engeln und Menschen entstandenen und in Gottes Schöpfung eingedrungenen Geschlechts bezeugt, entschieden gegen sich. Verhielte es sich aber wirklich so, wie *Kurtz* versichert, dafz die Notwendigkeit für Gott, mit einer Vertilgung des ganzen übrigen Menschengeschlechts wiederum ganz von vorne anzufangen, während später bei der Auswahl Abrahams das übrige Menschengeschlecht nicht nur geschont und erhalten werden konte, sondern auch zur Teilnahme am Heile aufbewahrt werden solte, nicht zu begreifen wäre: so brauchten wir nur an Hiob zu erinnern, der auch die Notwendigkeit, weshalb Gott ihn mit furchtbaren Leiden überschüttete, nicht zu begreifen vermochte und das Walten der göttlichen Gerechtigkeit vermifzt hatte, und doch hernach von Gott eines Besseren belehrt und über die Vermessenheit seines Urteils zurechtgewiesen wurde, um an diesem Beispiele die Trüglichkeit und Nichtigkeit solcher menschlichen Räsonnements zu erkennen. Aber die Sache liegt anders. Die Schrift bezeugt ausdrücklich, dafz nach der Flut die sittliche Verderbtheit der Menschen dieselbe war wie vor der Flut, indem sie dieselbe 8, 21 mit den nämlichen Worten wie 6, 5 beschreibt, und gibt als Grund dafür, dafz ein solches Strafgericht nicht wiederkehren solle, nur die göttliche Verheifzung an, dafz Gott nicht mehr alles Lebende schlagen, vertilgen wolle, wie er es getan, zum deutlichen Beweise, dafz Gott keine Veränderung der Menschennatur erwartet und aus reiner Gnade und Langmut fortan keine zweite Sindflut verhängen will. „Wäre ein aus Engelzeugung entstandenes Geschlecht vertilgt worden, so ist gar nicht abzusehen, warum nicht nach der Flut auf Besserung zu hoffen gewesen wäre; denn die Wiederholung einer solchen widernatürlichen Engeltragödie war doch weder warscheinlich, noch viel weniger notwendig" (*Phil.*).

## III. Die Geschichte Noah's. Cap. VI, 9 — IX, 29.

Die welt- und heilsgeschichtliche Bedeutung Noahs besteht darin, daſz durch ihn, der um seines unsträflichen Wandels mit Gott willen Gnade fand, die Menschheit vor dem gänzlichen Untergange bewahrt und durch die Alles vernichtende Flut hindurch gerettet wird, um in seinen Söhnen einen neuen Geschichtsanfang zu begründen. Noahs Frömmigkeit, seine Erhaltung bei der Sindflut und der Bund, durch welchen Gott ihn zum Anfänger des durch das Gericht für weitere Entwickelung geläuterten Menschengeschlechts macht, sind die drei Momente, welche den Inhalt dieses Teiles bilden. Von diesen wird aber das erste in wenige inhaltschwere Worte zusammengefaſzt, das zweite hingegen, nämlich der Untergang der alten Welt in der Flut und die Erhaltung Noahs samt den mit ihm in der Arche geborgenen Thieren umständlich und ausführlich geschildert, weil dieses Ereignis „eine Gerichts- und Heilstat von der allergröſzten Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes" ist— „ein Gesamtgericht von solcher Gewaltsamkeit und Allgemeinheit, wie nur noch das Endgericht an der äuſzersten Grenze der diesseitigen Geschichte; aber zugleich eine Heilstat, die Sindflut zugleich eine Gnadenflut und insofern ein Typus der heil. Taufe 1 Petr. 3, 21 und des aus dem Tode erstehenden Lebens. Die Vertilgung erfolgt zu dem Zwecke der Erhaltung, die Ersäufung zum Zwecke der Reinigung, der Tod zum Zwecke seiner Neugeburt; die alte verderbte Erde wird in den Wasserfluten begraben, damit aus diesem Grabe eine neue Welt auftauche" (*Del.*).

### Cap. VI, 9—22. Die Vorbereitung auf die Sindflut.

In v. 9—12 wird Noah mit seiner Zeitgenossenschaft charakterisirt, in v. 13—22 wird ihm der göttliche Rathschluſz über die Flut eröffnet. V. 9. „Noah ein gerechter Mann war untadelig unter seinen Geschlechtern." צַדִּיק in Bezug auf das sittliche Verhalten zu Gott; תָּמִים *τέλειος, integer* in Gesinnung und Wandel. דֹּרֹת *γενεαί* sind die Generationen oder Geschlechter, „die an Noah, dem Nestor seiner Zeit vorübergingen" (*Del.*). Seine Gerechtigkeit und Unsträflichkeit äuſzerte sich im Wandeln mit Gott, worin er Henoch glich 5, 22. — In v. 10—12 ist die Zeugung seiner drei Söhne und die Beschreibung der Verderbtheit alles Fleisches wiederholt, „wie es die innere Geschlossenheit dieser Tholedot forderte." Diese Verderbtheit wird hier als eine die ganze Erde corrumpirende und mit Frevel anfüllende dargestelt, und dadurch erst das Gericht der Flut vollständig motivirt. „Die Erde ward verderbt vor Gott (הָאֱלֹהִים ist durch die Rückbeziehung auf הָאֱלֹהִים v. 9 veranlaſzt), so daſz es Gott offenbar wurde und er strafend einschreiten muſzte. Diese Verderbnis kam daher, daſz alles Fleisch d. i. die ganze der Zucht des göttlichen Geistes widerstrebende und zu Fleisch (s. zu v. 3) gewordene Menschheit, seinen Weg (Wandel) verderbt hatte. Unter בָּשָׂר v. 12 kann die Thierwelt nicht mitbegriffen sein, weil הִשְׁחִית דַּרְכּוֹ nur auf Menschen paſzt. Der Umstand, daſz das nämliche Wort in v. 13 und 17 die Menschen und Thierwelt befaſzt, läſzt sich hie-



Bayerische Staatsbibliothek München

für nicht geltend machen aus dem einfachen Grunde, weil gleich darauf in v. 19 כָּל־בָּשָׂר blos die Thierwelt bezeichnet, zum deutlichen Beweise, dafz dieser Begriff seine Begrenzung und nähere Bestimtheit jedesmal aus dem Contexte erhält. — V. 13. „Das Ende alles Fleisches ist vor mich gekommen.“ בּוֹא אֶל von Gerüchten bedeutet immer nur: zu Ohren kommen, vernehmen, s. 18, 21. Ex. 3, 9. Esth. 9, 11, daher kann בָּא לְפָנַי hier nicht *a me constitutus est* (*Ges.*) bedeuten. קֵץ ist dann nicht Ende = Untergang, sondern das Ende (Aeufzerste) der Versunkenheit, Verderbnis, welches den Untergang nach sich zieht. „Denn die Erde ist voll Frevel geworden מִפְּנֵיהֶם d. i. von ihnen ausgehend, und ich verderbe sie samt der Erde.“ Durch הִנְנִי מַשְׁחִיתָם statt אֶמְחֶה v. 7 wird die Talion der Strafe angedeutet. Weil alles Fleisch seinen Weg *verderbt* hat, soll es mit der Erde von Gott *verderbt* werden. — V. 14 ff. Von der Vertilgung wird Noah eximirt. Er soll eine Rettungsarche für sich, seine Familie und die zu erhaltenden Thiergeschlechter bauen. תֵּבָה nur vom Kasten Noahs und dem Kästchen, in welchem Mose ausgesezt wurde Ex. 2, 3. 5, vorkommend, ist warscheinlich ein ägyptisches Wort vgl. *Roed.* in *Ges. thes. s. v.*, welches LXX hier κιβωτός, im Ex. θίβη übersezt haben, *Vulg. arca*, woraus das deutsche *Arche* entstanden. עֲצֵי גֹפֶר *ligna bituminata* (*Hieron.*) ist warscheinlich Cypressenholz. Das ἅπ. λεγ. גֹּפֶר ist verwandt mit כֹּפֶר Harz und κυπάρισσος; wogegen nicht spricht, dafz im spätern Hebr. die Cypresse בְּרוֹשׁ genant wird, denn גֹּפֶר stamt aus der vorhebr. Zeit. Die Arche soll Noah machen קִנִּים zu Zellen, d. h. sie in Zellen (eig. Nester *niduli*, *mansiunculae*) einteilen, und von innen und aufzen mit כֹּפֶר Erdharz (LXX ἄσφαλτος, *Vulg. bitumen*) verpichen (כָּפַר ist *denom.* von כֹּפֶר). Die Mafze: 300 Ellen Länge, 50 E. Breite und 30 E. Höhe, ergeben unter der höchst warscheinlichen Voraussetzung, dafz die Arche nicht schifförmig gebaut war, sondern kastenartig, ohne Kiel, mit flachem Boden, mehr einem fahrenden vierseitigen Hause, als einem Schiffe gleichend, da sie ja nicht zum Segeln, sondern nur zum Schwimmen auf dem Wasser bestimt war, eine Grundfläche von 15000 □Ellen und einen Cubikinhalt von 450,000 Ellen, warscheinlich des gewöhnlichen Mafzes „nach Manneselbogen“ Deut. 3, 11 d. h. vom Elbogen bis zur Spitze des Mittelfingers gemessen, von circ. 20½ Dresd. oder 18½ rheinl. Zollen; vgl. m. bibl. Archäol. II §. 126. — V. 16. „Licht solst du machen der Arche und zu einer Elle von oben solst du es vollenden.“ Da für צֹהַר die Bed. Licht durch צָהֳרַיִם Doppellicht = Mittagszeit gesichert ist, so können diese Worte wol nur den Sinn haben: an der Arche soll eine Luke, eine Oeffnung für Licht und Luft so angebracht werden, dafz dieser Lichtraum nach obenzu nicht weiter hinaufreicht, als bis zu einer Elle unter dem Rande des Daches, also zwischen der Luke und dem Dache noch ein Zwischenraum von einer Elle blieb. An ein Fenster von einer Elle im Quadrate ist nicht zu denken; denn צֹהַר ist nicht = חַלּוֹן 8, 6, sondern von allgemeinerer Bedeutung: Lichtraum d. i. eine Einrichtung, durch welche der Zugang des Lichts in die Arche und Helligkeit in derselben vermittelt wurde, und an der das Fenster חַלּוֹן (8, 6) d. i. ein Gitter zum Auf- und Zumachen angebracht war; ohne dafz wir uns von ihrer Beschaffenheit eine klare Vorstellung verschaffen können. Die Thür soll

er an der Seite setzen (anbringen) und „untere, zweite und dritte (*sc.* קִנִּים Zellen) machen“ d. h. drei Stockwerke von Zellen in der Arche einrichten.[1] — V. 17 ff. Eine solche Arche soll Noah bauen, denn Gott will eine Flut über die Erde bringen und ihn mit den Seinen und einem Paare von jeglicher Thierart retten. מַבּוּל (von בּוּל nach *Ew.* §. $160^{d}$) die Flut ist ein altertümliches, für die Wasser Noahs (Jes. 54, 9) ausgeprägtes Wort, das aufser der Genes. nur noch Ps. 29, 10 vorkomt. *Luth.* übersezt es durch *Sindflut* nach dem althochd. *Sindfluot* oder *Sintfluot* d. i. grofze, allgemeine, andauernde Flut (nicht: Sündflut von Sünde *peccatum*, wie die spätern luth. Bibeln haben). מַיִם עַל הָאָרֶץ ist eine das altertümliche מַבּוּל erläuternde Apposition: „ich bringe die Sindflut, Wasser über die Erde, alles Fleisch darin ein lebendiger Odem (d. h. Menschen und Thiere) zu vertilgen.“ Aber mit Noah richtet Gott einen Bund auf. Ueber בְּרִית s. zu 15, 18. Da durch ihn nicht blos das Menschengeschlecht, sondern auch die Thierwelt erhalten werden soll, so soll er mit sich in die Arche nehmen sein Weib, seine Söhne und deren Weiber, und von allem Lebendigen, von allem Fleische zwei Individuen, ein männliches und ein weibliches, um sie lebend zu erhalten, wie auch allerlei Speise für sich mit den Seinen und für die Thiere zur Nahrung. V. 22. „Und Noah tat nach Allem, das Gott ihm (über den Bau der Arche) geboten hatte.“ Vgl. Hebr. 11, 7.

## Cap. VII—VIII, 19. Die Geschichte der Sindflut.

Der Bericht von dem Beginne, Verlaufe und Ende der Flut ist reich an Wiederholungen, hat aber doch einen wolgeordneten stetigen, wenngleich etwas schwerfällig fortschreitenden Zusammenhang, aus dem sich kein einziges Glid herausnehmen läfzt, ohne die Schilderung lückenhaft zu machen. V. 1—16. Nachdem die Arche gebaut und die Gnadenfrist (6, 3) abgelaufen war, erhielt Noah (v. 1—4) von Jehova die Weisung, mit

1) Da die Höhe der Arche 30 E. betrug, so fülten die drei Stockwerke von Zellen schwerlich den ganzen Höheraum aus, da eine Höhe von 10 oder nach Abzug der die Fufzböden und Decken bildenden Zwischenlagen von 9 E. d. i. c. 15 dresd. oder 13½ rheinl. Fufz eine das Bedürfnis übersteigende Raumverschwendung gewesen wäre. Vermutlich waren über oder unter den einzelnen Stockwerken Räume für den nötigen Speise- oder Futtervorrath eingerichtet. Doch bleibt dies so wie jede Berechnung der Anzahl und Gröfze der Zellen nicht nur, sondern auch der Zahl der aufzunehmenden Thierarten und der Quantität des Futterbedarfs reine Vermutung. Daher stützen sich alle Einwürfe, die gegen die Zweckmäfzigkeit des Baues und gegen die Möglichkeit, alle Thiere in der Arche unterzubringen und mit Futter zu versorgen, erhoben worden, auf ganz willkürliche Annahmen und Voraussetzungen und sind als völlig unbegründete Einfälle abzuweisen. Da die Naturwissenschaft, weil über die Bildung der Arten noch ganz in Unwissenheit, völlig aufzer Stande ist, die Zahl der Thierpaare zu bestimmen, von welchen alle jetzigen Thierarten abstammen, so ist es lächerliche Thorheit, von 2000 Arten Säugethieren und 6500 Arten Vögeln, die Noah in der Arche hätte unterbringen und täglich füttern müssen, mit dem Geologen *Pfaff* u. A. zu reden. Vgl. die Widerlegung dieser und ähnlicher thörichten Einfälle bei *A. Wagner*, Gesch. der Urwelt I S. 533 ff. der 2. Aufl., und über ältere Einwürfe und Widerlegungen *Silberschlags* Geogonie Th. 2 c. 3, *Schmidt*, Bibl. Mathematicus S. 280 ff., *Lilienthal*, D. gute Sache der göttl. Offenb. V §. 29 ff., auch meine *Apologia Mosaicae tradit. de mundi hominumque originibus. Dorp. 1838. p. 41. seq.*

den Seinigen und mit den Thieren, nämlich je sieben von den reinen und je zwei von den unreinen in die Arche zu gehen, mit der Ankündigung, daſz Gott binnen sieben Tagen einen 40 Tage und 40 Nächte anhaltenden Regen über die Erde senden und alles Bestehende auf dem Erdboden vernichten werde, wobei zugleich die Zeit der Sindflut v. 6: „Noah war 600 J. alt und die Flut war (nämlich) Wasser auf der Erde,“ angegeben und die Befolgung des göttlichen Befehls bemerkt wird v. 7—9. Dann folgt die Erzählung von dem Hereinbrechen der Flut, wobei die Zeit ihres Eintritts v. 10 genauer bestimt und der Eingang der zu rettenden Menschen und Thiere in die Arche als geschehen wiederholt wird v. 11—16. — Daſz nun in dem göttlichen Befehle zum Eingehen in die Arche zwischen reinen und unreinen Thieren unterschieden wird, und von ersteren je sieben Individuen d. h. drei Paare und ein viertes, warscheinlich männliches Thier, das vermutlich zum Opfern bestimt war, aufgenommen werden, das beweist eben so wenig für Verschiedenheit der Verfasser oder für Verschmelzung von zweierlei Urkunden, als der Wechsel der Gottesnamen Jehova und Elohim. Die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren ist nicht von Mose erst ausgebildet, sondern als längst bestehende Sitte nur dem Gesetze entsprechend fixirt worden. Ihre Anfänge reichen in die Urzeiten zurück und gründen sich auf ein gewisses unmittelbares Gefühl des noch durch keine unnatürliche und ungöttliche Cultur getrübten menschlichen Geistes, wonach derselbe in manchen Thieren Abbilder der Sünde und des Verderbens erblickte, die ihn mit Widerwillen und Abscheu erfülten; vgl. m. Bibl. Archäol. II S. 20. Und daſz der Wechsel der Gottesnamen kein Kriterium zur Unterscheidung verschiedener Urkunden liefert, erhelt zur Genüge daraus, daſz nach 7,1 Jehova den Befehl in die Arche zu gehen erteilt und nach v. 9 Noah tut wie Elohim ihm befohlen, und in v. 16 in zwei aufeinanderfolgenden Sätzen Elohim mit Jehova wechselt, die Thiere nach dem Befehle Elohims in die Arche kommen und Jehova hinter Noah die Arche schlieſzt. In Betreff der Aufnahme der Thiere in die Arche ist zu beachten, daſz es v. 9 und 15 heiſzt: „sie kamen paarweise“ (שְׁנַיִם שְׁנַיִם) und v. 16: „die Kommenden, Männchen und Weibchen von allem Fleisch waren sie gekommen.“ In diesem בָּאוּ und יָבֹאוּ liegt angedeutet, daſz die Thiere durch einen von Gott gewirkten Instinkt, nach welchem auch sonst Thiere öfter Gefahren, für die der Mensch kein Vorgefühl hat, ahnen und denselben zu entrinnen suchen, sich zu und um Noah sammelten und in die Arche aufnehmen lieſzen, ohne daſz Noah sie erst mühsam zu sammeln nötig hatte. Als Zeitpunkt des Beginnes der Flut ist v. 11 das 600ste Lebensjahr Noahs der 17te Tag des 2. Monats genant, wobei die Monate schwerlich nach dem mos. kirchlichen Jahresanfange im Frühlinge gezählt sind, sondern vielmehr nach dem natürlichen oder ökonomischen Jahre, welches im Herbste mit dem Anfange der Ackerbestellung für die Aussaat um die Zeit der Herbstnachtgleiche seinen Anfang nahm (s. zu Ex. 12,2), so daſz die Flut im October und November über die Erde hereingebrochen ist. „An diesem Tage (v. 11$^{b}$ und 12) spalteten sich alle Quellen der groſzen Tiefe (תְּהוֹם der unergündlich tiefe Ocean s. zu 1,2) und die Schleuſzen (אֲרֻבֹּת Gitter, Fenster) des Himmels taten sich

auf und es war (geschah, kam) der Regenguſz (גֶּשֶׁם im Unterschiede von מָטָר) auf der Erde 40 T. und 40 N." Die מַעְיְנֹת der groſzen Tiefe sind „die das Meer und alle zu Tage liegenden Wasser versorgenden unterirdischen Quellen" (*Del.*). Die Flut wurde also herbeigeführt durch Hervorbrechen der im Innern der Erde verborgenen Wasserquellen, welche Meere und Flüsse über ihre Ufer emportrieben, und einen 40 T. und 40 N. unaufhörlich vom Himmel herabströmenden Regenguſz, so daſz Himmel und Erde ihre Wasserfülle über den Erdboden ergossen. V. 13. „An diesem selbigen Tage war Noah . . . gekommen in die Arche." בָּא *plusquamperf.* nicht: kam, was יָבֹא heiſzen müſzte. Der Gedanke ist nicht, daſz Noah mit seiner Familie und allen Thieren erst an diesem Tage, an welchem der Regen anfing, in die Arche ging, sondern daſz er an diesem Tage eingegangen war, den Eingang während der sieben Tage, die zwischen dem göttlichen Befehle zum Eingange und dem Beginne der Flut (v. 4 und 10) lagen, bewerkstelligt hatte.

In v. 17—24 folgt die Schilderung der Flut, wie das Wasser immer stärker und stärker anwuchs, bis es 15 Ellen über alle hohen Berge der Erde gestiegen war, und einerseits die Arche hoch über die Erde emporhob und über die Berge hinwegtrug, andrerseits alle auf dem trockenen Lande lebenden Wesen vom Menschen bis zum Vieh, den kriechenden Thieren und den Vögeln vertilgte. „Die Schilderung ist einfach majestätisch, die allmächtige Gerichtstat Gottes und die über der Arche waltende Liebe mitten im Zorne halten den Erz. fest; die Tautologien malen das furchtbare Einerlei des unabsehbaren Wasserspiegels, welcher die bewohnte Erde bedeckt: *omnia pontus erant et deerant litora ponto*" (*Del.*). Die Worte v. 17: „und es ward (kam) die Flut 40 Tage lang auf Erden" beziehen sich auf den 40tägigen Regen, verbunden mit dem Hervorbrechen der unterirdischen Quellen. Dadurch wuchs das Wasser endlich bis zur angegebenen Höhe, auf der es sich 150 Tage erhielt (v. 24). Wenn aber die Wasser alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel bedeckten, so liegt hierin deutlich die Allgemeinheit der Flut ausgesprochen. Die Angabe zwar, daſz sie 15 Ellen über die Berge gingen, ist warscheinlich daher genommen, daſz die Arche gegen 15 Ellen tief ging und bei der Abnahme der Gewässer alsbald auf dem Ararat sitzen blieb, woraus sich einfach der Schluſz auf jene Höhe des höchsten Wasserstandes ergab. Da nun der Ararat nach den Messungen von *Parrot* nur eine Höhe von 16,254 Fuſz hat, dagegen die höchsten Gipfel des Himalaja und der Cordilleren bis zu 26,843 Fuſz emporsteigen, so hat man eine Ueberflutung dieser Bergspitzen für unmöglich erklärt und die Aussage v. 19, daſz alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel vom Wasser überdeckt worden, nicht in universalem Sinn fassen wollen, sondern als rhetorischen Ausdruck wie Deut. 2, 25 und 4, 19. Aber wenn auch *die* Bergspitzen, welche höher sind als die Gipfel des Ararat, nicht vom Wasser überdeckt waren, so darf man doch deshalb die Flut nicht für eine partielle Ueberflutung eines Teils der Erdoberfläche erklären, sondern muſz sie für universal d. h. über alle Weltteile sich erstreckend halten, weil die wenigen vom Wasser nicht überfluteten Gebirgsspitzen nicht nur gegenüber der vom Wasser bedeckten

Erdoberfläche zu verschwindenden Punkten herabsinken, sondern auch schon darum keine erwähnenswerthe Ausnahme begründen können, weil auf diesen von ewigem Schnee und Eise bedeckten Berggipfeln keine lebenden Wesen wohnen, mithin auch in diesem Falle alles, was einen lebendigen Odem in seiner Nase hatte von allem was auf dem trockenen Lande lebte, sterben mufzte, und aufzer den in der Arche geborgenen weder Mensch noch Thier sich retten und dem Untergange entrinnen konte. Eine Flut, welche 15 E. über die Spitzen des Araratgebirges hinwegging, konte nicht partiell bleiben, sobald sie auch nur etliche Tage anhielt, geschweige denn wenn das Wasser 40 Tage lang im Steigen begriffen war und sich dann noch 150 T. auf seiner vollen Höhe erhielt. Eine Flut von solcher Höhe und Dauer sich partiell denken zu wollen, ist ein Unding, eine Unmöglichkeit; sie mufzte selbst wenn sie nur an einem Orte der Erde ausgebrochen wäre, sich über den ganzen Erdball von einem Ende bis zum andern verbreiten und allenthalben zu gleicher Höhe anwachsen. Mag immerhin die Physik und gesamte Naturwissenschaft eine universale Flut von solcher Höhe und Dauer aus den ihr bekanten Naturgesetzen nicht begreifen können, so berechtigt dieses Nichtbegreifen durchaus nicht zu Zweifeln an der Möglichkeit eines solchen von dem allmächtigen Gotte über die Erde verhängten Ereignisses. Hat man doch mit Recht daran erinnert, dafz eine solche Wassermasse zur gesamten Erdmasse, gegen welche bekantlich die Gebirge nur wie Nadelritzen auf einem Globus erscheinen, in keinem gröfzeren Verhältnisse stehe als allgemeine profuse Schweifze zur Körpermasse des Menschen; s. *A. Wagner*, Gesch. der Urw. I S. 524. Hiezu komt, dafz, auch von der Verbreitung der Flutsage fast unter allen Völkern abgesehen, schon der Erdboden selbst allenthalben unleugbare Spuren einer einstigen Ueberschwemmung bis zu den höchsten Bergen hinan aufweist in den fossilen Ueberresten von Thieren und Pflanzen, die man auf den Cordilleren und dem Himalaja bis über die Grenze des ewigen Schnee's hinauf gefunden hat.[1] In v. 23 ist statt וַיִּמָּח *imperf. niph.* nach der Masora וַיִּמַח *imperf. kal* zu lesen: „und er (Jehova) tilgte hinweg alles Bestehende," wie er v. 4 gesagt hatte.

Cap. VIII, 1—5. Mit den Worten „da gedachte Gott Noahs und aller Thiere ... in der Arche" wendet sich die Erzählung zur Schilderung der

1) Die von einer Ueberflutung des ganzen Erdballs Zeugnis gebenden geologischen Tatsachen sind gesammelt in *Buckland*, *Reliquiae diluv. p. 221 ff.* der deutschen Uebers., *Schubert*, Gesch. der Natur I §. 29 u. 34, *C. v. Raumer*, Lehrb. d. allg. Geogr. §. 287 ff., und sind so bedeutend, dafz der berühmte *Cuvier* bekante: *Je pense donc, avec MM. Deluc et Dolomieu, que s'il y a quelque chose de constaté en géologie, c'est que la surface de notre globe a été victime d'une grande et subite révolution, dont la date ne peut remonter beaucoup au delà de cinq ou six mille ans* (*Discours sur les révol. de la surface du globe p. 290. ed. 6.*). Die neueste Richtung der Geologie hat zwar diesen Tatsachen alle Beweiskraft für die Geschichtlichkeit der Sindflut abgesprochen, und an die Stelle der Sindflut die Hypothese einer Ueberschwemmung des ganzen Erdballs vor der Menschenschöpfung gesezt, aber aus zwei Gründen: weil a) die in dem Flutlande abgelagerte Thierwelt von der jezt noch bestehenden sehr verschieden sei, b) weil bis jezt noch keine zweifellosen Spuren von fossilen Menschenknochen gefunden seien, deren Beweiskraft wir schon oben als nichtig erkant haben. Vgl. noch *Keerl*, Schöpfungsgesch. S. 489 ff.

allmäligen Abnahme des Wassers bis zur gänzlichen Abtrocknung des Erdbodens. Wie das mächtige Steigen, so wird auch das allmälige Sinken der Wasserfluten malerisch anschaulich beschrieben. Das „Gedenken“ זָכַר ist ein Sichzuerkennengeben, ein wirksames Eingreifen in die Gewalt des tobenden Elements. Gott ließ einen Wind über die Erde wehen, so daß die Wasser sich senkten, und verschloß die Quellen des Abgrunds und die Schleußen des Himmels, so daß kein Regen mehr vom Himmel herabströmte. „Da wandten sich (וַיָּשֻׁבוּ d. i. verliefen) die Wasser von der Erde, fortdauernd sich verlaufend (die *infin. absol.* הָלוֹךְ וָשׁוֹב drücken die Fortdauer der Abnahme aus, s. *Gesen.* §.131, 3 Anm. 3) und minderten sich am Ende von 150 Tagen.“ Zu dieser Zeit wurde die Abnahme warnehmbar, indem die Arche sich am 17. Tage des 7. Monats, d. i. 5 Monate zu 30 Tagen gerechnet gerade 150 Tage nach dem Anbruche der Flut, auf den Bergen Ararat niederließ (וַתָּנַח), sitzen blieb (vgl. v. 4 u. 5 mit 7, 24 und 11), und dauerte dann fort, so daß am 1. Tage des 10. Mon., also vermutlich 73 Tage nach dem Sitzenbleiben der Arche, die Spitzen der Berge zum Vorschein kamen, nämlich die Spitzen des um den Strandungsort der Arche gelegenen Armenischen Hochlandes. Denn אֲרָרָט, dessen Herleitung und Bedeutung noch ungewiß ist (vgl. *Spiegel*, Erân S. 287 f.), ist Name einer Landschaft 2 Kg. 19, 37, welche Jer. 51, 27 als Königreich neben *Minni* (Armenien) genant wird, warscheinlich die mittlere Provinz Armeniens, die *Moses v. Chorene Arairad, Araratia* nent. Die Berge Ararat sind ohne Zweifel die Gebirgsgruppe, die sich auf der Araxesebene in zwei hohen Bergspitzen, dem großen Ararat von 16,254 Fuß und dem kleinen von c. 12,000 Fuß, über den Meeresspiegel erhebt. Dieser Landungsort der Arche ist höchst bedeutsam für die Entwicklung der nach der Flut sich erneuernden Menschheit. Wie man Armenien, das Quelland der Paradiesesflüsse, „eine luftige, wasserreiche, kühle Berginsel“ in der Mitte des alten Continents genant hat, so liegt insbesondere der Berg Ararat fast in der Mitte nicht nur des großen afrikanisch-asiatischen Wüstenzuges, sondern auch des Zuges der Binnenwasser von Gibraltar bis zum Baikalsee, zugleich in der Mitte der längsten Verbreitungslinie der kaukasischen Raçe und des indogermanischen Sprach- und Mythen-Stammes; und war als Mittelpunkt der größten Landlinie der alten Welt vom Cap der guten Hoffnung bis zur Behringstraße der geeignetste Punkt des Erdballs, von dessen Höhen herab sich die von Noahs Söhnen ausgehenden Völkerstämme und Völkerschaften in alle Weltgegenden ausbreiten konten; vgl. *K. v. Raumer*, Paläst. S. 456 ff. der 4. Aufl.

V. 6—12. Vierzig Tage nach dem Sichtbarwerden der Bergspitzen öffnete Noah das Fenster der Arche und ließ einen Raben ausfliegen (הָעֹרֵב der bestimte, durch die Aussendung bekant gewordene Rabe), um das Vertrocknen der Gewässer zu erkunden, der ausging und wiederkehrte bis zur völligen Trocknung, ohne daß er wieder in die Arche aufgenommen wurde; da ihm teils die Bergspitzen, teils die auf dem Wasser schwimmenden Aeser Ruhepunkte und Nahrung boten. Hierauf ließ Noah dreimal in Zwischenräumen von je 7 Tagen eine Taube ausfliegen. Daß er die erste 7 Tage nach dem Raben ausschickte, ist zwar nicht ausdrücklich ge-

sagt, ergibt sich aber daraus, dafz er noch 7 *andere* Tage wartete bis zur zweiten und ebenso lange bis zur dritten Aussendung v. 10 und 12. Die erst ausgesandte Taube „fand nicht eine Ruhestatt für ihre Fufzsohle;“ denn die Taube läfzt sich nur auf trockenen und reinen Orten oder Gegenständen nieder. Sie kehrte zurück zur Arche und liefz sich von Noah wieder in dieselbe aufnehmen v. 8 f. Die zweite kehrte zur Abendzeit zurück, hatte sich also länger im Freien aufgehalten und brachte „ein frisches (טָרָף frisch abgepflückt) Oelblatt in ihrem Munde,“ woraus Noah erkante, dafz das Wasser geringe geworden war (v. 10 f.), von der Erde abgenommen hatte, ohne dafz es schon ganz vertrocknet war, da der Oelbaum (nach *Theophr. Hist. plant. 4,7* und *Plin. H. n. 13, 50*) auch unter dem Wasser grünt. Das frische Oelblatt war das erste Zeichen der zu neuem Leben aus den Fluten erstandenen Erde, und die Taube mit dem Oelblatte eine Heilsbotin.[1] Die dritte ausgesandte kehrte nicht wieder zu Noah zurück — ein Zeichen, dafz die Gewässer sich vom Erdboden ganz zurückgezogen hatten. Dafz Noah zuerst 40 Tage wartete, bis er den Raben, und hernach immer 7 Tage, bis er die Tauben aussandte, hat seinen Grund nicht darin, dafz diese Zahlen damals schon für bedeutsam galten; sondern das Warten der 40 Tage entspricht den 40 Tagen des Regens und Steigens der Wasser, wobei Noah voraussezte, dafz dieselben in der gleichen Zeit vom Erdboden sich verlaufen würden, als sie über denselben gekommen waren. Die sieben Tage aber sind der bei der Schöpfung für die Woche festgesezte Zeitabschnitt, den Gott ihm auch für das Eingehen in die Arche anberaumt hatte (7, 4. 10). Auch die Wahl der ausgesandten Vögel erklärt sich einfach aus der Natur derselben, die Noah nicht unbekant sein konte, d. h. daraus, dafz der Rabe seine Nahrung im Ase suchend sich auf jeden Körper, den er erspäht, niederläfzt, die Taube aber nur auf trockene und reine Gegenstände, ohne dafz man nötig hat, mit *Knob.* u. A. dem A. T. fremde Vorstellungen von prophetischer Bedeutsamkeit dieser Vögel herbeizuziehen.

V. 13—19. Noch wartete Noah einige Zeit, bis er am ersten Tage des ersten Monats in seinem 601sten Lebensjahre die Decke von der Arche wegnahm, um sich einen freien Blick auf die Erde zu schaffen. Da sah er, dafz die Oberfläche des Erdbodens getrocknet war; aber erst am 27. Tage des 2. Mon., also 57 Tage nach Abnahme des Daches, war die Erde יָבְשָׁה ganz trocken geworden. Da befahl ihm Gott, mit den Seinigen und allen Thieren die Arche zu verlassen, und erneuerte den lezteren den Schöpfungsegen v. 17 vgl. mit 1, 22. — Da die Flut am 17ten des 2. Mon. des 600sten Lebensjahres Noahs begann und am 27sten des 2. Mon. des folgenden J. zu Ende war, so hat sie ein volles Jahr und 10 Tage gedauert; ob aber ein Sonnenjahr von 360 oder 365 T. oder nur ein Mondjahr von 352 Tagen, ist streitig; das erste jedoch warscheinlicher als das zweite, da die ersten 5 Monate als 150 Tage bestimt sind, was auf 30tägige Monate hinweist, die mehr zum Sonnen- als zum Mondjahre passen. Die Frage

1) Vielleicht ist diese durch Ueberlieferung zu den Völkern gekommene Tatsache von Einflufz gewesen für die Ausbildung der symbolischen Vorstellung des Oelzweigs als Sinnbild des Fridens und der Taube als Symbol des heiligen Geistes.

läſzt sich darum nicht sicher entscheiden, weil weder die Zeit vom 17. T. des 7. M. bis zum 1. T. des 10. M. nach Tagen bestimt, noch die von der dritten Aussendung der Taube bis zum ersten T. des ersten M. des 601. J. verstrichene Zeit angegeben ist.

## Cap. VIII, 20 — IX, 29. Noahs Opfer, Fluch und Segen.

Nach der Flut werden aus dem Leben Noahs noch zwei Ereignisse von welthistorischer Bedeutung für den Entwicklungsgang der zu erneuernden Menschheit mitgeteilt: *a*) das Opfer Noahs mit der ihm folgenden göttlichen Gnadenverheiſzung (8, 20 — 9, 17), *b*) der prophetische Fluch und Segen Noahs über seine Söhne (9, 18 — 29). — V. 20 — 22. Das erste Geschäft Noahs nach dem Ausgange aus der Arche war die Erbauung eines Altars für die Darbringung von Brandopfern, um dem Herrn für die gnädige Bewahrung zu danken und seine Gnade für die Zukunft zu erflehen. Dieser Altar — מִזְבֵּחַ eig. Schlachtopferstätte von זָבַח wie *θυσιαστήριον* von *θύειν* — ist der erste Altar, von dem die Geschichte berichtet. Die Söhne Adams hatten zur Darbringung ihrer Opfergaben keinen Altar gebaut, weil damals Gott noch im Paradiese auf der Erde den Menschen gegenwärtig war, so daſz sie nach dieser Stätte hin ihre Opfer und Herzen richten konten. Mit dem Flutgerichte aber hatte Gott das Paradies von der Erde hinweggetilgt, die Stätte seiner Gegenwart ihr entzogen und seinen Thron im Himmel eingenommen, um fortan von da herab sich den Menschen zu offenbaren, vgl. 11, 5. 7. Gen Himmel müssen sich von nun an die Herzen der Frommen erheben; ihre Opfer und Gebete müssen zur Höhe aufsteigen, wenn sie vor Gottes Thron gelangen sollen. Um den Opfern diese Richtung nach Oben zu geben, wurden auf der Erde Höhen, erhöhte Stätten errichtet, von denen aus sie im Feuer himmelwärts aufsteigen solten. Hievon erhielten die Opfer den Namen עֹלָה von עָלָה das Aufsteigende, nicht sowol deshalb, weil die Opferthiere auf den Altar hinaufstiegen oder hinaufgebracht wurden, sondern vielmehr weil sie vom Altare aus zum Himmel aufstiegen, vgl. Richt. 20, 40. Jer. 48, 15. Am. 4, 10. Noah nahm seine Opfer von allem reinen Vieh und allen reinen Vögeln, also von den zur Nahrung des Menschen bestimten Thieren, warscheinlich das je siebente Stück von allen reinen Thierarten, die er mit in die Arche genommen hatte. „Und Jehova roch den Geruch der Befridigung" (נִיחֹחַ) d. h. nahm die im Dufte der Opferflamme zu ihm aufsteigende Gesinnung des Opfernden wolgefällig auf. In der Opferflamme löst sich die Essenz des Opferthieres in Dampf auf, so daſz, wenn der Mensch das Opferthier an seiner Statt Gott darbringt, in dem Opferdampfe sein innerstes Wesen, sein Geist und Herz zu Gott aufsteigt, das Opfer die Gesinnung seines Herzens vor Gott bringt. Diese Gesinnung des Dankes für gnädige Rettung und der Bitte um fernere Gnadenerweisung gefiel Gott wol. Er „sprach zu seinem Herzen" (zu oder bei sich, s. 24, 45) d. h. er faſzte den Entschluſz, nicht ferner das Erdreich um des Menschen willen mit dem Fluche zu belegen, „weil das Gebilde (d. i. das Dichten und Trachten) des menschlichen Herzens böse von Jugend auf," d. i. von der Zeit an, wo er

mit Bewufztsein sich zu bestimmen anfängt. Dieser Grund scheint nicht zu passen. *Hic inconstantiae videtur Deus accusari posse. Supra puniturus hominem causam consilii dicit, quia figmentum cordis humani malum est. Hic promissurus homini gratiam, quod posthac tali ira uti nolit, eandem causam allegat. Luth.* und ähnlich *Calv.*, ohne dafz sie diesen scheinbaren Widerspruch genügend lösen. Nicht deshalb weil das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens *böse* ist, will Gott nicht wiederholt alles Lebendige schlagen (הַכּוֹת) d.h. strafrichterlich vertilgen, sondern weil es *von Jugend auf* böse ist, das Böse dem Menschen angeboren ist, um defz willen also die Menschheit göttlicher Nachsicht und Schonung bedürftig erscheint; aufzerdem aber, und darin liegt das Hauptmotiv für den göttlichen Verschonungsrathschlufz, weil in dem Opfer des gerechten Noah die Menschheit nicht blos Dank für die Errettung und Bitte um fernere Verschonung vor Gott gebracht, sondern auch das Verlangen in Gemeinschaft mit Gott zu bleiben und seine Gnade sich zuzuwenden, kundgetan hat. „Fürder alle Tage der Erde“ d.h. so lange die Erde bestehen wird, soll der regelmäfzige Wechsel der Jahres- und Tageszeiten als die für den Fortbestand des Menschengeschlechts unentbehrliche Naturordnung nicht mehr unterbrochen werden.

Cap. IX, 1—7. Diese göttlichen Fridensgedanken, welche Noah auf sein Opfer innerlich vernahm, werden ihm von Gott feierlich bestätigt durch Erneuerung des Schöpfungsegens und Aufrichtung eines Bundes durch ein sichtbares Zeichen, das der Menschheit die Nichtwiederkehr eines Flutgerichtes für alle Zeiten verbürgen soll. In der Uebertragung des Schöpfungsegens auf Noah und seine Söhne v. 2 ist die dem Menschen verliehene Herschaft über die Thierwelt stärker ausgedrückt als in 1, 26 und 28, weil die Sünde mit ihren Folgen das Band freiwilliger Unterordnung der Thiere unter den Willen des Menschen gelöst hat, indem einerseits der Mensch die Macht des Geistes über die Natur verloren hat, andrerseits die Natur durch den über die Erde verhängten Fluch dem Menschen entfremdet, ja wider ihn aufgeregt worden, so dafz er forthin nur durch Gewalt über sie herschen kan, durch „Furcht und Schrecken,“ welche Gott vor den Menschen den Thieren einflöfzt. מוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם Furcht und Schrecken vor euch. בְּכֹל אֲשׁ׳ *an* allem, was kriecht; ב wie 7, 21. 8, 17 u. ö. Mit der Hingabe der Thiere in die Hand (Gewalt) der Menschen wird diesen zugleich die Macht dieselben zur Speise für sich zu schlachten verliehen, dabei aber das Blut der Thiere ausgenommen v. 3 f. „Alles sich Regende, welches lebendig ist, soll euch zur Speise sein, wie das Grün des Krautes habe ich euch das Alles (אֶת־כֹּל = הַכֹּל) gegeben.“ Diese Worte sagen nicht aus, dafz die Menschen erst damals Fleisch zu essen angefangen, sondern nur dafz Gott sie nun erst dazu ermächtigt, ihnen gestattet, was sie vielleicht vorher schon ohne seinen Willen getan hatten. „Nur Fleisch in seiner Seele, seinem Blute (דָמוֹ ist *apposit.* zu בְּנַפְשׁוֹ) solt ihr nicht essen,“ d. h. kein Fleisch, in welchem noch Blut ist, weil im Blute die Seele des Thieres. Verboten wird hiemit das Essen blutigen Fleisches, sowol des Fleisches von noch lebendigen, ungeschlachteten Thieren d. i. von Fleischstücken, die nach einer in Abessinien noch vorkommenden barbarischen

Sitte von lebendigen Thieren ausgeschnitten wurden, als auch alles Fleisches von geschlachteten oder getödteten Thieren, bei deren Tödtung das Blut nicht ordentlich aus dem Körper ausgeflossen war. Durch dieses Verbot wird einerseits der Rohheit und Grausamkeit, also der Verwilderung des menschlichen Gemüts vorgebeugt; andrerseits liegt in ihm „ohnstreitig auch eine Beziehung auf die nachher ins Gebot gefafzten Opfer von Thieren, bei welchen hauptsächlich das Blut, weil in ihm der Sitz und die Seele des Lebens ist (s. zu Lev. 17, 11. 14), dasjenige war, was geopfert wurde, so dafz das Opfer nach dieser Seite hin als eine Hingabe des innersten eigensten Lebens, des Lebensprincipes selbst an Gott erscheint" (*Ziegl.*). Auf die erstgenante Rücksicht weist hin die mit וְאַךְ v. 5 hinzugefügte zweite Beschränkung: „und nur euer Blut in Bezug auf eure Seelen (לְ die Rücksichtnahme auf das Einzelne ausdrückend, *Ew.* §. 310[a]) werd ich suchen (fordern oder ahnden vgl. Ps. 9, 13) von der Hand jeglichen Thieres und von der Hand des Menschen, von der Hand אִישׁ אָחִיו eines jeden, seines Bruders" d. h. jedermanns, wer er auch sei, da er sein (des Getödteten) Bruder ist, sofern alle Menschen Brüder sind. Des Menschen Leben wird also sicher gestelt sowol gegen Thiere als gegen Menschen. Gott will jede Tödtung ahnden, strafen, aber nicht mehr unmittelbar selbst, wie er einst Kains Leben zu rächen zugesagt, sondern mittelbar, indem er durch das Gebot v. 6: „wer Menschenblut vergiefzt, durch Menschen soll defz Blut vergossen werden" die ihm zustehende Strafgewalt in Menschenhände legt. „Da ist — bemerkt hiezu *Luther* — das erste Gebot von dem weltlichen Schwert. In den Worten ist eingesezt die weltliche Oberkeit und das Recht von Gott, das Schwert ihr in die Hand geben." Zwar wird die Bestrafung des Mörders den Menschen insgemein (הָאָדָם ohne nähere Bestimmung) befohlen; aber da alle rechtlichen Verhältnisse und Ordnungen der sich vermehrenden Menschheit in den Familien-Verhältnissen und -Ordnungen wurzeln, sich aus ihnen heraus naturgemäfz entfaltet haben, so war in diesen Verhältnissen von selbst die Norm für die nähere Bestimmung des האדם gegeben. Demzufolge wird in dem göttlichen Gebote nicht die Blutrache sanctionirt, sondern der Grund für das Strafrecht der gottgeordneten Obrigkeit (Röm. 13, 1) gelegt. Dies ergibt sich auch aus dem beigefügten Motive: „denn im Bilde Gottes hat er (Gott) den Menschen geschaffen." Wenn der Mord als eine Verletzung des Bildes Gottes am Menschen mit dem Tode bestraft werden soll, so kann selbstverständlich die Vollziehung der Strafe nicht der Willkür des Einzelnen anheimgegeben sein, sondern nur denen zustehen, die Gottes Recht und Majestät auf Erden repräsentiren, d. i. den gottgesezten Obern, die eben deshalb Ps. 82, 6 אלהים genant werden. Uebrigens enthält dieses Gebot zugleich die Grundlage für alle bürgerliche und staatliche Rechtsordnung [1]; und diese Grundlegung des Rechts und der Rechtsverwaltung bildet das notwendige

1) *Hic igitur fons est, ex quo manat totum jus civile et jus gentium. Nam si Deus concedit homini potestatem super vitam et mortem, profecto etiam concedit potestatem super id, quod minus est, ut sunt fortunae, familia, uxor, liberi, servi, agri. Haec omnia vult certorum hominum potestati esse obnoxia Deus, ut reos puniant.* L u t h e r.

Complement zu dem dem Menschengeschlechte für seine weitere Entwikkelung zugesagten unabänderlichen Fortbestande der Naturordnung. Wenn Gott mit Rücksicht auf die angeborene Sündhaftigkeit des Menschen fortan kein Vertilgungsgericht mehr über die ganze irdische Schöpfung verhängen wolte, so muſzte er durch Gebote und Rechte dem Ueberhandnehmen des Bösen einen Damm setzen und dadurch den Grund legen zu einer geordneten bürgerlichen und staatlichen Entwickelung der Menschheit, entsprechend dem Segensworte, welches als Zweck und Ziel der Grundlegung des neuen Geschichtsanfanges in v. 7 wiederholt wird.

V. 8—17. Um Noah und seinen Söhnen den gedeihlichen Fortbestand des Menschengeschlechts fest zu verbürgen, lieſz sich Gott herab, einen Bund mit ihnen und ihren Nachkommen und allen lebenden Wesen aufzurichten und diesen Bund durch ein sichtbares Zeichen für alle Geschlechter zu befestigen. הֵקִים בְּרִית ist nicht = כָּרַת בְּרִית, bed. nicht den formellen Abschluſz, sondern die Aufrichtung eines Bundes d. h. die Verwirklichung einer bundesmäſzigen Verheiſzung. Bei Aufzählung der Thiere v. 10 sind die Präpositionen gehäuft, erst בְּ das Ganze specialisirend, dann das partit. מִן die Aufzählung auf die aus der Arche Gegangenen beschränkend, endlich לְ „in Bezug auf" nochmals alles Einzelne zusammenfassend. Dem Inhalte des Bundes v. 11 entspricht das Zeichen, welches ihn den Menschen versichtbaren soll v. 12. „Meinen Bogen gebe (setze) ich in dem Gewölke" (v. 13). Gemeint ist der Regenbogen. Wenn Gott Wolken zusammenzieht über der Erde (עַנֵּן v. 14 eig. wölken), soll der Bogen sichtbar werden in den Wolken als Zeichen seines Bundes, und zwar nicht blos für die Menschen sondern auch für Gott, indem er den Bogen sehen will, „um seines ewigen Bundes zu gedenken." בְּרִית עוֹלָם ist ein Bund, der bestehen soll לְדֹרֹת עוֹלָם für ewige Geschlechter d. i. für die Geschlechter aller Zeiten bis ans Ende der Welt. Daſz Gott selbst den Bogen ansehen und dabei seines Bundes gedenken will, ist „ein herrlicher, lebensvoller Ausdruck der groſzen Warheit, daſz Gottes Bundeszeichen, in die er seine Verheiſzungen gelegt hat, wirkliche Träger seiner Gnade sind, daſz sie nicht blos vor den Menschen, sondern auch *vor ihm* Kraft und wesenvolle Bedeutung haben" (*O. v. Gerl.*). Das Setzen des Regenbogens zum Bundeszeichen der Verheiſzung, daſz keine Sindflut mehr kommen solle, sezt voraus, daſz derselbe damals zum ersten Male am Gewölbe und Gewölke des Himmels erschien. Hieraus läſzt sich folgern, nicht daſz es vor der Sindflut nicht geregnet habe, was mit 2, 5 kaum vereinbar sein dürfte, sondern daſz die Atmosphäre vor der Flut anders beschaffen war als nach derselben; womit die naturhistorischen Tatsachen harmoniren, welche auf eine Verschiedenheit des Klima's der Erdoberfläche vor und nach der Flut hindeuten. Die Entstehung des Regenbogens, dieses „farbigen Glanzes der hervorbrechenden Sonne auf der abziehenden Wolkennacht," aus einer naturgesetzlichen Wechselwirkung von Luft und Wasser und Licht kann nichts gegen seinen hier berichteten Ursprung und Zweck beweisen. Denn die Naturgesetze sind ja auch von Gott gesezt und haben ihren lezten Grund und Zweck in dem Natur und Gnade einheitlich zusammenfassenden göttlichen Weltplan. „Entstanden aus der Wirkung der Sonne auf das dunkle

Gewölk versinnbildet der Regenbogen die Willigkeit des Himmlischen, das Irdische zu durchwirken; ausgespant zwischen Himmel und Erde verkündigt er Friden zwischen Gott und den Menschen, den Gesichtskreis überspannend die allumfassende Allgemeinheit des Gnadenbundes“ (*Del.*).

V.18—29. Das *zweite* Ereignis aus dem Leben Noahs nach der Flut zeigt uns die Keime für die zukünftige Entwickelung des Menschengeschlechts in dreifacher Richtung, welche in dem Charakter seiner drei Söhne vorgebildet ist. Weil von ihnen alle künftigen Geschlechter und Völker abstammen, so werden v. 18 ihre Namen wiederholt mit dem auf das Folgende vorbereitenden Zusatze: „Ham ist der Vater Canaans.“ Von diesen dreien „breitete sich die Erdbevölkerung aus.“ הָאָרֶץ die Erde f. die Erdbevölkerung wie 10, 25 und 11,1 und wie häufig Länder oder Städte statt ihrer Bevölkerung genant sind. נָפְצָה wahrsch. *niph.* f. נָפֹצָה von פּוּץ sich zerstreuen (11,4), sich ausbreiten, s. *Gesen.* §. 67 Anm. 11. *Ew.* §. 193ᶜ. „Und (v. 20) es fing Noah der Ackersmann an und pflanzte einen Weinberg.“ Da אִישׁ הָאֲדָמָה wegen des Artik. nicht Prädicat des Satzes sondern nur Apposition zu נֹחַ sein kann, so muſz man וַיָּחֶל — וַיִּטַּע verbinden in dem Sinne von וַיָּחֶל לִנְטֹעַ s. *Gesen.* §. 142, 3ᵃ. Nicht das will der Erzähler berichten, daſz Noah nach der Flut den Ackerbau wieder aufnahm, sondern daſz er als Ackerbauer den Weinbau zu treiben anfing, weil dieses Geschäft den Anlaſz gab zum Hervortreten der für das künftige Geschick der Völker folgenreichen Verschiedenheit der Natur seiner Söhne. Noch unbekant mit der feurigen Natur des Weines trank Noah und ward trunken und entblöſzte sich in seinem Zelte v. 21. Obgleich diese Trunkenheit sich entschuldigen läſzt, so gilt doch *Luthers* Wort: *Qui excusant Patriarcham, volentes hanc consolationem, quam Spiritus S. ecclesiis necessariam judicavit, abjiciunt, quod scilicet etiam summi sancti aliquando labuntur.* Dieser geringfügige Fall dient, die Herzen seiner Söhne offenbar zu machen. Ham sah die Blöſze seines Vaters und zeigte es seinen beiden Brüdern drauſzen an. Nicht genug seine Augen an der Schande seines Vaters zu weiden — *nunquam enim vino victum patrem filius risisset, nisi prius ejecisset animo illam reverentiam et opinionem, quae in liberis de parentibus ex mandato Dei existere debet. L.* — muſz er seine schandbare Freude auch seinen Brüdern kundtun und damit seinen schamlos thierischen Sinn offenbaren. Die Brüder dagegen deckten mit ehrerbietiger Scheu des Vaters Blöſze zu mit einem Kleide (הַשִּׂמְלָה das Kleid, das eben zur Hand war) rücklings hinzutretend, ohne seine Scham zu sehen (v. 23), und bewiesen damit eben so sehr ware kindliche Ehrfurcht als zarte Keuschheit und Schamhaftigkeit. Dafür empfangen sie den Segen ihres Vaters, während Ham für seinen Sohn Canaan den Fluch des Patriarchen erntet. In v. 24 heiſzt Ham בְּנוֹ הַקָּטָן sein (Noahs) kleiner Sohn, wobei fraglich bleibt, ob הקטן als Comparativ „der jüngere“ oder als Superl. „der jüngste“ zu fassen ist. Grammatik und Sprachgebrauch geben keine Entscheidung an die Hand. Denn in 1 Sam. 17, 14 ist הַקָּטָן gegenüber שְׁלֹשָׁה הַגְּדֹלִים nicht der jüngste im Vergleich mit den drei ältesten, sondern der jüngere gegenüber den drei älteren, gleichwie 1, 16 durch הַגָּדֹל die Sonne nicht als das gröſzte und der Mond durch הַקָּטֹן nicht als das kleinste Licht, sondern jene als

das größere, dieser als das kleinere bezeichnet wird. Will man hingegen auf Grund von 1 Sam. 16, 11, wo הַקָּטָן unstreitig den jüngsten aller Söhne Isai's bedeutet, הקטן hier superlativisch auffassen, so mußz man consequent auch in 10, 21 הַגָּדוֹל als Superlativ fassen, und den Widerspruch nicht scheuen, daßz in unserm V. Ham der jüngste Sohn Noah's, in 10, 21 aber Sem der älteste Bruder Japhets genant und damit *implicite* Ham für den älteren Bruder Japhets erklärt werde. Wollen wir nicht leichtfertig einen Widerspruch in den Text dieser beiden Cap. hineintragen, so bleibt nichts übrig, als mit LXX, *Vulg.* u. A. הקטן hier und הגדול 10, 21 comparativisch zu verstehen, so daßz Ham hier der jüngere Sohn Noahs und Sem dort der ältere Bruder Japhets genant werde. Alsdann ist in der Reihenfolge der drei Söhne Noahs zugleich ihre Altersfolge angegeben, was an sich die nächstliegende Annahme ist und auch durch c. 10 bestätigt wird, wo in umgekehrter Folge Japhet zuerst, sodann Ham in der Mitte, zulezt Sem aufgeführt ist, und womit auch die chronologische Angabe 11, 10 vgl. mit 5, 32 sich vereinigen läßzt, s. zu 11, 10.

Um den Spruch Noahs über seine Söhne v. 25—27 zu verstehen, mußz man erwägen, einerseits daßz, weil vermöge der Zeugung die geistig sittliche Natur des Stammvaters auf seine Nachkommen sich vererbt, in dem verschiedenen Charakter der Söhne Noahs die Verschiedenheit der sittlichen Anlage der von ihnen abstammenden Völker vorgebildet erscheint, andrerseits daßz Noah auf dem Grunde ihrer ethisch verschieden gearteten Natur vermöge des Geistes und der Kraft *des* Gottes, mit dem er wandelte, schon in den keimartigen Anfängen die künftige Entwickelung ihrer Nachkommen erschaut und Worte des Segens und des Fluchs über seine Söhne ausspricht, welche den von ihnen abstammenden Geschlechtern ihre Geschichte prophetisch vorzeichneten. In der Sünde Hams „liegt der Schandfleck des ganzen künftigen hamitischen Geschlechts, dessen Hauptcharakter die geschlechtliche Sünde ist“ (*Ziegl.*), und der Fluch, den Noah über diese Sünde ausgesprochen, lastet noch auf den hamitischen Völkern. Aber Noah verfluchte nicht Ham, sondern seinen Sohn Canaan. Dadurch wird Ham an seinem Sohne gestraft, wie er gegen seinen Vater gesündigt hatte (*Hgstb.* Christol. I S. 28). Warum aber nicht seine Söhne insgesamt, sondern nur den einen Canaan der Fluch trifft, davon läßzt sich der Grund nicht mit *Hofm.* darin suchen, daßz Canaan der jüngste Sohn Hams war, wie Ham der jüngste Sohn Noahs. Denn das leztere ist nicht begründet, und dann konte unmöglich der ganz äußzerliche Umstand, daßz Canaan das Unglück hatte, der jüngste Sohn zu sein, einen gerechten Grund zu seiner Verfluchung abgeben. Der eigentliche Grund kann nur entweder darin liegen, daßz Canaan bereits entschieden in die Fußztapfen der Impietät und Bosheit seines Vaters getreten war (*Hgstb.*), oder in dem Namen כְּנַעַן gesucht werden, den Noah als bedeutungsvolles *omen* prophetisch ausdeutete, wofür die Analogie des Segenspruches über Japhet, der auch vom Namen ausgeht, entschieden spricht. Der Name כְּנַעַן bed. nicht Niederland, und ist nicht wie vielfach behauptet worden vom Lande ausgegangen und auf seine Bewohner übertragen, sondern umgekehrt zuerst Name des Stammvaters, dann seiner Nachkommen, endlich von diesen auf das Land,

welches sie einnahmen, übergegangen. כנען bed. der Unterwürfige von כָּנַע sich beugen, unterwerfen, *hiph.* beugen, unterwerfen Deut. 9, 3. Richt. 4, 23 u. ö. „Ham gab seinem Sohne vom Gehorsam den Namen, den er verlangte und selbst nicht leistete. Der Sohn solte des Vaters Knecht sein (denn auf knechtischen Gehorsam führt der Name), der eben so herrisch nach unten als störrig nach oben war. Der Vater, da er ihm den Namen beilegte, dachte nur an die Unterwürfigkeit unter seine Befehle. Gottes geheime Vorsehung aber, die in allen solchen Dingen waltet, hatte eine andere Unterwürfigkeit im Auge" (*Hgstb.* S. 28). „Knecht der Knechte (d. i. der niedrigste Sklave, s. *Ew.* §. 313 [c]) werd er seinen Brüdern." Obgleich dieser Fluch ausdrücklich nur über Canaan ausgesprochen wird, so nötigt doch schon der Umstand, dafz Ham weder für sich noch für seine andern Söhne Anteil an dem Segen Noahs erhält, anzunehmen, dafz in Canaan *implicite* Hams ganzes Geschlecht von dem Fluche mitgetroffen wird, wenn derselbe auch vorzugsweise auf Canaan lasten soll. Dies bestätigt auch die Geschichte. Die Cananiter werden schon unter Josua von dem zum Geschlechte Sems gehörenden Israel teils ausgerottet teils zum niedrigsten Sklavenlose verurteilt (Jos. 9, 21 ff. vgl. Richt. 1, 28. 30. 33. 35) und ihr Rest wird von Salomo dem gleichen Geschicke unterworfen (1 Kön. 9, 20 f.). Die zu Canaan gehörenden Phönizier nebst den Puniern und die Aegypter werden von den japhetischen Persern, Macedoniern und Römern unterjocht, und die übrigen hamitischen Völkerstämme teilten entweder das gleiche Los oder seufzen noch jezt, wie z. B. die Neger und andere afrikanische Stämme, mit der Sünde ihres Stammvaters unter dem Joche der drückendsten Sklaverei. — V. 26. Dem Fluche gegenüber werden die Segensprüche über Sem und Japhet durch ein neues וַיֹּאמֶר eingeleitet, wobei Canaans Knechtschaft refrainartig wiederholt und zu beiden Brüdern in Beziehung gesezt ist. „Gepriesen sei Jehova, der Gott Sems und Canaan werd ihnen Knecht." Statt dem Sem Heil zu wünschen, preist Noah den Gott Sems, wie ähnlich Mose Deut. 33, 20 statt Gad zu segnen, den segnet welcher Gad beglückt, und deutet den Charakter des Heils, das ihm zuteil werden soll, durch den Gottesnamen *Jehova* an. Dies geschieht *propter excellentem benedictionem. Non enim loquitur de corporali benedictione, sed de benedictione futura per semen promissum. Eam tantam videt esse ut explicari verbis non possit, ideo se vertit ad gratiarum actionem. Luth.* Wenn Jehova Sems Gott wird, so wird Sem Empfänger und Erbe aller Heilsgüter, welche Gott als Jehova der Menschheit zuwendet. לָמוֹ = לָהֶם steht weder für den *sing.* לוֹ (*Gesen.* §. 103, 2*) noch bezieht es sich auf Sem und Japhet. Es deutet an, dafz die Verkündigung nicht das persönliche Verhältnis Canaans zu Sem betrift, sondern ihren Geschlechtern gilt. — V. 27. „Weit mache Gott dem Japhet und er wohne in den Zelten Sems." Von der Bedeutung des Namens ausgehend fafzt Noah seinen Segen in das an יֶפֶת anklingende יַפְתְּ zusammen, von פָּתָה weit sein (Prov. 20, 19), im *hiph.* mit לְ constr. jemandem Weite, weiten Raum schaffen, sowol von der Ausbreitung über weite Gebiete, als vom Versetzen in eine freie, unbeengte Lage, analog dem הִרְחִיב לְ 26, 22. Ps. 4, 2 u. ö. Beide Beziehungen sind hier festzuhalten, so dafz dem Geschlechte Japhets nicht nur weite

Ausbreitung über ausgedehnte Länderstrecken, sondern zugleich allseitiges glückliches Gedeihen verkündigt wird. Diesen Segen wünscht ihm Noah nicht von Jehova, dem Gotte Sems, der das geistliche Heil der Menschheit schaft, sondern von אלהים Gott dem Schöpfer und Regirer der Welt; denn er bezieht sich zunächst auf Güter dieser Erde, nicht auf geistliche Gnadengüter, obgleich Japhet auch an diesen Teil erhalten soll, denn er soll in die Zelte Sems zu wohnen kommen. Für die streitige Frage, ob zu יִשְׁכֹּן als Subject Gott oder Japhet zu denken, ist schon der Gebrauch des אלהים entscheidend. Wäre von einem Wohnen Gottes in Sems Zelten die Rede, so daſz שָׁכַן sich auf die Gnadengegenwart Gottes in Israel bezöge, so wäre יהוה zu erwarten, weil Gott als Jehova unter Sem in Israel seine Hütte aufgeschlagen hat. Das Wohnen in Sems Zelten von Japhet zu verstehen, liegt auch darum viel näher, als an ein Wohnen Gottes zu denken, weil *a*) schon der Refrain von Canaan fordert, v. 27 ebenso von Japhet zu verstehen wie v. 26 von Sem, weil *b*) der *plur.* אָהֳלֵי auf das Wohnen Jehova's in Israel gar nicht paſzt, da in den Parallelstellen „wol von dem Wohnen Gottes in seinem Zelte, auf seinem heil. Berge, zu Zion inmitten der Kinder Israel die Rede ist, eben so von dem Wohnen der Gläubigen in dem Zelte oder Tempel Gottes, nie aber von einem Wohnen Gottes in den Hütten Israels" (*Hgstb.*), weil *c*) „sich erwarten läſzt, daſz die von Sem und Japhet einträchtig vollzogene kindlich zarte Handlung in einem einträchtigen Verhältnisse der beiden Gesegneten zu einander ihren schlieſzlichen gegenbildlichen Segen finden wird" (*Del.*). Japhets Wohnen in den Zelten Sems verstehen *Boch.*, *Cler.* u. A. davon, daſz Japhets Nachkommen dereinst das Land der Semiten einnehmen und dieselben unterjochen werden (vgl. für diese Bed. ישׁב in 1 Chr. 5,10), aber schon die Kchv. fast einstimmig im geistlichen Sinne von der Aufnahme der Japhetiten in die Gemeinschaft des Heils der Semiten. In beiden Auffassungen liegt Warheit. Das Wohnen sezt die Besitznahme voraus; aber auf ein gewaltsames Besitzergreifen darf man die Worte schon deshalb nicht beziehen, weil dadurch in den Segen Sems eine dem Zusammenhange widerstrebende Trübung käme. Wenn daher auch die Geschichte zeigt, daſz die Zelte Sems von den Japhetiten erobert und eingenommen wurden, so bezieht sich doch das hier geweissagte Wohnen in denselben nicht sowol auf die gewaltsame Eroberung, als vielmehr darauf, daſz die Eroberer in den Besitz der Besiegten gelangten, mit und unter denselben Zugang zum Heil erhielten, und unter die geistige und geistliche Macht der Besiegten sich beugend fortan mit ihnen einträchtiglich wie Brüder (Ps. 133,1) in ihren Hütten wohnen. Wenn somit, wie *Hgstb.* richtig bemerkt, das Wohnen Japhets in den Hütten Sems die Einnahme des Landes Sems durch Japhet zur Voraussetzung hat, so ist doch dies Wohnen nicht für Japhet allein, sondern auch für Sem ein Glück, weil Japhet nicht nur in das geistliche Erbe Sems eintrat, sondern dem Sem zugleich alle Güter dieser Welt zuführte Jes. 60. Die Erfüllung ist, wie *Del.* sich ausdrückt, „handgreiflich; denn wir alle sind in Sems Hütten wohnende Japhetiten und die Sprache des N. T. ist die in die Hütten Sems eingegangene Sprache Javans," und — fügen wir hinzu — durch das in dieser Sprache verkündigte Evange-

lium hat das von der römischen Weltmacht leiblich geknechtete Israel den *orbis terrarum romanus* geistlich überwunden und in seine Hütten aufgenommen. — Uebrigens gilt von dem Segen und Fluche Noahs, was von allen prophetischen Aussprüchen gilt, dafz sie sich an den Geschlechtern und Völkern, über die sie ausgesprochen worden, im Ganzen erfüllen und nicht gleich einem unabwendbaren Fatum das Geschick aller Individuen im Voraus unabänderlich bestimmen, sondern der Freiheit persönlicher Selbstentscheidung Raum lassend eben so wenig die Einzelpersonen des gesegneten Geschlechts vor der Möglichkeit des Fallens aus dem Gnadenstande und dem Verluste des Segens sicher stellen, als sie in dem verfluchten Geschlechte den Individuen die Möglichkeit der Bekehrung abschneiden und den sich Bekehrenden den Weg zum Heile und Segen verschliefzen. Daher wird nicht nur eine Rahab (Jos. 6, 25), ein Aravna (2 Sam. 24, 18 ff.) in die Gemeinde Jehova's aufgenommen, sondern auch dem cananäischen Weibe wird um ihres Glaubens willen vom Herrn geholfen (Matth. 15, 28), dagegen über die verstockten Pharisäer und Schriftgelehrten das Wehe ausgerufen (Matth. 23) und Israel um seines Unglaubens willen verworfen. — In v. 28 f. schliefzt die Geschichte Noahs mit Angabe seines Lebensalters und seines Todes.

---

## IV. Die Geschichte der Söhne Noahs. Cap. X—XI, 9.

### Cap. X. Der Völkerstammbaum.

Von den Söhnen Noahs ist uns nur der Völkerstammbaum oder das Verzeichnis der von ihnen abstammenden Völkerschaften (c. 10) und die Sprachverwirrung mit der Zerstreuung der Menschen über die Erde (11, 1—9) mitgeteilt; zwei für die Geschichte der Menschheit und des Reiches Gottes hochwichtige Tatsachen, die in engster Beziehung zu einander stehen. Der Völkerstammbaum weist den Ursprung der über die Erdteile sich verbreitenden Völkerschaften nach; die Sprachverwirrung zeigt die Ursache der Trennung des einen Menschengeschlechts in viele verschiedene Völker mit eigentümlichen Sprachen.

Der *Völkerstammbaum* oder die sog. Völkertafel ist kein ethnographischer Mythus, kein aus unsicheren Ueberlieferungen und subjectiven Combinationen geflossener Versuch eines alten Hebräers, den Zusammenhang seines Volkes mit den übrigen Völkern der Erde darzulegen, sondern eine auf alte, von den Vätern überkommene Ueberlieferung sich gründende geschichtliche Urkunde über die Genesis der Völker, die nach ihrem Inhalte zu urteilen aus den Zeiten Abrahams stamt (vgl. *Hävern.* Einl. I, 2 S. 227 ff. der 2. A.) und wegen ihrer universellen heilsgeschichtlichen Bedeutung von Mose in die Vorgeschichte des alttestl. Reiches Gottes aufgenommen worden ist. Denn sie weist nicht nur die genealogische Stellung des zum Träger der Heilsoffenbarung erkorenen Geschlechts unter den Völkern der Erde nach, sondern verzeichnet zugleich die gesamte Völkerwelt nach

ihrem Ursprunge, in der prophetischen Absicht: anzudeuten, daſz die Völker, obgleich sie bald ihren eigenen Wegen überlassen werden (Act. 14, 16), doch von dem Rathschlusse der ewigen Liebe nicht ausgeschlossen bleiben sollen. In dieser Hinsicht sind die Genealogien eine Vorbereitung auf die Verheiſzung des Segens, der von dem erwählten Geschlechte einst über alle Geschlechter der Erde sich ausbreiten soll (12, 2. 3). — Für die Geschichtlichkeit unserer Völkergenealogie liefert ihr Inhalt selbst das beste Zeugnis, indem keine Spur warzunehmen weder von irgendwelcher Bevorzugung der Semiten, noch von der Absicht, die Lücken geschichtlicher Erkentnis durch Vermutung oder Dichtung auszufüllen. Sie gibt eben nur so viel als über den Ursprung der verschiedenen Völker überliefert war. Daher die groſze Verschiedenheit in der Aufzählung der Nachkommen der einzelnen Söhne Noahs, indem diese bald nur bis ins zweite, bald bis ins dritte und vierte Glid und noch weiter genant, und von manchen die Stammväter, von andern nur die Völkerstämme aufgeführt sind, so daſz wir bei vielen Namen gar nicht sicher entscheiden können, ob sie den Stammvater oder den Volkstamm bezeichnen; wie denn überhaupt wegen der groſzen Dürftigkeit und Unzuverlässigkeit der anderweitigen aus dem Altertume uns überlieferten Nachrichten über die Ursprünge und Anfänge der Völker viele Namen nicht mit voller Sicherheit sich deuten lassen.[1]

V. 1—5. **Die Nachkommen Japhets.** Die Nennung der drei Söhne Noahs nach ihrer Altersfolge v. 1 gehört zur Vollständigkeit und Abrundung dieser Tholedot; in den Genealogien wird von Japhet zu Sem aufgestiegen gemäſz dem S. 5 f. entwickelten Plane der Genesis. Von Japhet sind v. 2 sieben Söhne genant mit Namen, die zwar später als Völkernamen vorkommen, hier aber ohne Zweifel die Stammväter bezeichnen sollen und ohne Bedenken dafür gehalten werden können. Denn mögen auch in den späteren Zeiten manche Völker ihre Namen von den Ländern erhalten haben, die sie in Besitz nahmen, so kann dies doch nicht als allgemeine Regel aufgestelt werden, da ohne Widerrede der naturgemäſze Ursprung der Volks- und Landesnamen der ist, daſz die Volkstämme sich nach ihren Stammvätern nanten und die Länder von ihren frühsten Bewohnern ihre Namen erhielten. גֹּמֶר ist höchst warscheinlich der Stamm der *Κιμμέριοι*, nach *Herod.* an der *Maeotis* im taurischen Chersones wohnend, von welchen die *Cumri* oder *Cymry* in Wales und der Bretagne ab-

---

1) Mit groſzer Gelehrsamkeit haben die Völkertafel erläutert *Sam. Bochart* in s. *Phaleg*, dem ersten T. seiner *Geograph. sacr.*, wozu *Michaelis*, *Spicil. geogr. Hebr. ext.* Gött. 1769 u. 80. 2 Teile, und *Rosenmüller*, Bibl. Althk. Th. I. beachtenswerte Nachträge geliefert haben, und *Knobel*, Die Völkertafel der Genesis. Giess. 1850 mit Benutzung aller neueren ethnograph. Forschungen, aber mit vielen sehr gewagten Combinationen, wogegen *Kiepert*, Ueb. d. geograph. Stellung der nördlichen Länder in der phönikisch-hebräischen Erdkunde (Monatsberichte d. Berliner Akad. d. Wissensch. Febr. 1859. S. 191 ff.) nach blosen Voraussetzungen der Völkertafel den ethnographischen Charakter abspricht und sie zu einem von Phöniziern herstammenden Versuch, sich über die ihnen bekanten Völker geographisch zu orientiren, herabsezt. Nicht bedeutend sind: *Feldhoff*, Die Völkertafel. 1837., *Krücke*, Erkl. der Völkertafel. 1837. und *Jos. v. Görres*, Die Japhethiden u. ihr Auszug aus Armenien. 1845.

stammen, deren Verhältnis zu den germanischen *Cimbri* noch unaufgeklärt ist. מָגוֹג erklärt *Joseph.* durch *Skythen* am Asowschen Meere und auf dem Kaukasus, während *Kiep.* den Namen mit *Macija* oder *Maka* combinirt und an skythische zwischen die arischen oder arisirten Meder, Kurden und Armenier eingedrängte Nomadenstämme denkt. מָדַי sind die Meder auf Keilinschriften *Mada* genant. יָוָן entspricht dem griech. *Ἰάων*, von dem die Jonier (*Ἰάονες*), der Urstamm der Griechen, im Sanskr. *Javana*, altpers. *Junâ*, abstammen. תֻּבָל und מֶשֶׁךְ sind ohne Zweifel die *Τιβαρηνοί* und *Μόσχοι*, jene nach *Herod.* auf der Ostseite des *Thermodon*, diese zwischen den Quellen des *Phasis* und *Cyrus* wohnend. תִּירָס nach *Jos.* die *Thraker*, die *Herod.* das zahlreichste Volk nach dem indischen nent; wie sie hier mit מֶשֶׁךְ zusammen genant sind, so auf den altägypt. Denkmälern *Maschuasch* und *Tuirasch* (*Brugsch*, Reiseberichte S. 302 ff.) und auf assyrischen *Tubal* und *Misek* (nach *Rawlinson*). V. 3. Nachkommen Gomers sind: אַשְׁכְּנַז nach altjüd. Erkl. die *Germanen*, nach *Knob.* das Geschlecht der *Asen*, wofür sich die deutsche Stammsage von *Mannus* und seinen drei Söhnen *Iscus* (*Ask*, *Ἀσκάνιος*), *Ingus* und *Hermino* anführen läſzt, wogegen *Kiep.* aus geograph. Rücksichten sich mit *Boch.* für die *Askanier* im nördlichen Phrygien entscheidet. רִיפַת wofür 1 Chr. 1, 6 דִּיפַת erklärt *Kn.* von den Kelten, von welchen nach *Plutarch Camill. c. 15* einst ein Teil über die *ὄρη Ῥίπαια*, *montes Rhipaei* zum nördlichen Ocean an die äuſzersten Gegenden Europa's gezogen sein soll, wogegen *Jos.* *Ῥιβάθης* von Paphlagonien deutet, dem *Kiep.* beistimt. Beides ganz unsicher. תֹּגַרְמָה ist Name der Armenier, die sich noch jezt Haus *Thorgom's* oder *Thorkomatsi* nennen. V. 4. Abkömmlinge Javans: אֱלִישָׁה an *Elis* erinnernd und von *Jos.* auf die *Αἰολεῖς* gedeutet, die Aeolier, der älteste der thessalischen Völkerstämme, dessen Cultur jonischen Ursprungs war, wogegen *Kiep.* an Sicilien denkt. תַּרְשִׁישׁ im A. T. Name der Kolonie *Tartessus* in *Hispania Baetica*, deutet *Kn.* von den *Etruskern* oder *Tyrsenern*, einem pelasgischen Volkstamme von griechicher Abkunft, wogegen *Del.* einwendet, daſz die Etrusker höchst warscheinlich lydischer Abstammung seien und wie die mit den Assyrern verwandten kleinasiat. Lydier zu den Semiten gehören. Noch weniger ist an *Tarsus* in Cilicien zu denken, vielmehr der Zusammenhang mit dem spanischen Tartessus festzuhalten, obwol sich, so lange der Ursprung dieser Kolonie im Dunkeln liegt, auch dieser Volksname nicht näher bestimmen läſzt. כִּתִּים sind nicht blos die *Citiaei*, *Citienses* auf Cypern mit der Stadt *Kition*, sondern nach *Kn.* und *Del.* warscheinlich „die in den Ländern des östlichen Mittelmeeres seſzhaft gewesenen *Karer*, weshalb Ezechiel 27, 6 von אִיֵּי כִּתִּיִּים spricht.“ דֹּדָנִים nach denselben die *Dardaner*, nach *Del.* „der mit den Joniern nahe verwandte und seit Anfang zusammenwohnende Stamm, den die Sage in dem Bruderpaare Jasion und Dardanos mit ihnen verbunden hat,“ nach *Kn.* „der ganze illyrische oder nordgriechische Stamm.“ V. 5. „Von diesen haben sich getrent die Inseln der Völker in ihren Ländern“ d. h. von den genanten Japhetiten stammen ab und haben sich geschieden die Völker am Mittelmeere, wie sie in ihren Ländern wohnen, „jedes nach seiner Sprache, nach ihren Geschlechtern an ihren Völkern,“ d. h. so viel an (von) japhetischen Völkern existiren.

Die אִיִּים sind im A. T. die Inseln und europäischen Küstenländer des Mittelmeeres von Kleinasien bis Spanien.

V. 6—20. **Die Nachkommen Hams:** כּוּשׁ (altägypt. *Kesch* oder *Kåsch*, nach *Brugsch* Geogr. Inschr. II S. 4) die *Aethiopen* der Alten, die nicht blos in Africa sondern über das ganze südliche Asien verbreitet waren und ursprünglich wol in Arabien wohnten, wo die dort zurückgebliebenen Stämme sich mit Semiten mischten und semitische Sprache annahmen. מִצְרַיִם ist *Aegypten*,[1] und die Dualform warscheinlich vom Lande auf das Volk übertragen, bed. aber nicht *Doppelenge* d. i. das durch den Nil in zwei schmale Streifen geteilte und auf beiden Seiten von hohen, steilen Gebirgswänden begrenzte Land, sondern s. v. a. das doppelte *Missr* d. i. Ober- und Unterägypten, die beiden durch Naturbeschaffenheit und klimatische Verhältnisse sehr verschiedenen Teile des Landes; ein aus dem Semitischen nicht erklärbarer, seinem Ursprunge nach dunkler Name, da das von Jesaja 19, 6 u. a. dafür gebrauchte מָצוֹר nicht als etymologische Erklärung, sondern als bedeutsame Anspielung zu betrachten ist. Der altägypt. Name ist *Kemi* kopt. *Chêmi*, *Kême*, und soll nach *Plut.* von der dunkelaschgrauen Farbe des vom Nilschlamme bedeckten Bodens herstammen, ist aber wol auf *Ham* zurückzuführen und von der hamitischen Abstammung seiner ersten Bewohner herzuleiten, da die Behauptung von *Brugsch l. c.* S. 73, daſz die ägyptische Form *Kam* = כם sich philologisch nicht mit חם combiniren lasse, nicht richtig ist, vgl. *Ges.* Lex. unter כ. פּוּט bezeichnet die *Libyer* (altäg. *Phet*, kopt. *Phaiat*) im weiteren Sinne, die sich über das nördliche Africa bis Mauritanien verbreiteten, wo noch zu *Hieron.* Zeiten ein Fluſz mit der anliegenden Gegend den Namen *Phut* hatte; vgl. *Boch. Phal. IV, 33.* — Ueber כְּנַעַן s. zu 9, 25. — V. 7. Von Cusch stammen ab: סְבָא die Bewohner von *Meroë*, nach *Kn.* die nördlich wohnenden Aethiopier, die alten *Blemmyer*, die heutigen *Bischarin;* חֲוִילָה die *Αὐαλῖται* oder *Ἀβαλῖται* der Alten, die makrobischen Aethiopen im heutigen Habesch; סַבְתָּה (סַבְתָּא 1 Chr. 1, 9) die in Hadhramaut wohnenden Aethiopen, deren Hauptstadt *Sabatha* oder *Sabota* hieſz; רַעְמָה *Ῥεγμά* die Bewohner einer Stadt und Bucht dieses Namens im südöstlichen Arabien (*Oman*); סַבְתְּכָא die auf der Ostseite des persischen Meerbusens wohnenden Aethiopen Karamaniens, wo die Alten eine Seestadt und einen Fluſz *Σαμυδάκη* erwähnen. Die Nachkommen Raema's שְׁבָא und דְּדָן sind in der Nähe des persischen Meerbusens zu suchen, „von wo sich die sabäischen und dedanitischen Cuschiten nach dem Nordwesten verbreiteten und hier mit Joktaniden und Abrahamiden zu Mischstämmen vereinigt haben" (*Del.*). Vgl. zu v. 28 und 25, 3.

V. 8—12. Auſzer den eben genanten Völkerschaften stamt von Cusch ab *Nimrod* der Gründer des ersten Weltreichs, dessen Ursprung als ein denkwürdiges Ereignis in die Völkergenealogie eingefügt ist, wie häufig bedeutsame geschichtliche Notizen in die genealogischen Verzeichnisse

---

1) Der Name *Αἴγυπτος* ist noch nicht sicher erklärt; nach *Brugsch. l. c.* S. 73. 83 vielleicht aus dem altägypt. *Ḥ'å-ke-ptåh* „die Cultusstätte des *Phtah*", dem heiligen Namen von Memphis, entstanden.

eingeflochten werden, vgl. 1 Chr. 2,7. 23. 4,22. 23. 39—41.[1] Nimrod „fing an zu sein ein Gewaltiger auf Erden.“ גִּבֹּר bezeichnet hier wie 6,4 einen, der durch kühne, verwegene Taten sich berühmt macht. Nimr. war גִּבֹּר צַיִד gewaltig im Jagen, und zwar לִפְנֵי יְהוָה *ἐναντίον Κυρίου* (LXX) gegenüber Jehova, nicht: vor Jeh. s. v. a. nach dem Urteile und Willen Jehova's, noch weniger s. v. a. לֵאלֹהִים Jon. 3,3 oder *τῷ θεῷ* Act. 7,20, das ג' צַיִד zum Superlativ steigernd. Die lezte Deutung ist sprachlich nicht zu rechtfertigen, die zweite mit dem Contexte unvereinbar. Schon der Name נִמְרֹד von מָרַד „wir wollen uns empören“ weist auf gewalttätige Auflehnung gegen Gott hin. Derselbe ist so charakteristisch, dafz er dem Manne nur von seinen Zeitgenossen beigelegt und so zum Eigennamen geworden sein kann.[2] Dazu komt, dafz Nimrod als gewaltiger Jäger ein mächtiges Reich gegründet hat, und dafz die Gründung dieses Reiches durch וַתְּהִי mit ו *consec.* als Folge oder Ergebnis seiner Stärke im Jagen dargestelt, also die Jagd in innerlichen Connex mit der Gründung des Reiches gesezt wird. Wenn daher auch ג' צַיִד zunächst auf Jagd im eigentlichen Sinne hindeutet, so müssen wir doch zu der eigentlichen Bedeutung die tropische der Menschenjagd („ein Berücker der Menschen durch List und Macht“ *Herder*) hinzunehmen, in dem Sinne, dafz Nimrod als Jäger zum Tyrannen geworden, dafz er ein gewaltiger Menschenjäger war. Dieses sein Tun und Treiben gab Anlafz zu dem Sprichworte: „wie Nimrod, ein gewaltiger Jäger gegenüber dem Herrn,“ durch welches nicht seine Geschicklichkeit in der Thierjagd, sondern vielmehr das Gelingen seiner Menschenjagd in Gründung eines Weltreichs durch Macht und Tyrannei verewigt wurde. Wenn dies aber der Sinn des Sprichwortes, so kann לפני יהוה „angesichts Jehova's“ nur bedeuten: in Troz gegen Jehova, ihm ins Angesicht, wie es schon *Jos.* und die *Targg.* gefafzt haben. Und das Sprichwort kann erst, als andere trotzige und verwegene Menschen in Nimrods Fufztapfen traten, entstanden und von denen ausgegangen sein, welche in solchem Gebahren eine Auflehnung gegen den Gott des Heils erblickten, d. h. von den Trägern der göttlichen Gnadenverheifzung.[3] V. 10. „Und es ward der Anfang seines Reiches *Babel,*“ die allbekante Stadt Babylon am Euphrat, die von Nimrod her zum Symbole der gottfeindlichen Weltmacht geworden,

---

1) Diese Analogien weisen die Behauptung, dafz diese Verse ein Einschiebsel des Jehovisten in die elohistische Urkunde seien, als unbegründet zurück, da auch weder der Gebrauch des Namens Jehova für Verschiedenheit des Verfassers spricht, noch der Gebrauch von יָלַד statt הוֹלִיד, indem ילד ja auch in v. 13. 15. 24 und 26 wiederkehrt.

2) Dies erkante schon *Perizonius*, *Origg. babyl. p. 183* der 2. A.: *Crediderim, hominem hunc utpote venatorem ferocem et sodalium comitatu succinctum semper in ore habuisse et ingeminasse, ad reliquos in rebellionem excitandos, illud* נמרוד נמרוד *h. e. rebellemus, rebellemus, atque inde postea ab aliis, etiam ab ipso Mose, hoc vocabulo tanquam proprio nomine designatum*, und belegte es mit ähnlichen Fällen aus der Geschichte.

3) Für diese Auffassung Nimrods uud seines Treibens spricht die orientalische Sage, die ihn nicht nur zum Erbauer des Turms zu Babel, der bis in den Himmel reichen solte, macht, sondern auch als einen himmelstürmenden und dafür von Gott gefesselten Riesen unter die Sternbilder des Himmels versezt hat. Vgl. *Pressel* in *Herz.* Realencykl. Art. Nimrod.

und *Erech* (אֶרֶךְ *Ὀρέχ* LXX) einer der Stammorte der Cuthäer (Samaritaner) Esr. 4, 9, ohne Zweifel *Orchoë*, nach *Rawl.* an der Stelle des jetzigen Ruinenfeldes von *Warka*, 30 Stunden südöstlich von Babel gelegen. אַכַּד (*Ἀρχάδ* LXX) *Accad* noch nicht aufgefunden, nach seiner Aufzählung zwischen *Erech* und *Calne* zu schlieſzen nicht weit von beiden entfernt und vielleicht mit *Pressel* in den Ruinen von *Niffer* südlich von *Hillah* zu suchen. כַּלְנֵה *Calne* wird schon von den Aelteren an der Stelle des späteren *Ktesiphon* gesucht, jezt ein groſzer Trümmerhaufen, 20 St. nordöstlich von Babel. Diese 4 Städte lagen im Lande *Sinear* d. i. der Landschaft Babylonien am unteren Euphrat und Tigris. V. 11 f. Von Sinear zog Nimrod aus nach *Assyrien* (אַשּׁוּר ist *accus.* der Richtung), die Landschaft auf der Ostseite des Tigris, und baute dort vier Städte oder warscheinlich eine aus den genanten vier Städten gebildete groſze Weltstadt. Da von diesen vier Städten *Rechoboth-Ir* d. i. Stadtmärkte (nicht: Gassenstadt, wie *Bunsen* sprachwidrig deutet), *Chelach* und *Resen* nirgends weiter vorkommen, vielmehr *Ninive* durch seine Gröſze im Altertume berühmt war (s. Jon. 3, 3), so können sich die Worte: „das ist die groſze Stadt“ nicht auf Resen sondern nur auf Ninive beziehen. Diese Beziehung wird sprachlich statthaft, wenn wir die drei lezten Namen dem ersten unterordnen, ו im Sinne der Unterordnung *Ew.* §. 339[a] fassend übersetzen: er baute Ninive mit Rechoboth-Ir, Chelach und Resen zwischen Ninive und Chelach, das ist die groſze Stadt.“ Hieraus ergibt sich, daſz die vier Ortschaften einen groſzen Städtecomplex bildeten, einen groſzen Stadtbezirk, welcher die (allbekante) groſze Stadt *Ninive* genant wurde, im Unterschiede von Ninive im engeren Sinne, mit dem warscheinlich durch Nimrod die andern drei Ortschaften zu einer Groſzstadt, vielleicht auch Hauptfestung seines Reiches am Tigris vereinigt wurden. Diese 4 Städte entsprechen warscheinlich den durch *Layard* und *Botta* erst näher bekant gewordenen Trümmerstätten auf der Ostseite des Tigris: *Nebi Jûnus* und *Koyundschik* gegenüber Mosul, *Khorsabad* 5 St. nördlich und *Nimrud* 8 St. südlich von Mosul.[1]

V. 13 f. Von Mizraim stammen ab לוּדִים *Ludim*, verschieden von den semit. Ludim v. 22, nach *Movers* der an den Syrten seſzhafte alte Berberstamm der *Lewâtah*, nach Andern Gesamtname Maurischer Stämme. Ob mit dem *Laud flumen* (*Plin. V, 1*) zusammenhängend, ist ungewiſz, aber jedenfalls nicht mit *Kn.* an ludische Semiten, nach Aegypten vorgedrungene Hyksos oder ägyptisirte Uraraber zu denken. עֲנָמִים *Anamim* nach *Kn.* Be-

1) Für diese von *Rawlinson*, *Grote*, *M. v. Niebuhr* (Gesch. Assurs und Bab. S. 274 f.), *Knob.*, *Del.* u. A. geäuſzerte Vermutung hat sich auch *Ewald*, Bibl. Jahrb. X, S. 52 ff. erklärt. *Jul. Oppert* (*Expédition scientifique en Mésopotamie. Par. 1862. II p. 67. 72* u. *82 sq.*) vermutet *Chelach* in dem heutigen *Nimrud*, das alte *Niniveh* in *Koyundschik*, *Resen* in dem *Larissa* des Xenoph., und hält *Koyundschik* für eine von den Persern ausgegangene Umbiegung von *Khisir-Sargon*, der alten Benennung der nach einer Inschrift von *Sargon*, dem Nachfolger Salmanasars, am Fuſze des Gebirges oberhalb Ninives gebauten Stadt, die sich zu Ninive wie Versailles zu Paris verhalten habe und das *Mespila* des Xenoph. sei. — Dagegen bedarf die von *Hitzig* z. Dan. 7, 5 und von *Bunsen* Bibelurk. I, S. 73 beliebte Textesänderung: „Ninive lag zwischen Kelach u. Resen, dies die groſze Stadt“, die als Randbemerkung in den Text verschlagen und dabei ungeschickter Weise verstümmelt worden wäre, als allzu willkürlich keiner Widerlegung.

wohner des Delta, indem er Ἐνεμετιείμ der LXX mit *Sanemhit, tsanemhit i.e. pars, regio septentrionis*, das nördliche Aegypten combinirt. לְהָבִים = לוּבִים Nah. 3,9 sind nach *Jos.* die Λίβυες oder Λύβιες, aber nicht das grofze libysche Volk (פּוּט v. 6), welches Nahum von ihnen unterscheidet, sondern wol die *Libyaegyptii* der Alten. נַפְתֻּחִים *Naphtuchim* nach *Kn.* die Mittelägypter als Volk des *Phthah*, des Gottes von Memphis; schwerlich haltbar, warscheinlich nach *Boch.* mit Νέφθυς, bei *Plut. de Is.* Benennung des nördlichen Küstensaumes von Aegypten, zusammenhängend. פַּתְרֻסִים *Patrusim,* Bewohner von פַּתְרוֹס Παθούρης, ägypt. *Petrês* Mittagsland d.i. Oberägypten, *Thebais* der Alten. כַּסְלֻחִים *Casluchim* sind nach allgemeiner Annahme die *Kolchier,* die nach *Herod.* II, 104 u. a. von den Aegyptern herstammen, obwol die Combination des Namens mit *Kassiotis* unsicher bleibt. „Von dort (d. i. von *Casluchim*, welches Volks- und Landesname ist) sind ausgegangen die *Philister,*“ פְּלִשְׁתִּים LXX Φυλιστιείμ oder Ἀλλόφυλοι eig. Auswanderer oder Ankömmlinge von dem äthiop. *fallâsa.* Mit dieser Angabe stehen Am. 9, 7. Jer. 47, 4, wonach die Philister aus *Caphtor* eingewandert sind, nicht im Widerspruch, so dafz man zur Umstellung des Relativsatzes hinter כפתרים genötigt wäre. Die beiden Angaben vereinigen sich einfach so, dafz das philistäische Volk seinen Anfängen nach eine casluchische Kolonie war, die sich an dem südöstlichen Küstensaume des Mittelmeeres zwischen Gaza (vgl. v. 19) und Pelusium ansidelte, aber später durch Einwanderung aus *Caphtor* verstärkt wurde und nun durch Verdrängung der Avvärer Deut. 2, 23 vgl. Jos. 13, 3 ihr Gebiet erweiterte. כַּפְתֹּרִים nach altjüd. Erklärung die *Kappadokier*; nach der von *Ew.*, *Bertheau* u. A. erneuerten Ansicht *Lakemacher's Kreter,* wofür aber weder die Bezeichnung der Philister als כְּרֵתִים 1 Sam. 30, 14. Zeph. 2, 5. Ez. 25, 16, noch der Ausdruck אִי כַּפְתּוֹר Jer. 47, 4 entscheidend ist. Vgl. *Stark* Gaza S. 98 ff. und 63 ff. — V. 15 ff. Von Canaan stammen ab „Zidon, sein Erstgeborener und Chet.“ Obgleich צִידֹן schon in v. 19 und sonst überall im A. T. Name der ältesten Hauptstadt der Phönizier ist, so mufz dieser Name doch hier nicht allein wegen der Apposition בְּכֹרוֹ und des *verb.* יָלַד, sondern auch schon aus dem Grunde für Personname gehalten werden, weil ein Stadtname nicht zu den übrigen Namen der Nachkommen Canaans pafzt, vielmehr nach Analogie dieser das *nomen gent.* צִידֹנִי (Richt. 3, 3 u. ö.) erwartet werden müfzte, endlich weil das W. צִידֹן von צוּד jagen, fangen, gar nicht unmittelbar auf eine See- und Handelsstadt pafzt und die Angabe *Justin. Var. hist. 18, 3: quam a piscium ubertate Sidona appellaverunt, nam piscem Phoenices Sidon vocant,* in Bezug auf sprachliche Richtigkeit begründeten Bedenken unterliegt. Auch חֵת *Chet* ist Personname, von dem הַחִתִּי 25, 9. Num. 13, 29 s. v. a. בְּנֵי חֵת 23, 5 u. ö. abgeleitet ist. הַיְבוּסִי die Bewohner von *Jebus*, später *Jerusalem;* הָאֱמֹרִי *Amoriter* von אָמַר sind nicht Gebirgs- oder Gipfelbewohner, denn die Ableitung von אָמִיר Wipfel ist unbegründet (s. *Ges.* Lex. v. *Dietrich s. v.*), sondern ein von Emor (Amor) abstammender Zweig der Cananiter, der sich zu Mose's Zeit über das Gebirge Juda und jenseits des Jordan weit ausgebreitet hatte, so dafz 15, 16. 48, 22 u. a. sämtliche Cananiter unter diesen Namen zusammengefafzt werden. הַגִּרְגָּשִׁי Γεργεσαῖος (LXX) die *Gir-*

*gasiter* sind noch 15,21. Deut. 7,1 und Jos. 24,11 erwähnt, ihr Wohnsitz aber unbekant, da die Lesart *Γεργεσηνοί* Matth. 8,28 kritisch verdächtig; הַחִוִּי die *Heviter*, in Sichem (34,2) zu Gibeon (Jos. 9,7) und am Fuſze des Hermon (Jos. 11,3) wohnend, von ungewisser Deutung, da für חַוָּה die Bed. Städter oder Dörfler nur postulirt ist. הַעַרְקִי die *Arkiter*, Bewohner von *Ἀρκή* nördlich von Tripolis am Fuſze des Libanon, in Ruinen erhalten, s. *Robinson*, N. bibl. Forsch. S. 754 ff. הַסִּינִי die Bewohner von *Sin* oder *Sinna*, einer noch nicht wiederaufgefundenen Ortschaft am Libanon. הָאַרְוָדִי die *Aradier*, seit dem 8. Jahrh. v. Chr. auf der kleinen Felseninsel *Arados* nördlich von Tripolis wohnend; הַצְּמָרִי die *Zemariter*, die Bewohner von *Simyra* am Eleutherus; הַחֲמָתִי die Bewohner oder vielmehr Gründer von *Hamat* an der nördlichsten Grenze von Palästina Num. 13,21. 34,8, später *Epiphania* genant, am Flusse Orontes, gegenwärtig *Hamâh* mit 100,000 Einwohnern. Die Worte v. 18: „und nachher zerstreuten sich die Geschlechter der Canaaniter" sagen aus, daſz sie alle als Zweige eines Stammes von einem örtlichen Einheitspunkte ausgegangen sind und sich über das Gebiet zerstreut haben, dessen Grenzen v. 19 unverkennbar mit Rücksicht darauf, daſz dasselbe später (12,7. 15,18—21) dem Samen Abrahams zum Erbe verheiſzen wird, verzeichnet sind nach zwei Richtungen *a*) von Norden nach Süden oder der Länge nach „von Sidon in der Richtung gen (בֹּאֲכָה eig. nach deinem Kommen nach) Gerar (s. zu 20,1) hin bis Gaza," der uralten Avväischen Philisterstadt Deut. 2,23, jezt *Ghuzzeh* an der Südwestecke von Palästina (*Robins.* Pal. II S. 636 ff.) und *b*) von dort von Westen nach Osten „in der Richtung gen Sodom, Gomorrha, Adma und Zeboim (s. zu 19,24) bis *Lescha*" d. i. *Calirrhoë* mit Schwefelbädern an der Ostseite des (spätern) todten Meeres, im Wadi *Serka Maein*; vgl. *Seetzen*, Reisen II S. 336 u. S. 379 f. und *Ritter*, Erdk. XV S. 94 u. 572 f.

V. 21—32. **Die Nachkommen Sems.** V. 21. Zur Construction vgl. 4, 26. *Sem* heiſzt der Vater aller Söhne *Ebers*, weil von Eber durch Peleg und Joktan (v. 25) zwei Reihen von Völkerschaften abstammen, auſzer den עִבְרִים im engeren Sinne d. i. den Abrahamiden noch die arabischen Stämme der Joktaniden v. 26 ff. — Wegen אֲחִי י׳ הַגָּדוֹל s. zu 9,24. Die Namen der fünf Söhne Sems v. 22 kommen anderwärts als Völker- und Ländernamen vor; indeſz da von keinem derselben erweislich, daſz er vom Lande ausgegangen und auf seine ältesten Bewohner übertragen sei, so steht der durch die Analogie der übrigen Descendenten Sems warscheinlich gemachten Annahme, daſz sie ursprünglich Personnamen waren, nichts Begründetes entgegen. Als Volksname bezeichnet עֵילָם die vom persischen Meerbusen bis nach dem kaspischen Meere hin wohnenden *Elymaeer*, die erst als Perser mit nicht mehr semitischer Sprache bekanter geworden sind. אַשּׁוּר die in der Landschaft *Assyria*, *Ἀτουρία* im Osten des Tigris seſzhaften *Assyrer*, die sich später weit nach Kleinasien hinein verbreitet haben. אַרְפַּכְשַׁד die Bewohner von *Ἀῤῥαπαχῖτις* im nördlichen Assyrien. Die Deutung des Namens durch „Festung der Chaldäer" (*Ew.*) oder „Hochland der Chaldäer" = ארמכשד (*Knob.*) oder „Gebiet der Ch." (*Dietr.* in *Ges.* Lex.) sind ganz unsicher. לוּד die kleinasiatischen *Lydier*, deren Verwandtschaft mit den Assyrern sich aus den Namen der Ahnen ihrer Könige

*Herod.* 1, 7 bestätigt. Vgl. *W. Hupfeld exercitatt. Herod. III p. 5 sqq.* אֲרָם der Stammvater der in Syrien und Mesopotamien seſzhaften *Aramäer*. Von ihm stammen v. 23: עוּץ *Uz* ein auch bei den Nahoriden (22, 21) und Horitern (36, 28) vorkommender Name, der mit *Αἰσῖται* des *Ptol.* in *Arabia deserta* nach Babylonien zu combinirt wird, aber von demselben verschieden ist (vgl. *Wetzstein* zu *Delitzsch'* Iob S. 538), wie schon daraus erhellet, daſz *Uz* das Vaterland Hiobs (Hi. 1, 1) von den LXX *χώρα Αὐσῖτις* gegeben wird. Auch ist die Meinung, daſz diese *Aisiten* ein aramäischer, später mit Nahoriden und Horitern verschmolzener, Stamm seien, bloſze Vermutung. חוּל *Hul* vergleicht *Del.* mit *Cheli* (*Cheri*), dem altägypt. Namen der Syrer und mit den neben den Emesenern wohnenden *Hylatae* (*Plin.* 5, 19) und גֶּתֶר mit غاثر der arab. Sage, Ahnen der Stämme *Themûd* und *Ghadis*. מַשׁ wofür 1 Chr. 1, 17 מֶשֶׁךְ ein Ps. 120, 5 neben den Kedarenern genanter Volkstamm, der seit *Boch.* mit dem *ὄρος Μάσιον* oberhalb *Nisibis* combinirt wird. — V. 25. Unter den Nachkommen Arpachsads erhielt Ebers ältester Sohn seinen Namen *Peleg* (פֶּלֶג) daher, daſz zu seiner Zeit die Erde d. i. die Erdbevölkerung sich teilte, in Folge des babylonischen Turmbaues 11, 8. Sein Bruder *Joktan* heiſzt bei den Arabern *Kachtân* und gilt als Stammvater aller urarabischen Stämme. Seine Söhne werden v. 26—29 genant: 13 Namen, von welchen einige sich in Gegenden und Ortschaften Arabiens nachweisbar erhalten haben, andere noch nicht entdeckt oder auch ganz erloschen sind. Nichts Sicheres ist bis jezt ermittelt über *Almodad*, *Jerach*, *Dikla*, *Obal* (עוֹבָל), *Abimael* und *Jobab*. Von den übrigen ist שֶׁלֶף identisch mit *Salif* oder *Sulaf*, bei *Ptol.* 6, 7 *Σαλαπηνοί*, ein altarabischer Stamm und nach ihm eine Gegend von *Jemen* (nach *Osiander*, Deutsch-morgl. Ztschr. 1857 S. 153). חֲצַרְמָוֶת d. i. Vorhof des Todes, ist das arab. *Hadhramaut* im südöstl. Arabien am indischen Meere, dessen Namen *Dschauhari* von der Ungesundheit des Klima's herleitet. הֲדוֹרָם sind die *Ἀδραμῖται* des *Ptol.* 6, 7, *Atramitae* des *Plin.* 6, 28 an der Südküste Arabiens. אוּזָל identisch mit ازال, dem alten Namen von *Sanaa*, einer der bedeutendsten Städte *Jemens*, südwestlich von *Mareb*. שְׁבָא arab. سبا sind die *Sabäer* mit der Hauptstadt *Saba* oder *Mareb*, *Mariaba regia* (*Plin*), deren Verhältnis zu den Cuschitischen (v. 7) und den Abrahamidischen Sabäern (25, 3) ganz im Dunkeln liegt. אוֹפִר *Ophir* ist bisher in Arabien nicht nachgewiesen, warscheinlich aber an der Südwest- oder Südküste zu suchen, s. zu 1 Kön. 9, 26. חֲוִילָה *Chavîla* scheint dem *Chaulan* (خولان) des *Edrisi*, einem District zwischen Sanaa und Mekka zu entsprechen. Nur paſzt zu dieser tief in Jemen gelegenen Landschaft weder daſz Chavila nach 25, 18 die Grenze der Wohnsitze der Ismaeliten bildete, noch auch die Angabe 1 Sam. 15, 7. Diesen beiden Stellen entspricht mehr die Vergleichung mit dem *Χαυλοταῖοι*, welche *Strabo XVI, 767* zwischen den Nabatäern und Hagriten an der Grenze des peträischen Arabiens nach Jemen zu wohnhaft nent. V. 30. Die Wohnsitze dieser Joktaniden waren „von Mescha gegen Sephar hin das Gebirge des Ostens.“ מֵשָׁא ist noch unbekant; nach *Gesen.* u. *Movers*, Phöniz. II, 3 S. 140, *Me-*

*sene* oben am persischen Golfe, nach *Knob.* das Thal *Bisha* oder *Beishe* im Norden Jemens; sehr unwarscheinlich. סְפָר wird nach *Fresnel* in *Gesen. thes. s. v.* für die alte himjaritische Königstadt *Zhafâr* unten am indischen Meere gehalten und unter הַר הַקֶּדֶם das weiter östlich gelegene Weihrauchgebirge verstanden. — Mit v. 31 wird die Genealogie der Semiten und mit v. 32 der ganze Völkerstammbaum geschlossen. Der jüdische *Midrasch* findet darin 70 Völker mit ebensoviel Sprachen aufgeführt, vgl. *Boch. Phal. I, 15* und *Eisenmengers* Entd. Judenth. I S. 803 ff.; welche Zahl aber nur dann herauskomt, wenn man bei den Hamiten Nimrod und bei den Semiten nicht nur Pheleg den Stammvater der Abrahamiden, sondern auch dessen Vorfahren Schelach und Eber zu Völkernamen stempelt und mit in Rechnung bringt. Dadurch erhält man mit *M. Baumg.* für Japhet 14, für Ham 31 und für Sem 25 d. i. in Summa 70 Namen, während die Rabbinen 14 japhet., 30 hamit. und 26 semit. Völker, die Kchv. hingegen im Ganzen 72 Völker zählen. Da nun diese Zählungsweisen durchaus willkürlich sind, auch nirgends die Zahl 70 genant oder angedeutet ist, so können wir dieselbe weder für beabsichtigt halten, noch in ihr „die Zahl der gottgeordneten Mannigfaltigkeit des Menschlichen“ oder „der kosmischen Entfaltung“ erblicken, selbst wenn die 70 Jünger Luc. 10, 1 den von den Juden angenommenen 70 Völkern der Erde entsprechen solten. — Mit v. 32ᵇ: „und von diesen teilten sich die Völker auf der Erde nach der Flut“ leitet die Erzählung über zu dem Ereignisse (c. 11), welches die Trennung der Einen Menschheit in viele Völker und Zungen herbeiführte.

## Cap. XI, 1—9. Die Sprachverwirrung.

V. 1. „Und die ganze Erde (d. i. Erdbevölkerung s. zu 9, 19) war eine Lippe und einerlei Worte.“ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים „*unius labii,* wie man lateinisch sagen würde, *eorundemque verborum;* Sprechweise und Sprachschatz waren dieselben“ (*Del.*). Die Einheit der Sprache des ganzen Menschengeschlechts folgt aus der Einheit seiner Abstammung von einem Menschenpaare, s. zu 2, 22. Aber wie die Entstehung und Bildung der Menschenracen jenseits der Grenzen empirischer Naturforschung liegt, so wird auch keine Linguistik jemals aus den geschichtlich erhaltenen Sprachen die ursprüngliche Einheit der Menschheitsprache dartun oder deduciren können, je weiter auch die vergleichende Sprachforschung immerhin in dem Nachweise der genealogischen Verwandtschaft der verschiedensten Völkersprachen fortschreiten mag. — V. 2 ff. Vom Araratlande brachen die Menschen bei ihrer Vermehrung nach der Flut auf מִקֶּדֶם ostwärts, genauer südöstlich, und liefsen sich nieder in einer Thalebene. בִּקְעָה hier nicht Tiefthal zwischen Gebirgszügen, sondern eine weite Thalebene, *πεδίον μέγα* wie *Herod.* I, 178 und 193 die Umgegend von Babylon bezeichnet. Hier beschlossen sie einen gewaltigen Bau auszuführen, wozu sie Ziegel anfertigten und stark branten (לִשְׂרֵפָה „zu Brand“ dient statt des *inf. absol.* zur Verstärkung des Verbalbegriffs), so dafs sie ihnen „zu Stein wurden“ d. h. als Backsteine dienten, während im Oriente gewöhnliche Bauten nur aus an der Sonne getrockneten Lehmziegeln ausgeführt wer-

den. Als Mörtel (חֹמֶר Lehm) brauchten sie חֵמָר Asphalt, Erdpech, woran die Umgegend von Babylon reich ist. Aus diesem Materiale, das noch jezt an den Trümmern Babylons sichtbar, wolten sie eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze im Himmel sein d. h. bis in den Himmel reichen solte, um sich einen Namen zu machen, damit sie sich nicht über die ganze Erde zerstreuten. עָשָׂה לוֹ שֵׁם bed. hier und überall sich einen Namen, einen Ruhm stiften, ein Ehrendenkmal setzen Jes. 63, 12. 14. Jer. 32, 20 u. a. Das innere Motiv zu diesem Baue war also Ruhmsucht und sein Zweck die Gründung eines berühmten Mittelpunktes, der sie einheitlich verbunden erhielte. Das Eine eben so ungöttlich als das Andere. Denn nach göttlicher Absicht solten die Menschen die Erde füllen d. h. sich über die ganze Erde ausbreiten, freilich nicht sich entzweien und zerstreuen, sondern der Ausbreitung ungeachtet innerlich verbunden bleiben. Aber schon der Umstand, daſz sie eine Zerstreuung befürchten, zeugt dafür, daſz das innere geistige Band der Einheit und Gemeinschaft, nicht nur „die Gemeinsamkeit eines Gottes und Gottesdienstes“ sondern auch die Einheit der brüderlichen Liebe, bereits durch die Sünde zerrissen war. Darum konte auch das aus Hoffart begonnene Unternehmen, die innerlich aufgegebene Einheit äuſzerlich festzuhalten und zu befestigen, nicht gelingen, sondern nur das Gericht der Zerstreuung herbeiführen. V. 5 ff. Da fuhr Jehova herab, um zu sehen die Stadt und den Turm, den die Menschensöhne gebaut hatten (das *perf.* בָּנוּ bezeichnet den Bau als einen bis zu einem gewissen Punkt ausgeführten). Das Herabfahren (יָרַד) Jehova's ist hier nicht ein Herabkommen aus dem Himmel in einem sichtbaren Symbole seiner Gegenwart wie Ex. 19, 20. 34, 5. Num. 11, 25. 12, 5, sondern anthropopathische Bezeichnung des göttlichen Einschreitens in das Tun und Treiben der Menschen, zunächst „zu richterlicher Cognition des Tatbestandes,“ sodann v. 7 zu richterlicher Strafvollziehung. Das Gericht wird motivirt durch das Wort d. i. Urteil, das Jehova über das Unternehmen fält v. 6: „Siehe Ein Volk (עַם eig. Verbindung, Gesamtheit von עמם verbinden) und Eine Sprache haben sie Alle, und dies (dieser Stadt- und Turmbau) ist (nur) der Anfang ihres Tuns; und nun (*scil.* wenn sie das werden vollbracht haben) wird ihnen nicht unmöglich sein (לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם eig. ihnen nicht abgeschnitten, verwehrt sein) Alles, was sie zu tun gedenken“ (יָזְמוּ f. יָזֹמּוּ von זָמַם s. zu 9, 19). Durch widergöttlich festgehaltene Einheit würde sich der Troz und Frevel der Menschen zu furchtbaren Unternehmungen gesteigert haben. Dieser Steigerung der Sünde durch gottlose Association beschloſz Gott durch Verwirrung ihrer Sprache vorzubeugen und ihr Vorhaben zu vereiteln. „Auf“ (הָבָה in ironischer Nachahmung des הבה v. 3 und 4) — sprach er — „wir wollen herabfahren und dort ihre Sprache verwirren (über den Plur. s. zu 1, 26, und נָבְלָה f. נָבֹלָּה *kal* von בָּלַל wie יזמו v. 6), daſz sie nicht verstehen Einer die Sprache des Andern.“ Die Ausführung dieses göttlichen Beschlusses wird v. 8 nur nach ihren Folgen berichtet: „Jehova zerstreute sie von dort über die ganze Erde, und sie hörten auf zu bauen die Stadt.“ Hieraus darf man aber nicht schlieſzen, daſz die Sprachteilung nur eine Folge der Trennung der Völkerstämme gewesen, diese aber aus innerer Uneinigkeit in Folge von Zerwürfnissen und

Zwistigkeiten entstanden sei, wonach die *confusio labii* v. 7 mit *Vitringa, Observv. ss. 1 diss. 1* als *dissensio animorum, per quam factum sit, ut qui turrem struebant distracti sint in contraria studia et consilia* zu fassen wäre. Denn diese Auffassung tut nicht nur den Worten: „daſz Einer nicht vernahm (verstand) die Lippe (Sprechweise) des Andern“ Gewalt an, sie steht auch mit dem Zwecke der Erzählung in Widerspruch. Wenn Gott beschlieſzt, durch Verwirrung der Lippe die Einheit der Lippe und Worte aufzuheben, und dann berichtet wird, daſz er die Menschen zerstreut habe, so läſzt sich diese göttliche Gerichtstat nicht anders denken als so, daſz Gott das gegenseitige Verständnis oder die Einheit der Sprache aufgehoben und dadurch das Aufgeben des Baues und die Zerstreuung der Menschen bewirkt habe. Das Factum selbst aber kann nicht blos in einer durch Gottes allwirkende Macht hervorgebrachten Veränderung der Sprachorgane, wodurch aus Redenden Stammelnde wurden, die sich einander nicht mehr verständlich machen konten, bestanden haben. Diese Meinung von *Vitr.*, *Hofm.* (Weiss. u. Erf. I S. 96) und *Feldh.* (Völkertaf. S. 6) ist weder mit den Texteswörten vereinbar noch sachlich haltbar. Die Verschiedenheit der Sprachen, welche aus diesem Ereignisse hervorgegangen, besteht nicht blos in einer Verschiedenheit der Sprachlaute, die sich aus der verschiedenen Gestaltung und Einrichtung der Sprachorgane (Lippe oder Zunge) herleiten lieſze, sondern hat einen viel tieferen, im menschlichen Geiste liegenden Grund. Wenn die Sprache der in articulirte Laute gefaſzte Ausdruck der Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken des Geistes ist, so läſzt sich die Ursache der Verwirrung oder Zerteilung der einen Menschheitsprache in viele verschiedene Stammes- und Volksprachen nur in einer Einwirkung auf den menschlichen Geist suchen, durch welche die ursprüngliche Einheit des menschlichen Empfindens, Vorstellens, Denkens und Wollens aufgehoben und vielspältig zertrent wurde. Diese innere Einheit war allerdings bereits durch die Sünde getrübt, aber diese Trübung noch nicht zu vollem Durchbruche und voller Aeuſzerung gekommen. Dies geschah erst bei dem hier berichteten Ereignisse durch eine unmittelbare göttliche Machtwirkung, welche die aus der Sünde hervorgegangene Störung des einheitlichen Empfindens, Denkens und Wollens zu einer in der Sprache hervortretenden Verschiedenheit machte, und durch wunderbare Aufhebung des gegenseitigen Verständnisses das Unternehmen vereitelte, durch welches die zu Geschlechtern, Stämmen und Völkerschaften sich entfaltende Menschheit ihrer Zerstreuung und gegenseitigen Entfremdung vorbeugen wolte. Mehr können wir zur Verdeutlichung dieses Wunders nicht sagen, welches in der groſzen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Sprachen uns vorliegt, indem selbst die genealogisch verwandten Sprachen, wie die semitischen und indogermanischen, schon in grauer Vorzeit bis zur gegenseitigen Unverständlichkeit auseinander gegangen sind, die andern aber so grundverschieden erscheinen, daſz von ursprünglicher Einheit kaum noch einzelne Spuren warzunehmen. Mit dem Schwinden der Einheit ist auch die Eine Ursprache völlig untergegangen, und von derselben weder in der hebräischen noch in irgend einer andern geschichtlichen Sprache eines Volks

oder einer Völkergruppe so viel erhalten, dafz wir uns eine Vorstellung von ihrer Beschaffenheit bilden könten.[1] Die Ursprache ist erstorben, in und unter dem Stoffe der Völkersprachen begraben — um dereinst, wenn die Sünde mit ihren Folgen durch die Macht der Gnade wird ganz überwunden und getilgt sein, aus diesem Grabe in der verklärten Gestalt der allen Erlösten verständlichen *καιναί γλῶσσαι* zu ewigem Leben wieder aufzuerstehen. Ein Vorbild und Unterpfand für diese Hoffnung gibt uns die *Glossolalie* bei der Ausgiefzung des heil. Geistes über die Gemeinde des Herrn am ersten christlichen Pfingstfeste, an welchem die Apostel des heil. Geistes voll mit andern oder neuen Zungen die *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* verkündigten, dafz jegliches Volk unter dem Himmel in seiner Sprache ihre Rede vernahm, Act. 2, 1—11.

Von diesem Ereignisse erhielt die Stadt den Namen *Babel* בָּבֶל d. i. Verwirrung, contrah. aus בַּלְבֵּל von בָּלַל verwirren (s. *Ew.* §. 158[c]), nach göttlicher Fügung, ohne die Absicht ihrer ersten Benenner, als bleibendes Denkzeichen des über alle gottlosen Unternehmungen der Weltmacht hereinbrechenden Gottesgerichtes.[2] Von dieser Stadt existiren noch beträchtliche Ruinen, darunter mächtige Ueberbleibsel eines alten ungeheuren Turmes, *Birs Nimrud* genant und von den Arabern für den durch Feuer vom Himmel zerstörten babylonischen Turm gehalten, worin die neuere Forschung eine richtige Ueberlieferung erkent.[3] — Den Zeitpunkt des Er-

---

1) Die Meinung der Rabbinen und ältern Theologen, dafz die hebräische Sprache die Ursprache des Menschengeschlechts gewesen, ist in Folge der neuern gründlichen Sprachforschung allgemein aufgegeben. Sie hat auch in der Tatsache, dafz die aus der Urzeit überlieferten biblischen Namen hebräischer Abstammung sind, keine haltbare Stütze. Mit der allmäligen Entwicklung und Veränderung der Sprache sind auch die Ueberlieferungen mit ihren Namen in die der jeweiligen Sprachform entsprechenden Laute aus- und umgeprägt worden, ohne dafz dadurch dem Inhalte der Ueberlieferung an Warheit Abbruch geschah. Denn wie *Drechsler* bei *Del.* S. 317 treffend bemerkt: es ist z. B. dasselbe, ob ich sage dafz Adams Erstgeborner einen Namen hatte, der dem Namen קַיִן von קָנָה oder dem Namen *κτησίας* von *κτᾶσθαι* entspricht; die Warheit der Thora, die uns hier die im Lichte des Geistes gesichtete, von den Noachiden aus durch Sem auf Abraham und Israel vererbte Ueberlieferung mitteilt, ist nicht eine wörtliche, sondern eine lebendige, sie stehet nicht im Buchstaben, sondern im Geiste." Vgl. noch m. Bemerkk. in *Häv.* Einleit. I, 1 S. 163 ff. der 2. A.

2) Dieser Entstehung und Bedeutung des Namens gegenüber können die Deutungen: Thor oder Haus oder Burg Bels (בָּ=בָּב oder בַּיִת oder gar בַּר für בִּירָה) um so weniger in Betracht kommen, als die Ableitung *ἀπὸ τοῦ Βήλου* im *Etymol. magn.* und bei persischen und nabatäischen Schriftstellern sich auf den Mythus gründet, dafz *Bel* die Stadt gegründet habe. Wie diese Mythe ohne geschichtlichen Wert ist, so auch die Sage von *Semiramis* als Erbauerin, der vielleicht nur so viel Geschichtliches zu Grunde liegt, dafz diese halbmythische Königin die Stadt erweitert und verschönert habe, gleichwie *Nebucadnezar* nach *Beros.* in *Jos. Antiq. X, 11, 1* sie durch einen neuen Stadtteil mit einer zweiten Burg vergröfzert und sehr befestigt hat.

3) Unter den neueren Forschern hat insbesondere *Oppert* in *Birs Nimrud* den berühmten Belustempel des *Herodot* und den Sprachenturm mit ziemlicher Warscheinlichkeit nachgewiesen, s. *Franz Kaulen*, Die Sprachverwirrung zu Babel. 1861. S. 164 ff. u. *Jul. Oppert, Expédition scientif.* I, p. 200 sqq. — Die aufzerbiblischen Sagen bei *Polyhistor*, *Abydenus* u. A. über den Turmbau hat *M. v. Niebuhr*, Gesch. Assurs S. 489 f. zusamengestelt.

eignisses anlangend, ergibt sich aus 10, 25., dafz die Teilung der Menschheit in den Tagen Pelegs erfolgte, welcher 100 J. nach der Flut geboren war. In 150 bis 180 Jahren konten bei rascher Aufeinanderfolge der Geburten die Nachkommen der drei zur Zeit der Flut schon an 100 J. alten und verheirateten Söhne Noahs sich bereits so stark vermehrt haben, dafz sie zur Ausführung eines solchen Baues schreiten konten. Rechnen wir nämlich nur auf jede Ehe durchschnittlich 4 männliche und 4 weibliche Geburten, so würde, da aus 11, 12 ff. erhelt, dafz damals schon den Vätern im 30—35sten Lebensjahre Söhne geboren wurden, um 150 J. nach der Flut schon die sechste Generation ins Leben getreten sein und 12,288 männliche und eben so viele weibliche Individuen gezählt, die gesamte Menschheit folglich aus mindestens 30,000 Personen bestanden haben.

---

## V. Die Geschichte Sems. Cap. XI, 10—26.

Nachdem die Trennung der einen von den drei Söhnen Noahs abstammenden Menschheitsfamilie in viele über die Erde sich zerstreuende Völker mit besonderen Sprachen berichtet worden, geht die Erzählung auf Sem zurück, um dessen Nachkommenschaft in gerader Linie bis auf Therah, den Vater Abrams herabzuführen. Die vier ersten Glider dieser Genealogie sind schon 10, 22 ff. in dem Stammbaume der Semiten aufgeführt; dort um das Verwandtschaftsverhältnis sämtlicher Nachkommen Ebers klar zu machen. Hier werden sie wiederholt, um die directe Descendenz der Therachiten durch Peleg von Sem aufzuzeigen, besonders aber um den chronologischen Faden der Geschlechtslinie nachzubringen, der sich in den Völkerstammbaum ohne Störung der Gleichförmigkeit seiner Anlage nicht aufnehmen liefz. Durch die Angabe v. 10, dafz „Sem hundert Jahr alt Arpachsad zeugte zwei Jahr nach der Flut," werden die früheren chronologischen Angaben über Noahs Alter bei der Geburt seiner Söhne 5, 32 und beim Eintritt der Flut 7, 11 genauer bestimt. Da אַחַר הַמַּבּוּל „nach der Flut" bei Vergleichung von 9, 28 von dem Anfange oder Eintreten der Flut zu verstehen ist, die Flut aber nach 7, 11 im zweiten Monate, also ziemlich am Anfange des 600sten Lebensjahres Noahs eingetreten ist, obgleich 7, 6 in runder Zahl das J. 600 genant ist, so braucht man zur Ausgleichung der Differenz zwischen unserm V. und 5, 32 nicht einmal anzunehmen, dafz die Zahl 500 in 5, 32 als runde Zahl für 502 gesezt sei, obwol diese Annahme ganz ohne Bedenken wäre. Die verschiedenen Angaben lassen sich mit *Bengel* einfach so vereinigen, dafz man die Geburt Sems in das vollendete 500ste Lebensjahr Noahs und die Arpachsads in das vollendete 100ste Lebensjahr Sems sezt, wonach Sem beim Beginne der Flut erst 99 Jahre alt war und „zwei Jahr nach der Flut" d. h. im zweiten Jahre nach dem Anfange der Flut volle 100 Jahr alt Arpachsad gezeugt hat. In diesem Falle ist die Angabe: „2 Jahre nach der Flut," nicht zu der Summe der chronologischen Angaben hinzu- son-

dern in dieselbe hineinzurechnen. — Die hier folgende Geschlechtstafel bildet in chronologischer und sachlicher Hinsicht die unmittelbare Fortsetzung jener in c. 5 und unterscheidet sich von derselben nur formell darin, daſz hier die Lebensjahre der einzelnen Väter vor und nach der Geburt ihrer Söhne nicht wie dort zur Angabe der gesamten Lebensdauer summirt sind, was für die Chronologie überflüssig war. Vergleichen wir aber die chronologischen Data beider Tafeln, so zeigt sich in der Lebensdauer vor und nach der Flut der sehr bedeutende Unterschied, daſz nach der Flut die Väter durchschnittlich nur die Hälfte des Lebensalters der vorflutlichen Patriarchen erreichen, auſzerdem noch mit Peleg das durchschnittliche Lebensalter abermals auf die Hälfte des früheren herabsinkt. Während Noah mit 950 Jahren noch ganz der Urwelt angehört und der auch noch vor der Flut geborene Sem sein Leben auf 600 Jahre bringt, wird Arpachsad nur 438, Selah 433 und Eber 464 J. alt; aber von Peleg an sinkt das Lebensalter auf 239 J., Regu 239, Serug 230 J., endlich mit Nahor auf 148 J. herab. Hienach haben die Katastrophen der Flut und der Trennung der Menschheit in Völker einen mächtigen Einfluſz auf die Verkürzung des Lebensalters des menschlichen Geschlechts ausgeübt, jene durch Aenderung des Klima's auf der Erde, diese durch Veränderung der Lebensweise der Menschen. In dem Maſze aber als die Lebensdauer abnimt, tritt die Zeugung früher ein. Sem zeugte im 100sten, Arpachsad im 35sten, Selah im 30sten Lebensjahre und so fort bis auf Therah, der erst im 70sten Jahre Vater ward, wodurch die Menschheit ungeachtet der Verkürzung der Lebensdauer der einzelnen Geschlechter sich sehr stark vermehren und nach ihrer Zerstreuung bald die Weltteile bevölkern muſzte. Wenn daher auch von der Flut bis zu Abrams Einwanderung in Canaan nur 365 Jahre verflossen sind, so wird doch die Tatsache, daſz Abram schon allenthalben Völkerschaften, Städte und Königreiche findet, diejenigen nicht befremden, welche erwägen, daſz in 365 Jahren 11 Generationen auf einander gefolgt sind, und daſz die elfte Generation von Noahs Söhnen ab gerechnet in dem Falle, daſz jede Ehe im Durchschnitt mit 8 Kindern (4 männl. und 4 weibl.) gesegnet war, schon 12,582,912 Menschenpaare oder 25,165,824 Personen ergeben würde. Wolte man aber auf jede Ehe durchschnittlich 10 Kinder (5 männl. und 5 weibl.) rechnen, so würde die elfte Generation 146,484375 Menschenpaare oder 292,968750 Personen gezählt haben.[1] Dabei sind in beiden Fällen diejeni-

1) Sehr groſz dürfen wir uns freilich die Städte und Reiche nicht vorstellen. Dies ergibt sich schon aus der Bevölkerung Canaans zur Zeit der Patriarchen, die so spärlich war, daſz Abraham, Isaak und Jakob mit ihren zahlreichen Herden allenthalben im Lande umherziehen und weiden konten, ohne mit der cananitischen Bevölkerung in Conflict zu gerathen, und läſzt sich auch aus der Tatsache schlieſzen, daſz Abram mit 318 Knechten die vier Könige Sinears, welche die fünf Könige des Siddimthales besiegt hatten, verfolgen, überfallen und in die Flucht schlagen konte (Gen 14). — Nur die Ansichten der neueren Aegyptologen stehen mit der biblischen Chronologie und Geschichte in unversöhnlichem Widerspruche. Während nach den chronolog. Daten des hebr. A. Testaments die Welt im J. 4157 v. Chr. geschaffen wurde und die Sindflut 3501 v. Chr. eintrat, wie daraus erhellet, daſz die Einwanderung Abrams in Canaan im J. 2021 nach Erschaffung der Welt erfolgte und dieses Jahr dem J. 2137 v. Chr. entspricht, soll *Menes*, der Gründer des ägyptischen

gen, die von den früheren Generationen mit der elften gleichzeitig lebten, nicht in Rechnung gebracht, obgleich deren Zahl auch nicht unbeträchtlich sein konte, da — wie aus der chronol. Tabelle S. 81 zu ersehen — zur

---

Reiches, nach *Brugsch* (*Hist. d'Ég.*) im J. 4455 v. Chr. (d. i. 298 J. vor der Weltschöpfung), nach *Lepsius* (Chronol. der Aeg.) u. A. im J. 3892 v. Chr. (d. i. 165 J. nach Erschaffung Adams), nach *Bunsen* (Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte) im J. 3623 v. Chr. (d. i. 122 J. vor der Sindflut) den Thron bestiegen haben. Aber diese chronologischen Aufstellungen ermangeln fast durchweg der festen und sicheren Grundlage, denn sie sind aus Quellen geschöpft, deren Glaubwürdigkeit den gröfzten Bedenken unterliegt. Die Hauptquelle bilden nämlich die erst durch die dritte und vierte Hand auf uns gekommenen 30 ägyptischen Königsdynastien des Heliopolitischen Oberpriesters *Manetho* aus Sebennytos um 340 v. Chr., mit welchen einerseits die wenigen von *Syncellus* überlieferten Notizen über die ägyptischen Könige von Eratosthenes und Apollodor, andrerseits die hieroglyphischen Inscriptionen der Denkmäler und besonders der sogen. Turiner Königspapyrus d. i. eine frühestens im 14. Jahrh. vor Chr. in hieratischer Schrift geschriebene Liste der ägyptischen Dynastien, welche im Turiner Museum sich findet, aber nur in Bruchstücken erhalten ist, combinirt werden, wobei nicht nur die fragmentarische Beschaffenheit dieser Urkunden, sondern auch die Menge von Widersprüchen, die sie enthalten und ergeben, dem Scharfsinn der Chronologen einen weiten Spielraum für kühne Hypothesen darbieten. So hat z. B. *Bunsen* mehrere mit einander absolut unvereinbare Quellen, nämlich Eratosthenes für das alte, Apollodor für das mittlere und Manetho für das neue (ägypt.) Reich zur Grundlage seiner Chronologie gemacht und nach diesem jezt schon allgemein als durchaus willkürlich und falsch erkanten Systeme in seinem „Bibelwerke“ die biblische Chronologie mifzhandelt (z. B. die Richterperiode auf 157 Jahre reducirt und die 480 Jahre vom Auszuge der Israeliten aus Aegypten bis zum Tempelbau in 316 Jahre verwandelt). *Lepsius*, *Reinisch* (Zur Chronol. der Aegypter in der D. morgl. Ztschr. XV, S. 251 ff.), *Brugsch* und *J. Lieblein* (Aegypt. Chronologie. Christian. 1863) haben zwar einfach die Manethonschen Königslisten zu Grunde gelegt, aber die Differenz, dafz die 30 Dynastien, welche bei Man. auf die Regierungen der Götter und Halbgötter folgen, die Summe von 5339 Regirungsjahren ergeben, während das ägypt. Reich unter diesen irdischen Herschern nach Man.'s eigener Angabe im Ganzen nur 3555 Jahre bestanden haben soll, teils durch Aenderung der überlieferten Regierungsjahre der Könige, teils durch Ausscheidung mehrerer Dynastien als illegitim und gleichzeitig zu heben versucht, wobei die Willkür des Verfahrens offen zu Tage tritt, indem *Leps.* die 6. 9. 10. 11. 13. 15. 16. 25. u. 27 Dynastie mit zusammen 1672 Jahren, *Brugsch* hingegen die 7. 9. 10. 12. 17. 25. u. 27., *Liebl.* endlich die 9. 10. 11. 13. 16. 22. u. 25. Dynastie mit zusammen 1777 Jahren als gleichzeitig ausscheidet.

Hiezu komt, dafz die jüngst entdeckten monumentalen Königslisten, sowol die von *Mariette* in einem Grabe zu Sakkara bei Memphis gefundene und in der *Révue archaeol. 1864. II. p. 170* veröffentlichte, als auch die von *Dümichen* bei Ausgrabung eines Teils eines dem Osiris geweihten Tempels in der heil. Stadt Abydos in Oberägypten aufgefundene (worüber *Lepsius*' Ztschr. für ägypt. Sprache u. Altertumsk. 1864. Octob. u. Nov. S. 81 f. zu vgl.) nicht blos die lange Reihe der Manethonschen Königsdynastien nicht bestätigen, sondern auch den klaren Beweis liefern, dafz die ägyptischen Hierogrammatisten, welche unter Sethos I. und Ramses d. Gr. diese Documente gefertigt haben, auf die Könige der 12. Dynastie ohne Mittelglied die der 18ten folgen liefzen, also die 13—17. Dynastie Manetho's, die auch in der schon länger bekanten Abydos-Tafel fehlen, nicht kanten und auch aus den ersten 12 Dynastien ganze Reihen der von Man. aufgeführten Königsnamen weggelassen haben. In der Sakkaratafel fehlen die 7. 8. 9. und 10. Dynastie und in der Abydostafel von *Düm.* sind zwar von Menes bis Amenemha I., dem Gründer der 12. Dynastie, 58 Namen aufgeführt, von welchen die ersten 39 sich mit den 49 Königen der 6 ersten Dynastien Manetho's zum Teil combiniren lassen, aber nur 19 Namen für den Zeitraum von der 6. bis zur 11. Dynastie (*inclus.*), den bei Man. 474 Jahre mit 34 oder 44 Königen, die nur 70 Tage herschenden 5 Könige der 7. Dyn. ungerechnet,

Zeit der Einwanderung Abrams noch fast alle Patriarchen von Sem bis auf Therah herab am Leben waren. — In v. 26 schliefzt die Genealogie, ähnlich der in 5, 32 mit Nennung dreier Söhne Therahs, weil alle drei für die weitere Geschichte Bedeutung haben: *Abram* als Stammvater des erwählten Geschlechts, *Nahor* als Ahn der Rebekka (vgl. v. 29 mit 22, 20—24) und *Haran* als Vater Lots (v. 27).

---

## VI. Die Geschichte Therah's. Cap. XI, 27—XXV, 11.

### Cap. XI, 27—32. Das Geschlecht Therah's.

Die genealogischen Angaben v. 27—32 bereiten auf die Geschichte der Patriarchen vor. Die Ueberschrift: אֵלֶּה תּוֹלְדֹת תֶּרַח gehört nicht blos zu v. 27—32, sondern zum ganzen folgenden Berichte über Abram, indem ihr die תּוֹלְדֹת Ismaels (25, 12) und Isaaks (25, 19) correspondiren. Von den drei Söhnen Therahs, deren Zeugungen nochmals zu erwähnen (v. 27) zur inneren Oekonomie und Abrundung der einzelnen Tholedot gehört, werden die genealogischen Notizen zusammengestelt, die für die Geschichte Abrams und seines Geschlechts Bedeutung haben. Dem constanten Plane

---

repräsentiren. — Aus diesen Tatsachen hat schon der englische Berichterstatter über diese Funde im *Athenaeum*, *D. W. Nash* (nach der Relation im „Ausland" 1864 S. 1261 f.) den zwiefachen richtigen Schlufz gezogen: *a.* Die gelehrten Hierogrammatisten der Collegien von Theben und Memphis hatten im 14. Jahrh. der vorchristl. Zeitr. eine Geschichte von Aegypten verfafzt, in welcher für die Periode vor der 12. Dynastie die mit reiner Fabel in Verbindung stehende Sage und Ueberlieferung auf die geschichtliche Form zurückgeführt waren, gewissermafzen gleich der von den Klosterschriftstellern des 9. u. 10. Jahrh. verfafzten Geschichte Britanniens. Von einer solchen Geschichte mit ihren mythischen Königen und göttlichen Dynastien, ihren sagenhaften Gesetzgebern und traditionellen Eroberern, ist der Turiner Papyrus eine Digeste und die Geschichte Manetho's war vielleicht ein Abrifz, vielleicht eine Erweiterung. Allein diese Compilationen des 14. Jahrh. v. Chr. bieten kein Zeugnis für die Warheit der Geschichte Manetho's über jenen Zeitpunkt hinaus, in welchem sie alle übereinstimmen, den Anfang der 12. Dynastie Manetho's. *b.* Die Geschichte der ägyptischen Könige der vereinigten Souveränetäten von Theben und Memphis beginnt mit den Königen der 12. Dynastie, auf welche die 18. Dynastie folgte. Von diesem Zeitpunkte an (d. i. höchstens vom J. 1800 v. Chr. oder nach der bibl. Chronol. gegen 50 J. nach Josephs Tode) flofz der Strom der ägyptischen Geschichte klar, und die Priester hatten keine Schwierigkeit, die Geschichtsurkunden der einzigen Monarchen ihres Landes zu verfassen. Hinter jenem Zeitraume bot eine Masse örtlicher Souveräne, kleiner Beherscher von Städten oder Oberhäupter vereinzelter Hierarchien ein Feld zur Auswahl, die verschieden geübt wurde, je nach dem Rufe, welchen der einzelne in einem oder anderem der grofzen Mittelpunkte priesterlicher Macht etwa erlangt hatte. Einige dieser Pharaonen, wie z. B. die berühmteren der Pyramidenerbauer und der gute König *Sent*, sind auf den Urkunden sowol Ober- als Unterägyptens verzeichnet, während das Auftreten des Namens *Menes*, des sagenhaften Gründers des Reichs, in dem Thebischen Verzeichnisse von Abydos und seine Ausschliefzung aus dem Memphisschen Verzeichnisse einen Beleg für die Ansicht gibt, dafz wir das was an ägyptischer Geschichte in zusammenhängender Form vorhanden ist, den Arbeiten der Thebischen Schriftgelehrten des Zeitalters der grofzen Pharaonen der Ramsiden-Dynastie (19. Dyn.) verdanken.

der Genes. gemäſz wird hiebei zuerst über Haran, den jüngsten Sohn Therahs berichtet, daſz er Lot zeugte, weil dieser mit Abram nach Canaan zog (12, 4) und vor seinem Vater Therah starb, wodurch das Band, das Lot an sein Geburtsland hätte fesseln können, gelöst wurde. עַל־פְּנֵי ת' eig. über dem Angesichte Th., so daſz er den Tod sah, erlebte. אוּר כַּשְׂדִּים *Ur* der Chaldäer ist entweder in dem *Ur nomine persicum castellum* des *Ammian 25, 8* zwischen Hatra und Nisibis unweit Arrapachitis zu suchen oder in *Orhoi*, armen. *Urrhai*, dem alten Namen von *Edessa*, dem heutigen *Urfa* (mit *Kiepert* und *Weiſzenborn* Niniv. u. s. Gebiet S. 7). V. 29. Abram und Nahor nahmen sich Frauen aus der Verwandtschaft, Abram die Sarai, nach 20, 12 seine Halbschwester, von der mit Rücksicht auf die folgenden Führungen Abrams schon hier bemerkt wird, daſz sie unfruchtbar war. Nahor heiratete seines Bruders Haran Tochter Milca, die nach 22, 22 f. ihm Bethuel, den Vater der Rebekka gebar. Nur die Absicht, weshalb Jisca erwähnt wird, bleibt dunkel. Denn die rabb. Annahme, daſz Jisca nur anderer Name für Sarai ist, ist mit 20, 12, wo Abram die Sarai seine Schwester, Tochter seines Vaters nur nicht seiner Mutter nent, unvereinbar; wogegen der Umstand, daſz Sarai v. 31 nur als Schwiegertochter Therahs aufgeführt ist, sich einfach daraus erklärt, daſz sie eben nicht als seine Tochter, sondern als Weib seines Sohnes Abram mit von Ur wegzog. Eher lieſze sich mit *Ew.* die Erwähnung der Jisca daraus erklären, daſz sie das Weib ihres Bruders Lot wurde, obgleich auch diese Annahme reine Vermutung bleibt. Nach v. 31 machte sich schon Therah mit Abram und Lot von Ur der Ch. auf, in der Absicht nach Canaan zu ziehen. In וַיֵּצְאוּ אִתָּם „sie zogen mit *ihnen* aus“ können nicht die ungenanten Familienglieder, etwa Nahor und die Seinen, Subject sein, obwol Nahor auch nach Haran gezogen sein muſz, weil dieser Ort in 24, 10 die Stadt Nahors genant wird. Denn wäre er damals mitgezogen, so ist kein Grund zu erkennen, weshalb er nicht auch mit genant sein solte. Subject zu יצאו können nur die Leiter des Zuges Therah und Abram sein, mit denen Lot und Sarai zogen, so daſz troz des וַיִּקַּח תֶּרַח, wonach Therah an der Spitze des Zuges stand, doch Abram an dem Auszuge oder dem Entschlusse zum Ausziehen tätigen Anteil genommen haben muſz, ohne daſz man deshalb anzunehmen braucht, er sei schon in Ur dazu von Gott aufgefordert worden. Zu dieser Annahme nötigt 15, 7 nicht. Denn dort ist nicht erzählt, daſz Gott Abram aus Ur d. Ch. berufen, sondern nur, daſz er ihn von dort *ausgeführt* habe. Eine Ausführung durch Jehova konte aber der Auszug von Ur auch heiſzen als Werk der göttlichen Fügung und Leitung, ohne besondere göttliche Berufung. Den göttlichen Ruf nach Canaan zu ziehen erhielt Abram erst in Haran (12, 1—4), wo er demselben folgend nicht allein Vaterland und Verwandtschaft sondern auch sein Vaterhaus verlieſz. Mochte immerhin Therah schon die Absicht hegen nach Canaan zu ziehen, so hat er dieselbe doch nicht ausgeführt, sondern ist in Haran geblieben d. i. noch in seinem Vaterlande Mesopotamien, vermutlich weil er dort gefunden, was er im Lande Canaan suchte. *Haran*, richtiger *Charan* חָרָן, ist ein noch jezt in Ruinen vorhandener Ort im nordwestl. Mesopotamien, eine starke Tagereise südlich von Edessa, griech. *Κάῤῥαι*, röm. *Carrae*, wo Crassus

von den Parthern geschlagen seinen Tod fand, ein Hauptsitz der Ssabier, welche dort ein der Mondgöttin geweihtes Heiligtum hatten, das sie auf Abraham zurückführten; vgl. *Chwolsohn*, Die Ssabier. St. Petersb. 1856. I. S. 408 f. Hier starb Therah 205 J. alt d. i. 60 Jahre nach Abrams Wegzuge von dort nach Canaan. Denn nach v. 26 war Abram im 70. Jahre Therahs geboren und nach 12, 4 in seinem 75sten Lebensjahre in Canaan angekommen (70 + 75 = 145 + 60 = 205). Wenn daher Stephanus Act. 7, 4 den Wegzug Abrams von Haran nach Canaan *μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ* ansezt, so hat er dies nur daraus gefolgert, daſz Abrams Berufung c. 12 erst nach dem Tode Therahs erzählt ist, also die Folge der Erzählung ohne Weiteres für die Folge der Begebenheiten angesehen, während der Tod Therahs dem Plane der Genes. gemäſz schon hier berichtet ist, weil Abram nach seinem Auszug aus Haran nicht mehr mit seinem Vater zusammengekommen ist, mithin von Therah später nichts mehr zu berichten war.

## Das Wesen der Patriarchengeschichte.

Die Zerstreuung der zu zahlreichen Geschlechtern herangewachsenen Nachkommenschaft der Söhne Noahs über die Erde hatte zur notwendigen Folge einerseits die Entstehung einer Mannigfaltigkeit von durch Sprache, Sitten und Gewohnheiten sich von einander unterscheidenden und sich immer mehr gegenseitig entfremdenden Völkern, andererseits die Ausbildung der in der verschiedenen Stellung dieser Völker zu Gott liegenden Keime der Abgötterei zu den polytheistischen Religionen des Heidentums, in welchen die Herrlichkeit des unsterblichen Gottes in die Aehnlichkeit des Bildes von sterblichen Menschen und Vögeln und vierfüſzigen und kriechenden Thieren verwandelt ward (Röm. 1, 23 vgl. Sap. c. 13—15). Wolte nun Gott seine Verheiſzung, nicht mehr die Erde um der Sünde des Menschen willen mit dem Fluche der Vertilgung alles Lebendigen zu schlagen (8, 21 f.), aufrecht halten und dem Ueberhandnehmen der sittlichen Verderbnis, die den Tod wirkt, steuern, so muſzte er den sich bildenden Völkern gegenüber sich ein Volk zum Träger und Bewahrer seines Heils schaffen und gegenüber den entstehenden Weltreichen sich ein Reich zur Herstellung einer Heils- und Lebensgemeinschaft der Menschen mit ihm pflanzen. Hiezu legte Gott den Grund durch die Berufung und Aussonderung Abrams aus seinem Volke und seinem Vaterlande, um ihn durch besondere Führung zum Vater eines Volkes zu machen, von welchem das Heil der Welt kommen solte. Mit Abrams Erwählung nimt die göttliche Heilsoffenbarung an die Menschheit einen particularistischen Charakter an, indem Gott fortan sich nur Abram und seiner Nachkommenschaft unmittelbar als Gründer des Heils und Führer zum waren Leben bezeugt, die übrigen Völker hingegen ihrer eigenen Entwicklung nach der Kraft der ihnen verliehenen Gaben überläſzt, damit sie versuchen und erfahren solten, daſz sie auf ihren Wegen ohne die Gemeinschaft mit dem lebendigen Gotte den Friden der Seele und die Seligkeit des Lebens nicht finden können (vgl. Act. 17, 27). Dieser Particu-

larismus trug aber von Anfang an den Keim des Universalismus in sich. Abram wird berufen, auf dafz durch ihn alle Geschlechter der Erde gesegnet werden (12, 1—3). Daher knüpft auch die mit seiner Berufung anhebende neue Gestaltung der göttlichen Führung des Menschengeschlechts an die bisherige Weltentwickelung an, indem Abram einerseits aus dem von Jehova gesegneten Geschlechte Sems, andrerseits nicht als Einzelperson, sondern als Mann mit seinem Eheweibe berufen ward. Wenn hiedurch eben so sehr die Continuität der göttlichen Offenbarung als die in der Schöpfung begründete Ordnung der menschheitlichen Entwicklung gewahrt wurde, so begründet doch Abrams Berufung insofern den Anfang einer neuen Periode, als zur Ausführung des göttlichen Rathschlusses die vorhandenen Grundlagen selbst erneuert werden mufzten. Obgleich nämlich die Erkentnis und Verehrung des waren Gottes sich in den Geschlechtern Sems reiner als unter den übrigen Nachkommen Noahs erhalten hatte, so war doch auch schon im Hause Therahs der reine Gottesdienst durch Götzendienst getrübt (Jos. 24, 2 f.), und obgleich Abram durch Zeugungen Stammvater des zu bildenden Volkes Gottes werden solte, so war doch sein Weib unfruchtbar, also auf dem Wege der Natur ein von ihm ausgehendes Geschlecht nicht zu erwarten.

Als grundlegender neuer Anfang gestaltete sich demgemäfz die Patriarchengeschichte zu einer Familiengeschichte, in welcher die göttliche Gnade den Boden für das werdende Israel bereitete. Denn aus der Familie solte das Volk erwachsen und in der Lebensführung der Stammväter sein Charakter ausgeprägt und seine Entwicklung vorgezeichnet werden. Diese Anfangsgeschichte durchläuft drei Stadien, welche durch die drei Familienhäupter, die *κ. ε.* sogenanten Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob bestimt sind, bis in den Söhnen Jakobs die Einheit des erwählten Geschlechts sich zur Zwölfzahl der unmittelbaren Stammväter des Volks entfaltete. In der Dreiheit der Patriarchen solte einerseits die gesamte Charakterbildung und Lebensführung Israels, andrerseits die göttliche Erwählung des Volks zur vollen vorbildlichen Darstellung gelangen. Diese beiden Momente sind die Angelpunkte, um welche sich alle Gottesoffenbarungen und alle Lebensführungen, welche den Patriarchen zuteil wurden, bewegen. Die göttlichen Offenbarungen bestehen fast ausschliefzlich in Verheifzungen, und soweit diese Verheifzungen den Patriarchen schon erfült wurden, sind die Erfüllungen selbst wieder Realweissagungen und verheifzungsvolle Unterpfänder für die erst in der fernen und fernsten Zukunft zu gewährende volle Erfüllung. Und die Lebensführungen bezwekken die der Verheifzung entsprechende Gesinnung des Glaubens zu erzeugen, welche sich unter allen Wechselfällen des Erdenlebens bewährt. „Der Glaube, welcher das Wort der Verheifzung ergreift und auf dieses Wort hin das Sichtbare und Gegenwärtige gegen das Unsichtbare und Zukünftige daran gibt, ist der Grundcharakterzug der Patriarchen“ (*Del.*). Diesen Glauben beweist und bewährt Abraham durch schwere Entsagung, ausharrende Geduld und selbstverleugnenden Gehorsam im vollsten Mafze, so dafz er dadurch zum Vater der Gläubigen (*πατὴρ πάντων τῶν πιστευόντων* Röm. 4, 11) geworden ist. Isaak ist stark im Dulden und Hoffen;

und Jakob ringt im Glauben unter mannigfachen schwierigen Lebensverhältnissen, bis er den Segen der Verheiſzung sich erkämpft. „Abraham ist der Mann des freudig wirkenden Glaubens; Isaak der Mann des still duldenden Glaubens; Jakob der Mann des ringenden Glaubens“ (*Baumg.*). — Also im Glauben wandelnd wurden die Patriarchen Vorbilder des Glaubens für alle Geschlechter, die von ihnen abstammen und durch sie gesegnet werden solten, und Ahnherren eines Volkes, welches Gott nach der Wahl seiner Gnade sich zu bilden beschlossen hatte. Denn die göttliche Erwählung beschränkt sich nicht auf die Auswahl Abrams aus den Geschlechtern Sems zum Stammvater des zum Träger des Heils bestimten Volks; sie zeigt sich auch in der Ausscheidung Ismaels, welchen Abram nach menschlichem Willen zur Erlangung des verheiſzenen Samens mit der Hagar, der Magd seines Eheweibes, gezeugt hatte, und in der von Gott durch Neubelebung des bereits erstorbenen Mutterleibes der unfruchtbaren Sara gewirkten Empfängnis und Geburt Isaaks, des Sohnes der Verheiſzung; sie tritt endlich noch deutlicher bei den Zwillingsöhnen, welche Rebekka dem Isaak gebar, hervor, indem der erstgeborene Esau verworfen und der jüngere Jakob zum Erben der Verheiſzung erwählt und diese schon vor ihrer Geburt vorausverkündigte Wahl gegen die Willensneigung Isaaks aufrecht erhalten wurde, so daſz nicht Esau sondern Jakob den Verheiſzungsegen empfing. — Dies Alles ist geschehen zum Vorbilde für die Zukunft, auf daſz Israel erkennen und beherzigen solte, daſz nicht die leibliche Abstammung von Abraham die Kindschaft Gottes begründe, sondern Kinder Gottes nur die sind, welche die göttliche Verheiſzung im Glauben ergreifen und in den Fuſztapfen des Glaubens ihrer Stammväter wandeln (vgl. Röm. 9, 6—13).

Fassen wir nun noch die Art und Weise der Gottesoffenbarungen ins Auge, so zeigt sich auch darin ein neuer Anfang, daſz mit der Berufung Abrams die *Erscheinungen* Gottes beginnen. Zwar hatte sich Gott den Menschen von Anfang an sichtbar kundgegeben; dennoch vernehmen wir in der Urzeit nichts von Gotteserscheinungen, weil Gott vor der Sindflut seine Gegenwart der Erde noch nicht entzogen hatte. Als auf der Erde gegenwärtig offenbarte er sich noch Noah vor der Flut. Als er aber nach der Flut einen Bund mit ihm aufgerichtet und durch denselben der Erde und Menschheit das Fortbestehen zugesichert hatte, hörten die unmittelbaren Gottesoffenbarungen auf, indem Gott seine sichtbare Gegenwart der Welt entzog, so daſz er vom Himmel herab das Gericht über die Turmbauer zu Babel verhängte, und auch den Ruf an Abram in seiner Heimat Haran durch sein Wort, ohne Zweifel durch geistige Ansprache, ergehen lieſz. Sobald aber Abram in Folge des göttlichen Rufes nach Canaan gezogen war, *erschien* ihm dort Jehova (12, 7). Diese Erscheinungen, die von da ab sich beständig wiederholen, erfolgen vom Himmel herab, indem Jehova, nachdem er mit Abram und den andern Patriarchen geredet, geht (וַיֵּלֶךְ 18, 33) d. h. sich entfernt oder zur Höhe auffährt (17, 22. 35, 13 וַיַּעַל), und werden den Patriarchen teils im wachen Zustande, in einer für die leiblichen Sinne erkennbaren Weise, teils in Visionen, mittelst geistiger Verzückung, teils endlich in der Form des Traumes (28, 12 ff.) zuteil.

Ueber die Gestalt, in welcher Gott erschien, ist in den meisten Fällen nichts berichtet. Nur in 18, 1 ff. ist erzählt, dafz drei Männer zu Abram kamen, von welchen der Eine sich als Jehova zu erkennen gab, die beiden Andern 19, 1 Engel genant werden. Aufzerdem lesen wir öfter von Erscheinungen des מַלְאַךְ יְהוָֹה 16, 7. 22, 11 u. a. oder הָאֱלֹהִים und מ׳ אלהים 21, 17. 31, 11 u. ö., die sich durch das ganze A. T. hindurch wiederholen, und noch bei dem Propheten Zacharja wenn auch nur in der Vision vorkommen. Von den Erscheinungen Jehova's (Elohims) können die des Engels Jehova's (Elohims) schon deshalb nicht wesentlich verschieden sein, weil Jakob die Erscheinung Jehova's zu Bethel (28, 13 ff.) in der Folge als Erscheinung des Maleach Haelohim, des Gottes von Bethel bezeichnet (31, 11 f.) und in seinem Segenspruche über die Söhne Josephs 48, 15 f.: „der Gott (האלהים) vor dem meine Väter gewandelt Abraham und Isaak, der Gott (האלהים) der mich weidet von jeher und bis auf diesen Tag, der Engel (הַמַּלְאָךְ) der mich erlöset von allem Uebel, segne die Knaben," den Engel Gottes vollständig Gott beiordnet und gleichstelt, indem er ihn nicht nur als den betrachtet, dem er alle Bewahrung in seiner ganzen Lebensführung verdankt, sondern von ihm auch den Segen seinen Enkeln erbittet. Es entsteht daher die Frage, ob

**Der Engel Jehova's** oder **Gottes** Gott selbst in einer besonderen Weise seiner Selbstoffenbarung sei oder irgend ein geschaffener Engel, dessen sich Gott als Organ seiner Selbstbezeugung bediente.[1] Von diesen beiden Ansichten halten wir die erstere für allein schriftgemäfz. Denn die Wesenseinheit des Maleach Jehova mit Jehova ergibt sich unzweifelhaft aus folgenden Momenten: 1. Der Engel Gottes identificirt sich selbst mit Jehova und Elohim, indem er sich göttliche Attribute beilegt und göttliche Werke tut. So spricht er zu Abraham 22, 12: „nun weifz *ich*, dafz du gottesfürchtig und *mir* deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten hast" (d. h. ihn Gott als Brandopfer hast opfern wollen), und zur Hagar 16, 10: „*ich* will deinen Samen sehr mehren, dafz er vor Menge nicht gezählt werden soll", und 21, 18: „*ich* will ihn zum grofzen Volke machen", ganz so wie Elohim 17, 20 in Bezug auf Ismael, und Jehova 13, 16. 15, 4 f. in Betreff Isaaks zu Abraham geredet hat. Endlich zu Mose spricht der Engel Jehova's Ex. 3, 6 ff.: „*ich* bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, *ich* habe gesehen das Elend *meines* Volks in Aegypten und ihr Geschrei gehört und bin herabgekommen, es aus der Hand Ae-

---

1) Die alte Synagoge betrachtete den *Maleach Jehova* als die *Schechina*, die Einwohnung Gottes in der Welt d. h. den einigen Mittler zwischen Gott und Welt, der in der jüdischen Theologie auch den Namen *Metatron* führt (s. *Hgstb.* Christol. III, 2, S. 78 ff.); die alte Kirche hielt ihn für den Sohn Gottes, den *Logos*, die zweite Person der Gottheit, und nur einige Kchv., wie *Augustin* u. *Hieronym.* dachten an einen geschaffenen Engel (s. *Hgstb. l. c.* S. 60 f.). Diese Ansicht wurde von vielen römischen Theologen, von den Socinianern, Arminianern u. a. angenommen, und ist in neuester Zeit insbesondere von *Hofmann* (Weiss. u. Erf. I, S. 127 ff. u. Schriftbew. I, S. 174 ff. u. 378 ff. der 2. A.) vertheidigt worden, dem *Del.* (Comm. z. Genes.), *Kurtz* (Gesch. d. A. B. I, S. 144 ff. d. 2. A.) u. Andere folgen. Dagegen ist die altkirchliche Anschauung in sehr eingehender und gründlicher Weise von *Hgstb.* Christol. I, S. 124 ff. u. III, 2 S. 31 ff. der 2. A. vertheidigt worden.

gyptens zu erlösen." Vgl. noch Richt. 2, 1. Dazu tut er Wunder, indem er die von Gideon ihm vorgesezte מִנְחָה und das von Manoah ihm gebrachte Opfer (עֹלָה) durch Feuer wunderbar verzehren liefz, und in der Opferflamme dieses Brandopfers gen Himmel auffuhr (Richt. 6, 21. 13, 19 f.). 2. Der Engel Gottes wird von denen, welchen er erschien, als Gott erkant, indem sie teils ihn als אֲדֹנָי d. i. Gott der Herr anreden (Richt. 6, 15) und bekennen Gott gesehen zu haben und sich fürchten sterben zu müssen (16, 13. Ex. 3, 6. Richt. 6, 22 f. 13, 22), teils ihm göttliche Ehre erweisen, namentlich Opfer bringen, die er annimt, und ihn anbeten (Richt. 6, 20. 13, 19 f. vgl. 2, 5). Diesen Tatsachen hat man die Beweiskraft entziehen wollen durch die Bemerkung, dafz der Gesandte ganz die Person des Sendenden vertrete, und hiefür nicht nur Belege aus der griechischen Litteratur beigebracht, sondern auch aus dem A. T. angeführt, dafz die Rede der Propheten oft unbemerkt zur Rede Jehova's werde, dessen Organ sie sind. Allein wenn sich aus diesen Parallelen allenfalls die Rede 22, 16, in welcher zu dem Schwure des Engels Jehova's bei sich נְאֻם יְהוָה hinzugesezt ist, und auch das Reden und Handeln des Engels Gottes in einigen andern Fällen erklären liefze, so konte doch ein von Gott gesandter geschaffener Engel nimmermehr sagen: *ich* bin der Gott Abrahams, Is. und Jak., noch auch durch Annahme von Opfern und Anbetung die Gott allein zustehende Ehre sich erweisen lassen. Wie unvereinbar diese leztere Tatsache mit der Ansicht ist, dafz der Engel Jehova's ein geschaffener Engel sei, das zeigt in schlagender Weise die Stelle Apok. 22, 6, die man für der alttest. Weise des Maleach Jehova ganz entsprechend hält. Denn der Engel Gottes, welcher dem heiligen Seher das himmlische Jerusalem zeigt und von dem man meint, dafz er spreche: „siehe ich komme bald" (v. 7) und: „ich bin das A und das O" (v. 13), weist die Anbetung, welche ihm Johannes erzeigen will, aufs entschiedenste zurück mit den Worten: „siehe ich bin dein Mitknecht — Gott solst du anbeten." Dazu komt 3. dafz der Engel Jehova's auch von den heil. Schriftstellern mit Jehova identificirt wird, indem sie den erschienenen Maleach ohne Weiteres Jehova nennen, vgl. Ex. 3 v. 2 mit v. 4. Richt. 6 v. 12 mit v. 14 und 16, und besonders Ex. 14, 19, wo der Maleach Jehova vor dem Heere Israels herzieht, wie nach 13, 21 Jehova vor den Israeliten. — Dagegen hat man noch eingewandt, dafz ἄγγελος Κυρίου im N. T. anerkantermafzen die griech. Uebersetzung von מַלְאַךְ יהוה, überall ein geschaffener Engel sei, und schon deshalb nicht der unerschaffene Logos oder Sohn Gottes sein könne, weil dieser doch unmöglich selber seine Geburt den Hirten zu Bethlehem habe verkündigen können. Aber man hat hiebei den wichtigen Unterschied aufzer Acht gelassen, dafz ἄγγελος Κυρίου nach griech. Sprachgebrauch einen (irgendeinen) Engel des Herrn, מַלְאַךְ יְהוָה hingegen nach den Gesetzen der hebr. Sprache (vgl. *Ew.* §. 290[b]) *den* Engel des H. bedeutet, und dafz im N. T. allenthalben die Erscheinungen des Engels durch ἄγγελος Κυρίου ohne Artikel berichtet werden, und der bestimte Artikel ὁ ἄγγελος Κ. nur in der weiteren Erzählung von *dem* erschienenen Engel gebraucht wird, im A. T. hingegen überall „*der* Engel Jehova's" erscheint, und wo von der Erscheinung eines geschaffenen Engels die Rede ist, dieser

zuerst nur als מַלְאָךְ eingeführt wird, vgl. 1 Kön. 19 v. 5 mit v. 7.[1] Jedoch folgt aus dieser Bedeutung von מַלְאַךְ יהוה für sich allein noch keineswegs, dafz der (bestimte) Engel Jehova's gleiches Wesens mit Gott sei oder מַלְאַךְ יהוה allenthalben die gleiche Bedeutung habe, wird doch Mal. 2, 7 der Priester מַלְאַךְ יהוה d. i. der Bote des Herrn genant. Wer unter dem (bestimten) Boten oder Engel Jehova's im einzelnen Falle zu verstehen, das mufz aus dem Zusammenhange der Stelle bestimt werden, und wo der Context keine Entscheidung an die Hand gibt, unentschieden bleiben. Darum läfzt sich auch aus Stellen, wie Ps. 34, 8. 35, 5. 6 und ähnl., wo der Engel Jehova's nicht näher charakterisirt ist, oder Num. 20, 16, wo mit Absicht der allgemeine Name *Engel* gebraucht, oder im N. T. Act. 7, 30. Gal. 3, 19 und Hebr. 2, 2, wo die Rede allgemein und unbestimt gehalten ist, nicht gegen die Gottgleichheit *des* Maleach Jehova, der bei seinen Erscheinungen sich als mit Gott eines Wesens kundgab, argumentiren, wenn man nicht den ganz verkehrten Grundsatz, die klaren und deutlich bestimten Schriftaussagen nach den minder klaren und unbestimten zu erklären, zur Norm der Schriftauslegung machen will.

Versuchen wir nun das Verhältnis der Erscheinung des מַלְאַךְ יהוה (אלהים) zur Erscheinung *Jehova's* oder *Elohims* zu ermitteln und Wesen und Begriff des מל׳ יה׳ genauer festzustellen, so können wir hiezu nicht mit den neueren Gegnern der altkirchlichen Anschauung die Gottesoffenbarung Gen. 18 und 19 und die Erwähnung des grofzen Fürsten *Michael* Dan. 10, 13. 21. 12, 1 verwenden, weil weder jene Erscheinung Jehova's im bibl. Texte als Erscheinung des מַלְאַךְ יהוה bezeichnet, noch der Erzengel Michael so genant ist. Wir können uns allein an die Stellen halten, in welchen wirklich vom מַלְאַךְ יהוה die Rede ist. Ueberblicken wir diese, um uns zunächst über die Gestalt, in welcher der Engel Jehova's erscheint, Klarheit zu verschaffen, so enthält Gen. 16, wo er zum ersten Male erwähnt wird, keine bestimte Aussage über seine Gestalt, macht aber im Ganzen den Eindruck, dafz er in menschlicher oder menschenähnlicher Gestalt der Hagar am Wasserbrunnen erschienen sei und mit ihr geredet habe, da sie erst aus seiner Rede nach seinem Verschwinden erkent, dafz Jehova mit ihr geredet. In derselben Gestalt kam er zu Gideon und sezte sich unter die Terebinthe zu Ophra mit einem Stecken in der Hand (Richt. 6, 11 und 21), und zum Weibe Manoahs, denn sie hielt ihn für einen Mann Gottes d. i. einen Propheten, dessen Ansehen war wie das Ansehen des Engels Jehova's (Richt. 13, 6), endlich zu Manoah selber, der ihn auch nicht sogleich sondern erst später aus dem Wunder, das er vor seinen Au-

1) Das Gewicht dieses von *C. F. A. Kahnis, De Angelo Domini diatribe. Lps. 1858* (Progr.) im Einzelnen nachgewiesenen Unterschiedes läfzt sich auch nicht durch die Einwendung beseitigen, dafz die neutestl. Schriftsteller dem Sprachgebrauche der LXX, welche מַלְאַךְ יהוה ἄγγελος κυρίου übersezt haben, folgen. Denn weder im N. T. noch in der alex. Version des A. hat ἄγγελος κυρίου die Bedeutung eines *nomen propr.*, sondern rein appellative Bedeutung, wie schon daraus erhellet, dafz in allen Fällen, wo von dem erschienenen Engel weiter die Rede ist, derselbe ὁ ἄγγελος mit oder ohne κυρίου genant wird. Aus der Uebersetzung der LXX folgt nur, dafz diese Dolmetscher unter מַלְאַךְ יהוה einen geschaffenen Engel sich gedacht haben, womit aber durchaus nicht bewiesen ist, dafz dieses Verständnis das richtige sei.

gen tat, und aus seinem wunderbaren Aufsteigen in der Flamme des Altars für den Engel Jehova's erkante (v. 9—20). In andern Fällen offenbarte er sich blos durch Rufen und Reden vom Himmel herab, ohne daſz die, welche seine Stimme vernahmen, eine Gestalt erblickten; so Hagar Gen. 21, 17 ff. und Abraham 22, 11 ff. Dagegen erschien er Mosen Ex. 3, 2 in einer Feuerflamme, aus dem brennenden Dornbusche heraus zu ihm redend, und dem Volke Israel in der Wolken- und Feuersäule Ex. 14, 19 vgl. mit 13, 21 f., ohne daſz in diesem oder jenem Falle eine Engelgestalt sichtbar wurde. Dem Bileam trat er in Menschen- oder Engelgestalt, mit einem gezückten Schwerte in seiner Hand, in den Weg (Num. 22, 22 f.); David sah ihn bei der Tenne Aravna's zwischen Himmel und Erde stehen, das Schwert gezückt in seiner Hand und über Jerusalem ausgereckt (1 Chr. 21, 16); endlich dem Propheten Zacharja erschien er in der Vision als Reiter auf rothem Rosse (Zach. 1, 9 ff.). — Aus diesen wechselnden Formen seiner Erscheinung erhelt klar, daſz die Meinung, der Engel des Herrn sei ein wirklicher Engel, eine Gotteserscheinung „nicht in Engelmaske, sondern in wirklicher Engelerscheinung“ (*Del.*), nicht mit allen Schriftaussagen im Einklange steht. Die in die Sinne fallende Erscheinungsform des Engels Jehova's gestaltete sich verschieden nach dem Zwecke seiner Erscheinung, und an eine wirkliche Engelerscheinung oder an die Erscheinung eines geschaffenen Engels ist schon darum nicht zu denken, weil von Gen. 21, 17 und 22, 11 abgesehen, wenigstens in zwei Fällen nicht ein wirklicher Engel, sondern eine Feuerflamme und eine lichte Wolke das irdische Substrat der Gottesoffenbarung in dem Engel Jehova's bildete (Ex. 3, 2. 14, 19), es sei denn, daſz man ohne sicheren Schriftgrund Naturerscheinungen für Engel erklären wolte.[1] Diese irdischen Substrate der Offenbarung des מַלְאַךְ יהוה gereichen entschieden der Ansicht zur Bestätigung, daſz der Engel Jehova's nur eine eigentümliche Erscheinungsweise Jehova's bildet, deren Unterschied von den als Erscheinungen Jehova's bezeichneten Gottesoffenbarungen nur darin besteht, daſz in dem Maleach Jehova sich Gott oder Jehova auf eine für die menschlichen Sinne leichter erkennbare und den Zweck der jedesmaligen Gottes-

1) Die einzige Schriftstelle, die man hiefür anführen könte, Ps. 104, 4, beweist nicht, daſz Gott Naturdinge, Winde, flammendes Feuer zu Erscheinungsformen himmlischer Geister mache oder gar aus ihnen Geister schaffe. Selbst wenn man diese St. mit *Del.* z. d. Ps. übersetzen wolte: „Machend seine Boten aus Winden, seine Diener aus flammendem Feuer“, so handelt sie, wie auch *Del.* selbst bemerkt, nicht von der Schöpfung der Engel, läſzt sich aber auch nicht so deuten, daſz Gott Wind und Feuer seinen Engeln zu Stoffen ihrer Erscheinung und gleichsam Selbstverleiblichung gibt. Denn עָשָׂה mit doppeltem *Accus.* so gebraucht, daſz der 2. *Accus.* die *materia ex qua* ausdrückt, komt in diesem Sinne nirgends vor, auch nicht in 2 Chr. 4, 18—22. Denn von den in dieser St. summarisch aufgezählten Tempelgeräthen, von welchen gesagt ist, Salomo habe sie aus Gold gemacht, war der gröſzere Theil aus reinem Golde gefertigt, und wenn einige nur mit Gold überzogen waren, so konte der Chronist diese leicht mit unter den gleichen Ausdruck zusammenfassen, da er früher schon, z. B. von den Tempelthüren 3, 7 genauer über ihre Anfertigung berichtet hatte. Uebrigens halten wir weder jene Uebersetzung des fraglichen Psalmverses für dem Contexte entsprechend, noch die Bemerkung, daſz עָשָׂה mit dopp. *Accus.* in der Bed. zu etwas machen nicht sprachgemäſz sei, für richtig. Vgl. dagg. Gen. 6, 14. Ps. 100, 3.

manifestation in symbolisch bedeutsamer Hülle veranschaulichende Weise kundgegeben hat. Bei den Erscheinungen Jehova's, sofern dieselben nicht durch Vision oder Traum vermittelt sind, wird nirgends von einer dem leiblichen Menschenauge sichtbaren Gestalt Gottes berichtet, aufzer in dem einen Falle Gen. 18, wo Jehova mit zwei Engeln in Gestalt dreier Männer zu Abraham kam und sich von ihm gastlich aufnehmen liefz; eine Erscheinungsform, welche den Erscheinungen des Engels Jehova's ganz gleicht, aber vom Erzähler nicht so bezeichnet ist, weil in diesem Falle Jehova nicht allein, sondern in Begleitung zweier Engel erschien, damit man nicht den מַלְאַךְ יהוה für einen geschaffenen Engel halte.

Wenn nun auch dem Gesagten zufolge zwischen der Erscheinung Jehova's und der des Engels Jehova's nur ein formaler, kein wesentlicher Unterschied besteht, so deutet dennoch die Unterscheidung zwischen יהוה und מַלְאַךְ יהוה auf einen Unterschied im göttlichen Wesen hin, von dem im A. T. sich mehrfache Spuren finden. Ein solcher Unterschied liegt schon in dem Namen angedeutet. מַלְאַךְ יְהוָֹה von לָאַךְ wirken, woher מְלָאכָה das Werk, *opus*, und מַלְאָךְ eig. der durch welchen gewirkt, ein Werk ausgeführt wird, im Sprachgebrauche aber auf den Begriff des Gesandten beschränkt, bed. den durch welchen Gott wirkt und erscheint. Den Schriftaussagen, welche den מַלְאַךְ יהוה als eins mit Jehova darstellen, stehen daher andere zur Seite, in welchen der Maleach sich von Jehova unterscheidet, z. B. wenn er den Schwur bei sich durch נְאֻם יְהוָֹה als einen Schwur Jehova's bekräftigt Gen. 22, 16, oder Gideon mit den Worten begrüfzt: „Jehova mit dir, du tapferer Held“ Richt. 6, 12, oder zu Manoah spricht: „wenn du mich auch drängtest, würde ich nicht von deiner Speise essen, wilst du aber Jehova ein Brandopfer machen, so magst du es darbringen“ (13, 16), oder wenn er Zach. 1, 12 betet: „Jehova Zebaoth, wie lange wirst du dich nicht über Jerusalem erbarmen“, vgl. noch Gen. 19, 24 wo Jehova von Jehova unterschieden ist. Wie in diesen Stellen der Engel Jehova's sich persönlich von Jehova unterscheidet, so wird in anderen zwischen einer sich offenbarenden, den Menschen sichtbaren, und einer verborgenen, für Menschen unsichtbaren Seite des göttlichen Wesens d. h. zwischen dem sich offenbarenden und dem verborgenen Gotte unterschieden. So wenn Jehova nicht nur von dem Engel, welchen er in der Wolken- und Feuersäule vor Israel hersendet, sagt: „mein Name ist in ihm“ d. h. er offenbart mein Wesen Ex. 23, 21, sondern denselben auch פָּנַי „mein Angesicht“ nent 33, 14, und auf Moses Bitte, ihn seine כָּבוֹד sehen zu lassen, antwortet: „du kanst mein Angesicht nicht sehen, denn nicht wird mich der Mensch sehen und leben“, und dann seine Herrlichkeit in solcher Weise an Mose vorübergehen läfzt, dafz M. nur אֲחֹרָיו aber nicht פָּנָיו sieht (33, 18—23). Auf Grund dieser Aussprüche wird in Jes. 63, 9 derjenige, in welchem Jehova seinem Volke sich als Heiland erwies, מַלְאַךְ פָּנָיו „der Engel seines Angesichts“ genant und demselben die gesamte Führung und Bewahrung Israels zugeschrieben. Hiemit übereinstimmend verkündigt Maleachi, der lezte Prophet des A. T., dem auf die Offenbarung Jehova's d. i. die Erscheinung des von den früheren Propheten geweissagten Messias harrenden Volke, dafz der Herr (הָאָדוֹן d. i. Gott), der Engel des Bun-

des (מַלְאַךְ הַבְּרִית) zu seinem Tempel kommen werde 3, 1. Dieser „Bundesengel" oder „Angesichtsengel" ist in Christo erschienen. Der Engel Jehova's ist demnach kein anderer als der *Logos*, der nicht nur πρὸς τὸν θεόν sondern auch θεός war und in Jesu Christo Fleisch geworden εἰς τὰ ἴδια gekommen ist (Joh. 1. 1. 2. 11); der eingeborne Sohn Gottes, der vom Vater in die Welt *gesandt* ward und der obgleich mit dem Vater Eins doch zum Vater betet (Joh. 17) und sogar ὁ ἀπόστολος genant wird Hebr. 3, 1, woraus zur Genüge erhellet, wie weder die Benennung: Engel oder Bote Jehova's, noch das Beten des Maleach Jehova zu Jehova Zebaoth begründete Instanzen gegen seine Wesenseinheit mit Jehova bilden. Was im N. T. durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu voller Klarheit sich entfaltet, das ist im A. nach weiser göttlicher Pädagogie noch sehr verhült. Der Unterschied zwischen Jehova und dem Maleach Jehova tritt meist hinter der Einheit beider zurück, und meistenteils wird Jehova genant als der, welcher Israel zu seinem Volke und Königreiche erwählt hat und in der Zukunft sich in voller Herrlichkeit seinem Volke offenbaren will, so daſz im N. Test. fast alle Manifestationen Jehova's im A. Bunde auf Christum bezogen und als durch ihn erfült betrachtet werden.[1]

## Cap. XII. Abrams Berufung und Einwanderung in Canaan. Sein Zug nach Aegypten.

Die Lebensgeschichte Abrahams von seiner Berufung bis zu seinem Tode verläuft in vier Stadien, deren Anfänge durch göttliche Offenbarungen von epochemachender Bedeutung bezeichnet sind. Das erste Stadium c. 12—14 begint mit seiner Berufung und Einwanderung in Canaan; das zweite c. 15—16 mit der Verheiſzung eines Leibeserben und der Bundschlieſzung; das dritte c. 17—21 mit der Bundesaufrichtung durch Namenänderung und Einsetzung des Bundeszeichens der Beschneidung; das vierte c. 22—25, 11 mit der Versuchung Abrahams zur Bewährung und Vollendung seines Glaubenslebens. Alle göttlichen Offenbarungen an ihn gehen von Jehova aus; und der Jehovaname beherscht die ganze Lebensführung des Vaters der Gläubigen, so daſz Elohim nur da zu finden, wo Jehova seiner Bedeutung nach entweder ganz unanwendbar war, oder doch minder passend erschien.[2]

1) Diese Betrachtungsweise ist nicht blose Schriftanwendung, sondern die richtige Auslegung der dunklen Andeutungen des A. T. im Lichte der Erfüllung des N. T. Denn nicht der Maleach Jehova allein ist Offenbarer Gottes, sondern auch Jehova selbst ist Offenbarungsgott und Heiland. Wie in der Geschichte des A. T. neben der Offenbarung des Maleach Jehova die Offenbarung Jehova's hergeht, so in der Weissagung die Verkündigung des Messias, des Sprosses Davids und Knechtes Jehova's neben der Verkündigung von dem Erscheinen Jehova's zur Verherrlichung seines Volkes und Vollendung seines Reiches. Vergl. *Thomasius*, Christi Person und Werk I S. 76 f. der 2. Aufl.

2) Die Hypothese, daſz die Erzählung aus elohimischen und jehovischen Urkunden zusammengesezt sei, läſzt sich nur unter Verkennung der unterschiedlichen Bedeutung dieser beiden Gottesnamen mittelst willkürlicher Beseitigung des יהוה in 17, 1 auf Grund irrtümlicher Bestimmung des Verhältnisses, in welchem אֵל שַׁדַּי zu יהוה steht, festhalten. Vgl. m. Abhandl. über die Gottesnamen im Pent. in der

V. 1—3. **Die Berufung.** Das Wort Jehova's, durch welches Abram berufen wird, enthält ein Gebot und eine Verheifzung. Abr. soll Alles verlassen — Vaterland, Verwandtschaft (מוֹלֶדֶת s. 43, 7) und Vaterhaus — und dem Herrn in das Land, das er ihm zeigen wird, folgen. Er soll also unbedingt sich der Führung Gottes anvertrauen, ihm folgen, wohin er ihn führen wird. Da jedoch nach v. 5 Abram in Folge dieser göttlichen Aufforderung auszieht um nach Canaan zu gehen, so müssen wir annehmen, dafz ihm Gott wenn nicht das Land selbst so doch die Richtung seines Wegs gleich anfangs bestimter bezeichnet hat. Dafz aber Canaan das Ziel seiner Wanderung sein solte, das wurde ihm ohne Zweifel erst durch die nach seinem Einzuge in dasselbe empfangene Offenbarung (v. 7) zur vollen Gewifzheit. — Für dieses Opfer der Entsagung und Verleugnung aller natürlichen Bande erteilt ihm der Herr die überschwenglich grofze Verheifzung: „ich will dich zu einem grofzen Volke machen, und dich segnen und deinen Namen grofz machen, und sei ein Segen." Die vier Glider dieser Verheifzung sind nicht mit *Th. Schott*, Exeg. Beitr. z. Genes. in d. Ztschr. f. d. luth. Theol. 1859 S. 234 in zwei einander gegenüberstehende Parallelglider zusammenzuziehen, wonach der Atnach an falscher Stelle stehen würde, sondern als steigender Klimax zu fassen, vier Momente des Abram zugesagten Heils ausdrückend, von welchen das lezte in v. 3 weiter entfaltet wird. Durch die Setzung des Atnach unter שְׁמֶךָ wird das vierte Glid als ein neues zu den drei vorhergenanten hinzukommendes selbständiges Moment markirt. Diese Momente sind 1. Vermehrung zu einem zahlreichen Volke, 2. Segen d. i. leibliches und geistiges Gedeihen, 3. Verherrlichung seines Namens d. i. Erhebung Abrams zu Ehre und Herrlichkeit, 4. Bestimmung zum Träger und Spender des Segens. Abram soll nicht blos Segen empfangen, er soll selbst ein Segen sein, nicht nur von Gott gesegnet, sondern auch ein Segen und Segensvermittler für Andere werden. Der Segen soll — dies ergibt sich unzweideutig aus der näheren Bestimmung des הָיָה בְּרָכָה in v. 3 — fortan mit Abram gleichsam verwachsen sein, so dafz *a*) Segen und Fluch der Menschen von ihrer Stellung zu ihm abhängen wird, und *b*) in ihm alle Geschlechter der Erde gesegnet werden. קִלֵּל eig. als leicht, gering behandeln, schmähen, bed. das „blaspheme Fluchen des Menschen." אָרַר das „richterliche Fluchen Gottes." Bedeutsam erscheint noch, „dafz von Segnenden in der Mehrzahl und von Fluchenden nur in der Einzahl die Rede ist; die Gnade erwartet, dafz der Segnenden viele sein werden und nur hie und da ein Einzelner nicht Segen um Segen, sondern Fluch um Fluch eintauschen wird" (*Del.*). In v. $3^b$ wird Abram der Eine zum Segen für Alle gesezt. Bei dem בְךָ ist die Grundbedeutung des ב *in* nicht zu verwischen, aber auch die instrumentale Bed. *durch* nicht auszuschliefzen. Abr. soll nicht blos Vermittler sondern Quell des Segens für Alle werden. Die Bezeichnung Aller durch כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה weist in משפחת auf die Teilung der einen Menschheitsfamilie in eine Vielheit von Geschlechtern (s. 10, 5. 20. 31) und in האדמה auf den 3, 17 über das Erdreich ausgesprochenen Fluch zurück. Der Segen Abrams wird die geteil-

Ztschr. f. d. luth. Theol. 1851 S. 242 ff. u. in *Hävern*. Einl. in d. A. T. I, 2 S. 85 ff. der 2. Aufl.

ten Geschlechter wieder zur Einheit verbinden und den um der Sünde willen über die Erde verhängten Fluch für die ganze Menschheit in Segen umwandeln. Dieses Schlußwort der Verheißung umspant alle Völker und Zeiten und stelt, wie *Baumg.* treffend bemerkt, die ganze Fülle des göttlichen Rathes zum Heile der Menschen in die Berufung Abrams hinein. Daher sind auch alle ferneren Verheißungen an die Patriarchen nicht nur sondern auch an Israel nur weitere Entfaltungen und genauere Bestimmungen des in dieser ersten Verheißung dem ganzen Menschengeschlechte in Aussicht gestelten Heiles. Selbst die Zusage, welche Abram nach seinem Einzuge in Canaan v. 6 erhält, ist *implicite* schon mit in dieser ersten Verheißung enthalten, indem ja ein großes Volk nicht ohne ein ihm gehörendes Land zu denken. Diese Verheißung wird Abram mehrmals erneuert, zuerst nach seiner Trennung von Lot 13, 14—16, wo jedoch das Moment des Segens als für den Zusammenhang jener Stelle nicht von Wichtigkeit übergangen ist und nur die beiden Momente der zahllosen Mehrung seines Samens und des Besitzes des Landes Canaan und zwar „auf ewig" ihm und seinem Samen zugesagt wird; sodann in 18, 18 mehr gelegentlich zur Motivirung des Vertrauens, mit welchem Jehova ihm das Geheimnis seiner Weltregierung eröfnet, endlich in den beiden größten Wendepunkten seiner Lebensführung, wo ihm die ganze Verheißung in feierlichster Weise bestätigt wird, nämlich c. 17 beim Beginne der Aufrichtung des mit ihm geschlossenen Bundes, wo das „Machen zu einem großen Volke" zum Machen zu Völkern und Hervorgehen von Königen aus ihm" gesteigert und das „Segen-sein" als Aufrichtung eines Bundes, indem Jehova ihm und seiner Nachkommenschaft Gott sein wolle, näher bestimt wird (v. 3 ff.); sodann in c. 22 nach Bewährung seines Glaubensgehorsams bis zur Hingabe seines einzigen Sohnes, wo ihm die zahllose Mehrung seines Samens und der von ihm auf alle Völker übergehende Segen durch einen Eidschwur verbürgt wird. Dieselbe Verheißung wird hernach Isaak, und zwar mit Erinnerung an diesen Eid c. 26, 3. 4, und Jakob auf seiner Flucht aus Canaan vor Esau 28, 13 f. und nach seiner Rückkehr dorthin 35, 11 f. erneuert. Bei diesen Erneuerungen wird nur 28, 14 das lezte Glid unserer Verheißung: „alle Geschlechter der Adama," jedoch mit dem Zusatze: „und in deinem Samen" wörtlich wiederholt, in den übrigen Stellen sind statt dessen כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ genant, wobei der Familienzusammenhang außer Acht gelassen, nur der ökumenische Charakter des Segens hervorgehoben ist. Außerdem ist statt des *niph.* נִבְרְכוּ zweimal (22, 18 und 26, 4) das *hitp.* הִתְבָּרְכוּ gebraucht. Dieser Wechsel der *Conjug.* beweist aber durchaus nicht, daß das *niph.* in dem ihm ursprünglich eigenen reflexiven Sinne gefaßt sein wolle. Das *hitp.* hat allerdings die Bed.: sich Segen wünschen Deut. 29, 18, mit בְּ der Person, von welcher man Segen wünscht (Jes. 65, 16. Jer. 4, 2) oder deren Segen man wünscht Gen. 48, 20. Aber das *niph.* נִבְרַךְ hat, wie *v. Hofm.* Schriftbew. II, 1 S. 103 mit *Hgstb.* anerkent, nur die passive Bed. gesegnet werden. Und unsere Verheißung lautet nicht blos dahin, daß alle Geschlechter der Erde sich den Segen, den Abram besizt, wünschen werden, sondern daß sie diesen Segen wirklich in Abr. und seinem Samen erhalten werden. Durch die Erklärung: sich Segen wün-

schen, wird der Verheiſzung die Spitze abgebrochen; nicht nur ihr Zusammenhang mit der Weissagung Noahs von Japhets Wohnen in den Hütten Sems 9,27 verkant und die Correspondenz des Segens über alle Geschlechter der Erde mit dem Fluche, der nach dem Sündenfalle über die Erde erging, aufgehoben, sondern auch die wirkliche Teilnahme aller Völker der Erde an diesem Segen zweifelhaft gemacht und der Beziehung, welche die Apostel Petrus Act. 3, 25 und Paulus Gal. 3, 8 und 14 dieser Verheiſzung auf alle Völker geben, der feste Schriftgrund entzogen. Doch dürfen wir um deſzwillen nicht auch dem *hitp.* in 22, 18 und 26, 4 die passive Bedeutung beilegen, sondern in jenen Stellen ist nur die subjective Stellung der Völker zu dem Segen Abrahams hervorgehoben, daſz nämlich die Völker sich den Segen, der ihnen in Abraham und seinem Samen werden soll, auch selber wünschen werden.

V. 4—9. **Die Einwanderung in Canaan.** Dem Rufe des Herrn willig folgend zog Abram aus, „wie Jehova zu ihm geredet hatte," und war damals 75 J. alt. Sein Lebensalter wird angegeben, weil mit seinem Auszuge eine neue Periode für die Geschichte der Menschheit begint. Nach dieser kurzen Angabe wird v. 5 umständlicher berichtet, wie Abram mit seinem Weibe, mit Lot und mit ihrer ganzen Habe an Vieh und Gesinde von Haran aufgebrochen und nach Canaan gezogen ist, während Therah in Haran blieb, vgl. zu 11, 31. הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ sind nicht die Seelen, die sie gezeugt, sondern die Personen der Sklaven und Sklavinnen, die Abram und Lot erworben hatten. V. 6. In Canaan angelangt durchzog Abr. das Land bis zur Stätte von Sichem. מְקוֹם שְׁכֶם ist der Ort, wo später die Stadt Sichem entstand (s. zu 33, 18), das jetzige Nâblus zwischen dem Ebal und Garizim mitten im Lande, s. *v. Raumer* Pal. S. 161. „Bis zur Terebinthe (oder nach Deut. 11, 30 den Terebinthen) More's. אֵלוֹן und אֵיל (14, 6) und אֵילָה bed. die Terebinthe, dagegen אַלּוֹן und אַלָּה die Eiche, obgleich in manchen Hdschr. und Ausg. Jos. 19, 33 und Richt. 4, 11 אַלּוֹן und אֵלוֹן mit einander wechseln, sei es daſz die Vocalisation in einer dieser Stellen ungenau ist, oder daſz die Benennung selbst schwankte, da die immer grünen Eichen und Terebinthen in der Farbe ihres Laubes und ihrer rissigen dunkelgrauen Rinde einander ähnlich erscheinen — Die Bemerkung: „damals waren die Cananiter im Lande," führt nicht in die nachmosaische Zeit, wo die Cananiter ausgerottet waren. Denn sie sagt nicht, daſz die Can. damals *noch* im Lande waren, sondern ist nur gemacht mit Rücksicht auf die folgende Verheiſzung, daſz Gott dieses Land dem Samen Abrams geben will (v. 7), und sagt nur aus, daſz das Land, in welches Abr. gekommen, nicht unbewohnt und herrenlos war, folglich Abr. dasselbe nicht ohne Weiteres als sein Eigentum betrachten und in Besitz nehmen, sondern in demselben nur als in einem fremden Lande im Glauben (*πίστει* Hebr. 11, 9) pilgern konte. — V. 7. Hier in Sichem erschien ihm Jehova und sagte ihm den Besitz des Landes Canaan für seine Nachkommen zu. Die Zusage geschah mittelst einer Erscheinung Jehova's, zum Zeichen, daſz dieses Land fortan die Stätte der Offenbarung Jehova's sein solle. Dies erkante Abram „und baute daselbst einen Altar Jehova, der ihm erschienen war," um den durch die Gotteserscheinung geheiligten Boden zu einer Stätte

der Verehrung des ihm erschienenen Gottes zu machen. V. 8. Das Nämliche tat er hernach im Gebirge, wohin er wol um der nötigen Weide für seine Herden willen zog, nachdem er dort sein Zelt aufgeschlagen „Bethel westwärts und Ai ostwärts“ d. h. an einer Stelle zwischen Ai im Osten und Bethel im Westen. Der Name *Bethel* steht hier proleptisch; damals hieſz diese Ortschaft noch *Lus* (28, 19), gegenwärtig *Beitin* s. *Robinson* Pal. II S. 339 ff. In einer Entfernung von etwa 2 St. davon nach Osten lag *Ai* (הָעַי), von dem noch Ruinen unter dem Namen *Medinet Gai* sich erhalten haben, s. *Ritter* Erdk. 16 S. 526 ff. Ueber קָרָא בְּשֵׁם יי׳ s. zu 4, 26. Von da zog Abr. allmälig weiter nach dem נֶגֶב zu d. i. dem südlichen Distrikte Canaans gegen die arabische Wüste hin, s. 20, 1.

V. 10—20. **Abram in Aegypten.** Kaum hatte Abr. das seinem Samen zum Besitze verheiſzene Land durchzogen, so nötigte ihn eine Hungersnot dasselbe zu verlassen und in dem kornreichen Aegypten Zuflucht zu suchen, wie noch jezt die in der Nähe Aegyptens hausenden Beduinen in ähnlichen Fällen zu tun pflegen. Während die Hungersnot in Canaan Abram lehren solte, daſz Nahrung und Kleidung auch in dem verheiſzenen Lande vom Herrn und seinem Segen komme, solte er in Aegypten erfahren, daſz im Conflicte mit dem Inhaber und Träger der Weltmacht die eigene irdische Klugheit zu Schanden wird und Hilfe und Rettung allein bei dem Herrn zu finden ist, der auch die mächtigsten Könige schlagen kann, daſz sie seine Auserwählten nicht antasten, ihnen kein Leid zufügen dürfen Ps. 105, 14 f. — In Aegypten wegen der Schönheit seines Weibes Sarai für sein Leben fürchtend, machte Abram, so wie er sich diesem Lande näherte, mit ihr ab, daſz sie sich für seine Schwester ausgeben solte, da sie ja zugleich seine Halbschwester war; s. zu 11, 29. Diese Verabredung hatte er übrigens nach 20, 13 schon bei seiner Wanderung nach Canaan für mögliche Fälle mit ihr getroffen. Daſz er zu solcher Besorgnis Grund hatte, das zeigt das Betragen der Sodomiter c. 19, und auch in Bezug auf Aegypten war seine Besorgnis nicht ganz ohne Grund. Aber seine Fürsorge kam nicht aus dem Glauben. Der Gefahr, um seines Weibes willen, falls man es ihm nehmen wolle, getödtet zu werden, konte er durch die verabredete Maſzregel vielleicht zu entgehen hoffen; aber wie er dabei Besitz und Ehre seines Weibes retten wolte, das vermögen wir nicht einzusehen, obschon wir annehmen müssen, daſz er geglaubt hat, sie als seine Schwester eher schützen und bewahren zu können, als wenn sie als sein Weib erkant würde. Aber was er befürchtet hatte und abwenden wolte, das traf ein. V. 15 ff. Die Fürsten Pharao's finden die Sarai sehr schön, preisen dem Könige ihre Schönheit und sie wird in das Haus Pharao's genommen. Da Sarai, wie aus 17, 17 vgl. mit 12, 4 erhelt, damals 65 J. alt war, so hat man ihre Schönheit in solchem Alter befremdlich gefunden. Allein da sie 127 J. alt wurde (23, 1), so stand sie damals noch in der Mitte ihres Lebens; und da auſzerdem ihre Lebenskraft und Frische nicht durch Geburten geschwächt worden war, so konte sie den Aegyptern, deren Weiber nach alten und neuen Berichten in der Regel hässlich sind und früh verblühen, noch sehr schön erscheinen. *Pharao* (פַּרְעֹה das

ägypt. *ouro* König mit dem Artikel *Pi*[1] ist die hebraisirte Benennung aller ägypt. Könige im A. T., neben der nur selten die Eigennamen genant werden, wie Sisak 1 Kg. 14,25, Necho 2 Kg. 23, 29, Hofra Jer. 44, 30. Um Sarai willen tat Pharao Abram wol und beschenkte ihn mit Vieh und Sklaven — Gütern, die den Reichtum der Nomaden ausmachen. Diese Geschenke konte Abr. nicht zurückweisen, obgleich ihre Annahme seine Schuld erhöhte. Da trat Gott ins Mittel (v. 17) und schlug Pharao und sein Haus mit grofzen Plagen. Welcher Art diese Plagen waren, läfzt sich nicht bestimmen, jedenfalls aber solcher Art, dafz einerseits durch sie Sarai vor Entweihung ihres Leibes geschützt wurde, andrerseits Pharao in ihnen eine Strafe der Gottheit erblickte wegen seines Verhältnisses zu Sarai, wobei er vielleicht auf Befragen von der Sarai selbst erfuhr, dafz sie Abrams Eheweib sei. Darum gab er sie ihm zurück mit Vorwürfen über seine unware Aussage und hiefz ihn gehen, fortziehen, indem er Männer beorderte, die ihn mit seinem Weibe und aller seiner Habe aus dem Lande geleiten solten. שִׁלַּח entlassen, das Geleite geben (18, 16. 31, 27), bezeichnet hier nicht notwendig ein unfreiwilliges Wegschicken. Da nämlich Pharao in der Plage, die ihn getroffen, den Zorn der Gottheit Abrams erblickt hatte, so wagte er es nicht, mit ihm hart zu verfahren, sondern suchte vielmehr durch ein sicheres Geleite, das er ihm beim Abzuge gab, den Zorn seines Gottes zu besänftigen. Abram aber wird durch diesen Ausgang der Sache nicht gerechtfertigt, das erhelt deutlich genug daraus, dafz er vor den Vorwürfen Pharao's verstumt, kein Wort zur Rechtfertigung seines Benehmens vorzubringen wagt, wie er doch in dem ähnlichen Falle 20, 11 ff. tat. Die rettende Gnade Jehova's hatte ihn so gedemütigt, dafz er seine Schuld, dem ägypt. Könige über sein Verhältnis zu Sarai die Warheit verhehlt zu haben, schweigend eingesteht.

## Cap. XIII. Abrams Trennung von Lot.

V. 1—4. Durch Gottes gnädige Bewahrung unversehrt an Weib und Habe aus Aegypten nach dem Süden Canaans zurückgekehrt, zog Abram mit Lot weiter לְמַסָּעָיו „nach seinen Zügen“ (eig. bei den sich wiederholenden Aufbrüchen seines Lagers, wie sie das Nomadenleben mit sich brachte; von נסע das Zelt abbrechen, aufbrechen s. zu Ex. 12, 37) in die Gegend von Bethel und Ai, wo er anfangs gezeltet und einen Altar gebaut hatte (12, 8), um dort wieder den Namen des Herrn anzurufen. Dafz mit וַיִּקְרָא v. 4 nicht der Relativsatz fortgesezt, sondern der Hauptsatz wieder aufgenommen wird, also ויקרא dem וַיֵּלֶךְ v. 3 correspondirt: „er zog . . . . und rief daselbst den N. des H. an“, hat *Del.* richtig aus der Wiederholung des Subjects אַבְרָם gefolgert. — V. 5—7. Da aber nicht nur Abram sehr reich (כָּבֵד eig. schwer, gewichtig) an Besiztum (מִקְנֶה Vieh und Sklaven) war (v. 2), sondern auch Lot Kleinvieh und Rinder und Zelte (אֹהָלִים für אֳהָלִים nach *Ges.* §. 93, 6, 3) für seine Leute, also auch viele Menschen hatte, so trug sie das Land nicht beisammen zu wohnen (נָשָׂא das *masc.* am Anfange

1) Nach den neueren Aegyptologen, *de Rougé*, *Leps.*, *Brugsch*: *Pr-åa* d. i. „Grofzhaus“ (?).

des Satzes, wie häufig wenn das Verb. dem Subjecte voraufgeht, s. *Gesen.* §. 147), d. h. das Land bot nicht genug Raum zum Weiden für die zahlreichen Herden beider dar, so dafz Streit zwischen den beiderseitigen Hirten entstand; zumal damals die Cananiter und Pheresiter im Lande wohnten, wodurch der Raum schon sehr beschränkt wurde. Die *Pheresiter*, welche hier und 34, 30. Richt. 1, 4 neben den Cananitern genant, in den übrigen geographischen Aufzählungen der Bewohner Canaans unter den einzelnen cananit. Stämmen mit aufgeführt werden (15, 20. Ex. 3, 8. 17. 23, 23. 34, 11. Deut. 7, 1. Jos. 3, 10 u. a.; nur Ex. 13, 5 fehlen sie), kommen unter den Nachkommen Canaans 10, 15—17 nicht vor, und können gleichwie die Keniter, Kenissiter, Kadmoniter und Rephaiten (15, 19—21) nicht hamitischer Abkunft gewesen sein. Der jezt gangbaren appellat. Deutung des N. הַפְּרִזִּי durch יֹשֵׁב אֶרֶץ פְּרָזוֹת Bewohner des flachen Landes (Ez. 38, 11) steht nicht allein die Form des Namens entgegen, denn der Bewohner des flachen Landes heifzt הַפְּרָזִי Deut. 3, 5, sondern noch viel mehr die Zusammenstellung der Pheresiter teils mit den Cananitern teils mit den übrigen Völkerschaften Canaans, die ihre Namen von ihren Stammvätern haben. Dazu komt, dafz הַכְּנַעֲנִי von den „civilisirten Städtebewohnern" oder den „handeltreibenden Phöniziern" zu erklären eben so willkürlich ist, als wenn man die Keniter, Kenissiter und anderen in 15, 19 ff. neben den Cananitern genanten Völkerschaften samt und sonders für Kaufleute oder Städtebewohner halten wolte. Der Ursprung des N. פְּרִזִּי liegt im Dunkeln, eben so wie der der Keniter und anderer nicht hamit. Stämme, die sich in Canaan angesidelt hatten. Aus der häufigen Nennung derselben neben den hamitischen Bewohnern Canaans läfzt sich nur so viel schliefzen, dafz sie eine bedeutende Ausbreitung neben diesen erlangt hatten. Vgl. noch zu 15, 19—21. — V. 8 f. Um den Streit zwischen ihren Hirten zu heben, schlägt Abram Lot die Trennung vor, da sich zwischen ihnen als אֲנָשִׁים אַחִים Männern, die sich brüderlich verwandt seien, Streit nicht zieme, und überläfzt ihm die Wahl der Gegend. „Wenn du links, so will ich mich rechts wenden, und wenn du rechts, will ich mich links wenden." Obgleich Abram der Aeltere und der Führer des Zugs war, überliefz er doch dem Jüngern und Brudersohne die Wahl aus Edelmut in dem zuversichtlichen Glauben, dafz der Herr die Entscheidung so lenken werde, dafz seine Verheifzung in Erfüllung gehen könne. — V. 10—13. Lot wählte sich den dem Augenscheine nach besten Teil des Landes, den ganzen Gau (כִּכַּר) des Jordan d. i. die Thalebene zu beiden Seiten des Jordan vom See Genezaret an bis zum damaligen Siddimthale herab. Denn diese ganze Gegend war vor dem Untergange Sodoms und Gomorrha's wasserreich (מַשְׁקֶה eig. getränkt, bewässert) „wie der Garten Jehova's" d. i. der von Jehova gepflanzte Paradiesesgarten, „wie Aegypten" dieses durch die Nilüberschwemmungen so reich befruchtete Land, „in der Richtung gen Zoar", בֹּאֲכָה wie 10, 19. — So blieb Abram im Lande Canaan, während Lot sich in den Städten des Jordangaues niederliefz und bis Sodom hin zeltete (seine Zelte aufschlug). Hiebei wird v. 13 schon in planmäfziger Vorbereitung auf die folgende Geschichte c. 19 bemerkt, dafz die Bewohner von Sodom sehr böse und sündig vor Jehova waren. — V. 14—18.

Nach Lots Trennung wiederholte Jehova, und zwar da es blos אָמַר heiſzt ohne וַיֵּרָא durch geistige, innerliche Einsprache, Abram die Verheiſzung, ihm und seinem Samen das Land in seiner ganzen Ausdehnung nach Nord und Süd, Ost und West zu geben und seinen Samen unzählig wie den Staub der Erde zu machen. Hieraus ersehen wir, daſz die Scheidung Lots von Abram dem göttlichen Willen entsprach, weil Lot an der göttlichen Verheiſzung keinen Teil hatte, obgleich Gott ihn später um Abrams willen vor dem Untergange rettet. Der Besitz des Landes wird zugesagt עַד עוֹלָם auf ewig. Die göttliche Verheiſzung ist unwandelbar. Wie der Same Abrams ewig vor Gott bestehen soll, so soll auch Canaan ewiger Besitz dieses Samens sein. Dies gilt aber nicht der leiblichen Nachkommenschaft Abrams als solcher, oder seinem Samen nach dem Fleische, sondern dem rechten geistlichen Samen, der die Verheiſzung im Glauben erfaſzt und in einem feinen gläubigen Herzen bewahrt. Die Verheiſzung schlieſzt darum auch weder die Verstoſzung des ungläubigen Samens aus dem Lande Canaan aus, noch verbürgt sie den jetzigen Juden nach ihrer Bekehrung zu Christo die Rückkehr nach dem irdischen Palästina. Denn wie *Calv.* richtig sagt: *quum terra in saeculum promittitur, non simpliciter notatur perpetuitas: sed quae finem accepit in Christo.* Durch Christum wird die Verheiſzung aus ihrer zeitlichen Form zum Wesen erhoben, durch ihn wird die ganze Erde Canaan. S. zu 17, 8. Damit Abr. diese erneute, deutlicher entfaltete Verheiſzung sich zueigne, fordert Jehova ihn auf, das Land nach seiner Länge und Breite zu durchziehen. In Folge dessen kam er bei seinem Zelten d. h. Wandern im Lande nach Hebron, wo er sich bei der Terebinthe des Amoriters Mamre (14, 13) niederlieſz und Jehova einen Altar baute. Das יֵשֶׁב er sezte sich, lieſz sich nieder oder saſz, wohnte, deutet an, daſz Abram diesen Ort zum Mittelpunkte für seinen ferneren Aufenthalt in Canaan machte, vgl. 14, 13. 18, 1 und c. 23. — Ueber Hebron s. zu 23, 2.

## Cap. XIV. Abrams Kriegszug und Begegnung mit Melchisedek.

V. 1—12. Der Krieg, welcher Abram Veranlassung gab in dem verheiſzenen Lande, von dem er noch keinen Fuſzbreit in Wirklichkeit sein eigen nennen konte, sich als Kriegsheld zu erweisen, und nicht nur die damaligen Herren der asiatischen Weltmacht zu schlagen, sondern auch den Königen Canaans ihr Eigentum zurückzugeben, wird umständlich erzählt nicht sowol in weltgeschichtlichem Interesse, als vielmehr wegen seiner Bedeutsamkeit für das Reich Gottes. In weltgeschichtlicher Beziehung ist von Bedeutung, daſz in der Zeitangabe v. 1 „es geschah in den Tagen Amraphels u. s. w." der König von Sinear die erste Stelle einnimt, während doch der König von Elam Kedor-Laomer nicht nur an der Spitze des Kriegszuges stand und sich dazu mit den andern Königen verbündet hatte, sondern auch früher sich die Städte des Siddimthales unterworfen, also seine Herschaft weithin über Vorderasien ausgebreitet hatte. Wenn dessen ungeachtet die Zeit des hier erzählten Krieges nach den Tagen des

Königs von Sinear bestimt wird, so geschieht dies wol mit Rücksicht auf die 10, 10 erwähnte Gründung des ersten Weltreiches durch Nimrod in Sinear, das unter Amraphel zwar noch bestand, aber zur blosen Herschaft über Sinear herabgesunken war, während Elam die Hegemonie im inneren Asien hatte. Die v. 1 genanten vier Könige mit *Joseph.* zu assyrischen Feldherren oder Unterkönigen zu machen, in Widerspruch mit dem bibl. Texte, dazu liegt kein Grund vor, da nach den genaueren historischen Forschungen der Anfang des assyrischen Reiches erst später fält, und *Berosus* eine frühere medische Oberherschaft in Babylonien kent, welche in die patriarchalische Zeit hinaufreicht; vgl. *M. v. Niebuhr* Gesch. Assurs S. 271. Bedeutsam aber erscheint es auch, dafz die asiatische Weltmacht schon damals bis nach Canaan vorgedrungen war und das Jordanthal sich unterworfen hatte, ohne Zweifel mit der Absicht, mit dem Jordanthale die Strafze nach Aegypten zu beherschen. Darin liegt ein Vorspiel des späteren Andranges der Weltmacht gegen das in Canaan gegründete Reich Gottes; und die heilsgeschichtliche Bedeutung dieses Ereignisses besteht darin, dafz die Könige des Jordanthales und der Umgegend der Weltmacht unterlegen sind, Abram dagegen mit seinen hausgeborenen Knechten die Sieger schlägt und ihnen ihren Raub abnimt — ein prophetisches Vorzeichen dafür, dafz im Kampfe mit der Weltmacht Abrams Same nicht nur nicht unterliegen, sondern auch die bei ihm Hilfe Suchenden vor dem Untergange zu retten vermögen wird.

In v. 1—3 wird durch Aufzählung der kriegführenden Parteien das Ereignis eingeleitet. Die hier genanten Könige kommen nirgend weiter vor. Ueber *Sinear* s. zu 10, 10 und über *Elam* zu 10, 22. *Ellasar* vermutet *Knob.* in *Artemita,* das nach *Isid. Charac. p. 251 ed. Miller* auch *Χαλάσαρ* hiefz, im südlichen Assyrien nördlich von Babylonien. Mehr für sich hat die Annahme von *Oppert* (*Exped. sc. I p. 84*), dafz es in den Ruinen von *Kalah Scherghât* auf der Westseite des Tigris zwischen dem grofzen und kleinen Zab zu suchen sei. *Gojim* (גּוֹיִם) bed. hier nicht Völker überhaupt, sondern ist Name eines besonderen Volkes oder Landes, nach *Del.'s* Vermutung älterer Name des späteren Galiläa, wenn auch anderen Umfangs, vgl. Jos. 12, 23. Richt. 4, 2 und dazu Jes. 8, 23. — Subject zu עָשׂוּ v. 2 sind die v. 1 genanten Könige. Zu *Bela,* dessen König nicht namentlich genant ist, ist der spätere Name *Zoar* (s. 19, 22) als der bekantere hinzugesezt, wobei die im Pent. seltene, nach der Masora nur 11 mal vorkommende Form הִיא statt des archaistischen הוא auffält. V. 3. „Alle diese (5 Könige) verbündeten sich (und kamen mit ihren Streitkräften) ins Thal Siddim (הַשִּׂדִּים viell. Felder oder Ebenen) d. i. das Salzmeer," in welches nämlich dieses Thal beim Untergange seiner Städte verwandelt wurde 19, 24 f. In den fünf Städten (*Πεντάπολις* Sap. 10, 6) dieses Thales eben so viele Könige zu finden, ist ganz den cananitischen Verhältnissen entsprechend, wo auch später noch jede Stadt ihren König hatte. V. 4 ff. Anlafz zu dem Kriegszuge gab der Abfall der Könige des Siddimthales von Kedor-Laomer, dem sie 12 Jahre untertänig gewesen, „und das 13te J. (für im 13. J.) waren sie abgefallen." Um diesen Abfall zu strafen zog im 14. J. Kedor-L. mit seinen Verbündeten heran und schlug auf seinem Zuge mehrere andere

Städte im Osten der Araba bis zum älanitischen Golfe hin, ohne Zweifel weil auch diese seiner Botmäſzigkeit sich entzogen hatten. Der Zug bewegte sich auf der groſzen Heerstraſze aus Innerasien über Damaskus durch Peräa, wo sie folgende Völkerschaften schlugen: „die *Rephaiten* zu *Astharot-Karnaim.*“ Ueber die רְפָאִים steht nur so viel fest, daſz sie ein Volkstamm von riesiger Körpergröſze waren, und zu Abrams Zeiten sich über ganz Peräa ausgebreitet, auſzer Basan auch das nachmalige Gebiet der Moabiter inne hatten, aus diesem Besitze aber teils durch die Nachkommen Lots teils durch die Amoriter vertrieben und ausgerottet wurden, so daſz der König Og von Basan Deut. 2, 20. 3, 11. 13. Jos. 12, 4. 13, 12 als Rest oder Ueberbleibsel der Rephaim bezeichnet wird. Auſzerdem wohnten auch diesseits des Jordan Rephaiten unter den canan. Stämmen 15, 20, westlich von Jerusalem in der nach ihnen benanten Thalebene *Rephaim* Jos. 15, 8. 18, 16. 2 Sam. 5, 18 u. a., auf dem nachmaligen Gebirge Ephraim Jos. 17, 15, und ihre lezten Reste bei den Philistern 2 Sam. 21, 16 ff. 1 Chr. 20, 4 ff. Die zur Zeit gangbare Deutung des Namens nach dem arab. رفع die Langgestreckten oder Recken (*Ew.*) schlieſzt nicht aus, רָפָא für Personnamen ihres Stammvaters zu halten, dessen Abstammung freilich nirgends erwähnt ist. Für Canaaniten sind sie wol deshalb nicht zu halten, weil sie im Ostjordanlande von dem canan. Zweige der Amoriter unterjocht und ausgerottet wurden. Dessen ungeachtet könten sie hamitischer Abkunft gewesen sein; doch spricht die Tatsache, daſz die Cananiter eine semitische Sprache redeten, mehr dafür, die älteste Bevölkerung Canaans, somit auch die Rephaiten, für semitischer Abkunft zu halten. Ganz verkehrt ist jedenfalls die Meinung von *J. G. Müller* bei *Herzog* (Realenc. XII S. 735), daſz sie zu den alten mit Sem, Ham und Japhet nicht verwandten Urvölkern gehört hätten. *Astharot-Karnaim* (עַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם) oder kurz *Astharot* genant, die spätere Residenz Ogs von Basan, lag in Hauran; und Trümmer von ihr sollen im *Tell Aschtereh* 2½ St. von *Nowa* und 1¾ St. von dem alten *Edrei*, etwa zwischen Nowa und Mezareib sich erhalten haben; s. *Ritter* Erdk. 15 S. 819 ff.[1] „Die *Susim* in *Ham.*“ זוּזִים sind warscheinlich das Volk, welches von den Ammonitern *Sammsumim* genant und auch zu den Rephaiten gezählt wurde Deut. 2, 20. Alsdann ist הָם vielleicht der alte Name des nachmaligen *Rabba* der Ammoniter

---

1) Dagegen hat *J. G. Wetzstein*, Reiseber. üb. Hauran u. die Trachonen. 1860 S. 107 ff. (vgl. Iob von *Del.* S. 527) die Identität von Astharot-Karnaim, welches er „Astarot bei Karnaim“ deutet, mit Astarot der Residenz Ogs verworfen — ohne zureichende Gründe; besonders aber die Lage Astharots bei dem Hügel Aschtere bestritten, weil die jetzigen Araber Haurans ihm versicherten, daſz die Ruinen jenes Tells (Hügels) nicht auf eine ehemalige groſze Stadt, sondern nur auf ein Kloster oder einen Wachturm hindeuteten, und hat Astharot mit dem *Bostra* der Griechen und Römer, dem heutigen *Bosra* (بُصْرَى) identificirt, teils wegen der centralen Lage und Bedeutung dieser Stadt für Hauran und ganz Peräa, teils auch wegen der Namensähnlichkeit, da *Bostra* einfache Latinisirung der Namensform בְּעֶשְׁתְּרָה, die sich Jos. 21, 27 für עַשְׁתָּרוֹת 1 Chr. 6, 56 findet, diese Form aber aus בֵּית עַשְׁתָּרוֹת zusammengezogen sei, wofür sich eben so wie für die Weglassung des בית vor Städtenamen, woraus עשתרות zu erklären, viele Analogien finden, *cf. Ges. Thes.* p. 175 u. 193.

Deut. 3, 11 und in den Ruinen von *Ammân* erhalten. „Die *Emim* in der Ebene *Kirjathaim.*“ אֵימִים oder אֵמִים d. h. Furchtbare, Schreckliche, wurden von den Moabitern die früheren Bewohner ihres Landes genant und gleich den Enakiten zu den Rephaim gezählt Deut. 2, 11. קִרְיָתַיִם ist wol nicht mit *Eus.* und *Hieron.* im *Onomast.* in *Καριάθα*, *Coraiatha*, 10 Mill. d. i. 4 St. westlich von Medaba zu suchen, dem heutigen *Koerriath* oder *Kereyat,* weil dieses nicht auf der Ebene liegt und dem *Kerijoth* Jer. 48, 24 entspricht, mit dem *Eus.* und *Hier. Kirjathaim* verwechselt haben, sondern vermutlich mit *Seetzen* u. A. in dem ½ St. westwärts von Medaba auf der Ebene liegenden Ruinenorte *el Teym* (bei *Burckh.*) oder *et Tueme* (bei *Seetz.* Reisen I S. 408. IV S. 384). „Die Horiter (von חֹרִי Hölenbewohner) auf ihrem Gebirge Seir“ sind die älteren Bewohner des Landstrichs zwischen dem todten Meere und dem älanitischen Meerbusen, welche von den Edomitern unterdrückt und ausgerottet wurden 36, 20 ff. „Bis *El Paran* das an der Wüste“ d. i. das an der Ostseite der Wüste Pharan (s. zu 21, 21) gelegene אֵיל פָּארָן, ohne Zweifel das spätere *Elat* (אֵילַת Deut. 2, 8 oder אֵילוֹת 1 K. 9, 26), die wichtige Hafenstadt *Aila* an der nördlichen Spitze des sog. älanitischen Meerbusens bei der heutigen Festung *Akaba,* wo ausgedehnte Schutthaufen die Stelle der einstigen Stadt andeuten, welche ihren Namen אֵיל oder אֵילַת Terebinthe oder vielmehr Baumwald warscheinlich von den Palmenwäldern in ihrer Nähe erhalten hatte. V. 7. Von Aila wandten sich (יָשֻׁבוּ) die Sieger und zogen — nicht durch die Araba, sondern auf dem Wüstenplateau, das sie von Aila aus erstiegen — nach עֵין מִשְׁפָּט *Born des Gerichts,* der ältere Name von *Kadesch*, höchst warscheinlich in der Nähe des von *Rawl.* aufgefundenen Wasserquells *Ain Kades* zu suchen, südlich von *Bir Seba* und *Khalasa* (*Elusa*), 5 Stunden ostsüdostwärts von dem Karawanenlagerplatze *Moyle* beim Hagarbrunnen (16, 14) an den Vorhöhen des Dschebel *Halal;* s. *Ritter* Erdk. 14 S. 1086 ff. und das Genauere zu Num. 12, 16. „Und schlugen das ganze Gefilde der Amalekiter“ d. h. die Gegend, welche später die Amalekiter inne hatten (s. zu 36, 12),[1] westlich von Edomitis an der Südgrenze des Gebirges Juda Num. 13, 29, „und auch die Amoriter, die zu *Hazazon-Thamar* wohnten“ d. i. nach 2 Chr. 20, 2 *Engedi* an der Westseite des todten Meeres. V. 8 ff. Nach Besiegung aller dieser Völkerschaften im Osten und Westen der Araba lieferten sie den Königen der Pentapolis eine Schlacht im Thale Siddim, wo diese sich zum Kriege gegen sie aufgestelt hatten, und schlugen dieselben in die Flucht, wobei die Könige von Sodom und von Gomorrha dort fielen, da das Thal voller Asphaltgruben (über בֶּאֱרֹת בֶּאֱרֹת s. *Ges.* §. 108, 4), also das Terrain für eine Flucht ungünstig war, die übrigen aber ins Gebirge flüchteten (הֶרָה für הָהָרָה) d. i. das schluchtenreiche moabitische Bergland. Die Sieger plünderten dann die Städte Sodom und Gomorrha und führten unter den Gefangenen auch Lot, der in Sodom

1) Wenn hier zwischen lauter Völkerschaften, die geschlagen wurden, nicht das Volk sondern nur das Gefilde (שְׂדֵה) der Amalekiter genant ist, so kann dies keinen andern Grund haben als den, daſz das Volk der Amalekiter damals noch nicht existirte, dieser Landstrich also proleptisch nach seinen spätern, bekanteren Bewohnern bezeichnet ist; vgl. *Hgstb.* Beitrr. III S. 305.

wohnte, samt seiner Habe mit weg, ihren Rückzug warscheinlich durch das Jordanthal hinauf nach Damaskus nehmend.

V. 13—16. Diese Nachricht brachte ein Entronnener (der Artikel הַפָּלִיט bezeichnet die Gattung, *Ew.* §. 277ª) Abram dem *Ebräer*. הָעִבְרִי ist der von jenseits des Euphrat Gekommene, Eingewanderte, s. m. Einl. in d. A. T. §. 9, 2. So wird Abram genant gegenüber den Amoritern Mamre und dessen beiden Brüdern, die zu gegenseitiger Hilfsleistung ein Bündnis mit ihm geschlossen hatten. Um Lot zu retten liefz Abram seine Eingeweihten (חֲנִיכָיו d. h. in den Waffen geübten), im Hause geborenen Sklaven (יְלִידֵי בֵיתוֹ vgl. 17, 12), 318 Mann ausrücken (יָּרֶק eig. sich ergiefzen machen, d. h. zum Kampf ausrücken lassen) und jagte mit denselben und, wie aus der nachträglichen Bemerkung v. 24 zu ersehen, mit seinen Bundesgenossen den Feinden nach bis *Dan*, wo „er über sie des Nachts sich teilte, er und seine Knechte," d. h. seine Mannschaft in Haufen teilte, die des Nachts die Feinde von verschiedenen Seiten her überfielen und schlugen und sie bis *Choba* links d. i. nördlich von Damaskus verfolgten. חוֹבָה hat sich warscheinlich in dem Dorfe *Hoba* erhalten, das *Troilo* (Reisen S. 584) ¼ Meile nördlich von Damaskus erwähnt. Ueber die Lage von *Dan* ergibt sich aus unserer Stelle, dafz es nicht mit *Leschem* oder *Laisch* im Thale von Beth-Rechob, welches die Daniten eroberten und Dan nanten (Richt. 18, 28 f. Jos. 19, 47) identisch sein kann, weil dieses Laisch-Dan an der mittleren Jordanquelle *el Leddan*, am *Tell el Kady* (*Robins*. N. bibl. Forsch. S. 487 und 513 f.), an keiner der beiden Strafzen lag, die vom Siddim- oder Jordanthale aus nach Damaskus führen.[1] Unser Dan gehörte nach Deut. 34, 1 zu Gilead, und ist ohne Zweifel eins mit dem 2 Sam. 24, 6 in Verbindung mit Gilead erwähnten *Dan-Jaan* und im nördlichen Peräa südwestlich von Damaskus zu suchen, sein Name aber vielleicht von دان niedrig sein abzuleiten; vgl. אֶרֶץ תַּחְתִּים 2 Sam. 24, 6.

V. 17—24. Dem mit der Beute, die er den Feinden abgenommen, heimkehrenden Abram zogen der König von Sodom (d. i. selbstverständlich der Nachfolger des im Kampfe gefallenen) und Melchisedek, König von Salem entgegen, um ihn wegen des Sieges zu beglückwünschen; der erstere zugleich mit der Absicht, die befreiten Gefangenen zurückzuerlangen, „in das Thal *Schawe* d. i. das (später sogen.) Königsthal." Dieses Thal, in welchem Absalom sich ein Denkmal errichtete 2 Sam. 18, 18, lag nach *Joseph*. (*Ant. VII, 10, 3*) 2 Stadien von Jerusalem entfernt, also wol am Kidronbache, obgleich das von der Tradition dorthin versezte Denkmal Absaloms mehr griechischen als altisraelitischen Baustyles ist. Den Namen *Königsthal* erhielt es ohne Zweifel von unserer Begebenheit, wel-

---

1) Die eine unterhalb des galiläischen Meeres über Fik und Nowa in fast gerader Richtung nach Damaskus, die andere von der Jakobsbrücke unterhalb des Merom-See's aus. Hätten aber die Feinde, statt mit ihrer Beute auf einer der geraden Strafzen vom Jordanthale aus über Damaskus und Palmyra nach Thapsakus am Euphrat zurückzukehren, das Land Canaan bis hinauf zu den Jordanquellen durchzogen, so würden sie zu Laisch-Dan im Thale Beth-Rechob überfallen und geschlagen, ohne Zweifel auf dem directen Wege, der von diesem Thale aus nach Hamat durch den Wady *et Teim* und die *Bekaa* führt (*Rob*. N. bibl. Forsch. S. 488) dorthin und nicht nach Damaskus geflohen sein.

che auf die Nähe von Jerusalem hinweist. Denn das *Salem* des Melchis. kann nicht *Σαλείμ*, in dessen Nähe Johannes taufte Joh. 3,23, oder *Αἰνών* 8 röm. Meilen südlich von Scythopolis sein, weil ein Entgegenziehen von etwa 40 Stunden Wegs wenn auch nicht abenteuerlich, so doch mit dem bibl. Texte, nach welchem die Könige zu Abram hinausgehen nach seiner Rückkehr, unvereinbar ist, sondern nur Jerusalem, das auch Ps. 76, 3 den alten Namen *Salem* führt, aus welchem durch den Vorsatz יְרוּ = יְרוּי Gründung oder יְרוּשׁ Besitz der Name יְרוּשָׁלֵם entweder Gründung des Fridens oder Fridensbesitz gebildet worden. Melchisedek bringt aus Salem Brot und Wein heraus, „um die ermatteten Kämpfer zu speisen und zu tränken, vor allem aber als Zeichen des Dankes gegen Abram, den siegreichen Erwerber des Fridens, der Freiheit und des Wolstandes“ (*Del.*). Diesen Dank spricht er als Priester des höchsten Gottes aus in den Worten: „Gesegnet sei Abram von Gott, dem Allerhabenen, dem Gründer Himmels und der Erde; und gesegnet sei Gott, der Allerhabene, der geliefert deine Feinde in deine Hand.“ Die Form des Segenspruches ist poetisch, zwei parallele Glider mit den der Poesie angehörigen Worten צָרֶיךָ f. אֹיְבֶיךָ und מִגֵּן überliefern, und sein Inhalt ein Dank, welcher Gott die Ehre gibt, wie es einem Priester ziemt. אֵל עֶלְיוֹן ohne Artikel *nom. pr.* des höchsten oder allerhabenen Gottes (vgl. Ex. 18, 11), der durch den Zusatz: Gründer des H. und der E. als der alleinige ware Gott bezeichnet wird. Ueber die Constr. des בָּרוּךְ mit לְ vgl. 31, 15 Ex. 12, 16 und *Ges.* §. 143, 2. קֹנֵה Gründer und Besitzer, da קָנָה die Bed. von *κτίζειν* und *κτᾶσθαι* in sich vereinigt. Diese priesterliche Begegnung erwidert Abram dadurch, daſz er ihm den Zehnten von Allem d. h. der ganzen den Feinden abgenommenen Beute gibt. Das Geben des Zehnten war eine factische Anerkennung des göttlichen Priestertums des Melchisedek; denn der Zehnte wird nach allgemeinem Brauche der Völker der Gottheit in ihren Dienern dargebracht. Auch den Gott des M. erkent Abram als waren Gott an, denn er erhebt, als der König von Sodom nur seine Leute zurückverlangte und die übrige Beute ihm überlassen wolte, zu feierlichem Schwur seine Hand „zu Jehova Gott dem Allerhabenen, dem Gründer Himmels und der Erde,“ und bekent sich damit zu diesem Gotte, indem er denselben durch den beigefügten Namen Jehova als seinen Gott bezeichnet, und schwört: „nicht vom Faden bis zum Schuhriemen etwas“ d. h. nicht das Allergeringste und Wertloseste von dem, was dem Könige von Sodom gehöre, für sich nehmen zu wollen, damit derselbe nicht sagen könne, er habe Abram bereichert. אִם als Schwurpartikel ist verneinend, und in affectvoller Rede vor dem *verbo* wiederholt. „Ausgenommen (בִּלְעָדַי eig. nicht zu mir, nichts für mich) nur was die Burschen (הַנְּעָרִים die Leute Abrams) verzehrt haben, und den Anteil meiner Bundesgenossen anlangend — diese mögen ihr Teil nehmen,“ d. h. seine Knechte das Verzehrte als ihr Teil behalten und die Bundesgenossen den üblichen Anteil an der Beute erhalten.

Von dem den geschlagenen Feinden abgenommenen Eigentume des Königs von Sodom behält Abram nicht das Mindeste, weil er mit Sodom nichts gemein haben will; dagegen nimt er von Salems Priesterkönige Melchisedek nicht nur Brot und Wein zu leiblicher Stärkung und Erquickung

der ermatteten Krieger, sondern auch den priesterlichen Segen entgegen und gibt ihm dafür den Zehnten von seiner ganzen Beute, zum Zeichen dafz er diesen König als einen Priester des lebendigen Gottes anerkent und seinem königlichen Priestertume sich unterordnet. In diesem Sichunterordnen Abrams unter Melchisedek liegt eine Realweissagung auf ein königliches Priestertum, welches höher ist als das Priestertum, mit welchem die von Abram abstammenden Söhne Levi's betraut worden, und welches vorgebildet ist in der hehren Gestalt Melchisedeks, der als König und Priester den Patriarchen segnet, welchen Gott zum Segen für alle Geschlechter der Erde berufen hat. Bedeutungsvoll ist schon der Name dieses königlichen Priesters מַלְכִּי־צֶדֶק d. i. König der Gerechtigkeit. Mag immerhin nach Jos. 10, 1. 3, wo ein viel späterer König Jerusalems *Adonizedek* d. i. Herr der Gerechtigkeit heifzt, zu schliefzen, dieser Name ein stehender Titel der alten Könige von Salem gewesen sein, so war derselbe doch ohne Zweifel von einem Könige ausgegangen, der in Gerechtigkeit sein Volk regirte, und hatte auch bei dem hier auftretenden Melchisedek volle innere Warheit. Nicht minder bedeutsam ist der Name des Sitzes seiner Herschaft שָׁלֵם das Fridliche oder der Fride, indem er zeigt, dafz die Hauptstadt seines Reiches wie durch ihre natürliche feste Lage so auch durch die Gerechtigkeit ihrer Könige eine Fridensburg war, weshalb auch David sie zum Sitze des Königtums in Israels machte, und Jehova den zu ihr gehörenden Moria schon dem Abraham als Opferstätte für das zu gründende Gottesreich bezeichnet hatte. Bedeutungsvoll ist endlich die Erscheinung dieses Königs der Gerechtigkeit und Priesters des waren Gottes Himmels und der Erde mitten unter den entarteten Geschlechtern Canaans, von dem weder Herkunft noch Lebensanfang und Ende berichtet ist, so dafz er *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων* in der Schrift dasteht. Obgleich hieraus nicht im Mindesten folgt, dafz Melchisedek ein überirdisches Wesen (der Logos oder ein Engel) oder einer der urweltlichen Patriarchen (Henoch oder Sem) gewesen, wie Kchv., Rabbinen u. A. vermuteten (vgl. *Deyling Observatt. ss. II obs.* 5), sondern in ihm nur ein, vielleicht lezter, Zeuge und Bekenner der Uroffenbarung Gottes aus der Nacht des Heidentums in das Licht der Geschichte tritt, so weist doch diese Erscheinung auf ein Priestertum von universeller Bedeutung und auf eine höhere Ordnung der Dinge hin, die am Anfange der Welt bestanden hat und dereinst wieder hergestelt werden soll. In allen diesen Beziehungen ist die hehre Gestalt dieses Königs von Salem und Priesters des Gottes in der Höhe ein Vorbild des Gott-Königs und ewigen Hohenpriesters Christi, wie in Hebr. c. 7 in Grundlage unserer Erzählung und des von David im Geiste vernommenen Gottesspruchs, dafz der zur Rechten Jehova's thronende König Zions Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks sein werde Ps. 110, 4, entwickelt wird. Vgl. *Auberlen*, Melchisedeks ewiges Leben und Priestertum Hebr. 7, in den Theol. Studien und Krit. 1857. S. 453 ff.

## Cap. XV. Die Bundschließung.

Mit der Formel: „nach diesen Dingen“ wird eine neue Offenbarung des Herrn an Abram eingeleitet, die nach Form und Inhalt sich von den bisherigen unterscheidet und eine neue Wendung seiner Lebensführung begründet. Das „Wort Jehova's“ ergeht an ihn בַּמַּחֲזֶה im Gesichte, weder durch unmittelbare innere Einsprache, noch durch eine in die äußeren Sinne fallende Gotteserscheinung, noch in nächtlichem Traume, sondern in einer Verzückung oder Ekstase durch innere geistige Anschauung, und zwar am Tage, nicht in nächtlichem Gesichte wie 46, 2. Das במחזה v. 1 beherscht das ganze Capitel; nirgends findet sich ein Absatz oder ein Fingerzeig, daß die Vision aufgehört habe und die Handlung in das Gebiet der äußern Wirklichkeit und Sinneswarnehmung übergegangen sei. Der ganze Vorgang ist hienach als ein innerlicher zu denken; nicht blos v. 1 bis 4 oder bis 8 gehören der Vision an, sondern das ganze Cap., nur mit dem Unterschiede, daß von v. 12 an die Ekstase in die Form des gottgewirkten prophetischen Schlafes übergeht. Zwar hat man das Hinausführen Abrams und das Sehen der Sterne v. 5, besonders aber das Nehmen und Zerteilen der Opferthiere v. 9 f. in die äußere Wirklichkeit verlegt und dafür geltend gemacht, daß diese rein sinnlichen Vorgänge nicht notwendig ein Aufhören der Ekstase voraussetzen, weil die Vision kein Starrkrampf sei und den vollen (?) Gebrauch der äußern Sinne nicht ausschließe (*Kurtz*). Allein so war das auch sein mag, so fehlen doch hier nicht blos alle Indicien, die zur Annahme eines Uebergangs aus der inneren, geistigen in die äußere, sinnliche Wirklichkeit berechtigten, sondern die ganze Offenbarung culminirt auch in einem prophetischen Schlafe, der gleichfalls den Charakter visionären Schauens hat. Da Abram das Hindurchgehen der Gotteserscheinung durch die zurechtgelegten Opferstücke im תַּרְדֵּמָה schaut, und weder von einer Verbrennung wie Richt. 6, 21, noch von Wegräumung derselben auf irgend eine andere Weise die Rede ist, so kann auch das Zurichten der Opferthiere nur ein innerlicher Vorgang gewesen sein. Um diesen Vorgang und was damit zusammenhängt als einen äußerlichen fassen zu können, muß man die Continuität der Erzählung willkürlich durchbrechen, und nicht nur den Anfang der Vision in die Nacht verlegen und sie 12—18 Stunden lang andauern lassen, sondern auch das Verbrennen der Opferstücke u. a. mehr willkürlich in den Text hineinlegen, nur um der irrigen Voraussetzung willen, daß visionäre Vorgänge keine objective Realität oder doch nur geringere Evidenz hätten, als äußere Sinneswarnehmungen und äußerliche Tatsachen. Aber gottgewirkte Visionen sind nicht blose Einbildungen und subjective Gedankenspiele, sondern geistige Tatsachen, die an Realität den sinnlichen Vorgängen nicht nur in keiner Weise nachstehen, sondern bei Ereignissen, die innerlich erlebt und durchlebt sein wollen, das sinnliche Tun und Warnehmen an nachhaltiger Bedeutsamkeit weit übertreffen. Der Bund, den Jehova mit Abram schloß, solte keine blose Vereinbarung über gegenseitige Pflichten und Rechte sanctioniren, was durch eine äußerliche Opferhandlung, bei welcher Gott in angenommener menschlicher Erscheinung

durch die geteilten Opferthiere hindurchging, hätte dargestelt werden können, sondern solte ein geistig reales Verhältnis der Lebensgemeinschaft Gottes mit Abram begründen, dessen tiefinnerliche Bedeutung Abram nur im Geiste, vermittelst geistiger Anschauung und Durchlebung, wirksam und nachhaltig erfassen konte.

V. 1—6. Das Wort Jehova's lautet: „Fürchte dich nicht Abram, ich bin Schild dir, dein Lohn sehr viel.“ הַרְבֵּה sonst *adv.* hier *adject.* gebrauchter *inf. absol.*, s. *Ew.* §. $280^c$ und $287^c$ s. v. a. dein sehr groſzer Lohn. Die göttliche Verheiſzung: ihm Schild d. h. Schutz gegen alle Feinde und Lohn zu sein d. h. sein Vertrauen, seinen willigen Gehorsam reich zu belohnen, steht — wie schon durch die Uebergangsformel: „nach diesen Dingen“ angedeutet wird — in engem Zusammenhange mit der bisherigen Führung Abrâms. War ihm durch die unversehrte Bewahrung seines Weibes in Aegypten die Möglichkeit zur Erlangung der Nachkommenschaft und durch die Trennung Lots von ihm sowie durch Besiegung der Könige des Ostens die Möglichkeit der künftigen Besitznahme des verheiſzenen Landes tatsächlich verbürgt, so fehlte ihm doch noch jede Aussicht auf Verwirklichung der Verheiſzung, zu einem groſzen Volke zu werden oder eine zahllose Nachkommenschaft zu erlangen. In dieser Lage mochten Besorgnisse über die Zukunft in seiner Seele aufsteigen. Diesen tritt das Wort des Herrn entgegen mit dem tröstlichen: „Fürchte dich nicht, ich bin dein Schild.“ Wenn nun der Herr hinzufügte: „und dein sehr groſzer Lohn,“ so konte Abram im Gefühle seiner Kinderlosigkeit nur antworten: „Herr Jehova, was wirst du mir geben, da ich doch kinderlos dahingehe.“ Was hilft mir aller Besitz und Reichtum und alle Macht, da ich doch kein Kind habe und der Erbe meines Hauses der Damaskener Elieser ist. מֶשֶׁק gleichbedeutend mit מִמְשָׁק Zeph. 2, 9 Besitz oder Besitzergreifung, um der Assonanz mit דַּמֶּשֶׂק willen gewählt. בֶּן־מֶשֶׁק Sohn der Besitzergreifung = Besitzergreifer, Erbe. דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר eig. Damask, näml. Elieser; אליעזר ist erklär. Apposition zu דמשק d. i. dem Sinne nach = der Damaskener Elieser, ohne daſz דמשק grammatisch wegen seiner Stellung vor אליעזר als für דַּמַּשְׂקִי stehend gelten kann. Elieser war vermutlich nach 24, 2 der Oberknecht Abrams und stamte aus Damaskus.[1] — Um seines Herzens Kummer noch deutlicher auszusprechen, sezt Abr. v. 3 hinzu: „siehe mir hast du nicht Samen gegeben, und siehe mein Hausgenosse (בֶּן־בֵּיתִי zu unterscheiden von יְלִיד־בַּיִת hausgeboren 14, 14) wird mich beerben.“ Siehe da erging das Wort des Herrn an ihn: „nicht dieser, sondern der hervorgehen wird aus deinem Leibe, der (הוּא) wird dich beerben.“ Darauf führte ihn Gott hinaus ins Freie und richtete seinen Blick gen Himmel und verhieſz ihm eine Nachkommenschaft so zahlreich, wie die unzählbare Menge der Sterne; vgl. 22, 17. 26, 4. Ex. 32, 13 u. ö. Ob Abram hiebei im Leibe war oder auſzer dem Leibe (2 Cor. 12, 2), ist für die Sache gleich. Der Vorgang hat jedenfalls volle Realität. Dies bezeugt

1) Hieraus scheint die Sage entstanden zu sein, daſz Abram in Damaskus König gewesen bei *Justin. Hist.* 36, 2 u. *Nicol. Damasc.* bei *Jos. Ant.* I, 7, 2, obgleich in unserer Stelle nicht einmal so viel deutlich liegt, daſz Abram den Elieser auf seinem Durchzuge durch Damaskus erworben hatte.

die Bemerkung, welche Mose (der Erzähler) über Abrams Verhalten zur göttlichen Verheißzung v. 6 macht: „Und er glaubte an Jehova und er (Jehova) rechnete es ihm als Gerechtigkeit zu.“ Bei dem streng durchgeführten objectiven Charakter der Erzählungen der Genesis, demzufolge durchgängig nur die Tatsachen ohne Einschaltung subjectiven Urteils berichtet werden, erscheint diese Bemerkung so auffallend, daſz sich die Frage aufdrängt, woher Mose sie geschöpft hat. In welcher Weise hat Abr. seinen Glauben an Jehova kundgegeben? Und in welcher Weise hat Jehova ihm denselben als Gerechtigkeit zugerechnet? Die Antwort auf beide Fragen darf nicht aus dem N. T. genommen werden, sie muſz im Contexte gegeben oder angedeutet sein. Was erwiderte nun oder was tat Abr. auf die empfangene Verheiſzung? Als Gott zur Bekräftigung derselben v. 7 sich ihm als Jehova bezeugte, der ihn aus Ur der Chaldäer geführt, um dieses Land ihm zum Besitze zu geben, erwiderte Abram: „Herr, woran soll ich erkennen, daſz ich es besitzen werde.“ Darauf sprach Gott zu ihm: „Hole mir ein dreijähriges Kalb u. s. w.“; und Abr. holte die verlangten Thiere und richtete sie zu, wie — obgleich nicht ausdrücklich angegeben, doch als selbstverständlich hinzuzudenken ist — Gott es ihm geboten hatte. Mit dieser bereitwilligen Erfüllung dessen, was Gott ihm zu tun gebot, bewies Abr. tatsächlich, daſz er Jehova glaubte; und das was Gott mit den von Abram zugerichteten Thieren tat, war die Realerklärung von Seiten Jehova's, daſz er Abram seinen Glauben als Gerechtigkeit zugerechnet. Die Bedeutung des göttlichen Tuns wird aber schlieſzlich v. 18 in die Worte zusammengefaſzt: „An jenem Tage hat Jehova mit Abram einen Bund geschlossen.“ Demnach hat Jehova Abram seinen Glauben dadurch als Gerechtigkeit zugerechnet, daſz er mit ihm einen Bund geschlossen, Abram in die Bundesgemeinschaft mit sich aufgenommen hat. הֶאֱמִין von אָמַן währen und wahren, fest sein und festigen, im *hiph.* trauen, vertrauen, glauben (*πιστεύειν*), drückt „die Stimmung oder Gesinnung aus, die ihres Gegenstandes sicher ist und sich fest auf ihn verläſzt,“ (*Del.*) und wird als Bezeichnung des Verhaltens gegen Gott, als „ein festinniges, persönlich hingebendes Sichverlassen auf persönliches Sein, wie vor allem auf das Ursein“ (*Hölemann* Bibelstudien I S. 43) teils mit לְ z. B. Deut. 9, 23, häufiger noch mit בְּ construirt Num. 14, 11. 20, 12. Deut. 1, 32 „dem Herrn glauben“ und „an den Herrn glauben,“ auf ihn vertrauen, *πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεόν*, wie der Apostel Röm. 4, 5 das *ἐπίστευσεν — τῷ θεῷ* der LXX genauer bestimt. Der Glaube ist hienach nicht blos *assensus*, sondern zugleich *fiducia*, unbedingtes Vertrauen auf den Herrn und sein Wort, auch wo der natürliche Verlauf der Dinge zu keiner Hoffnung und Erwartung berechtigt. Solchen Glauben bewies Abram, wie der Apostel Röm. 4 entwickelt, und diesen Glauben rechnete ihm Gott durch die Bundschlieſzung tatsächlich als Gerechtigkeit zu. צְדָקָה als menschliche Eigenschaft ist die Uebereinstimmung des Menschen in Gesinnung und Wandel mit dem göttlichen Willen, oder die der göttlichen Bestimmung seines Daseins entsprechende Beschaffenheit. Diese Beschaffenheit war dem Menschen ursprünglich mit dem göttlichen Ebenbilde anerschaffen, ging aber durch die Sünde, wodurch er mit dem göttlichen Willen und seiner gott-

gewolten Bestimmung in Widerspruch trat, verloren und kann nur durch Gott in ihm wieder hergestelt werden. Als daher das Menschengeschlecht allgemein seinen Weg verderbte, wurde allein Noah gerecht vor Gott erfunden (7,1), weil er unsträflich war und mit Gott wandelte (6,9). Diese Gerechtigkeit erlangte Abram durch sein unbedingtes Vertrauen auf den Herrn, seinen zweifellosen Glauben an seine Verheifzung und seinen willigen Gehorsam gegen Gottes Wort. Diese durch הֶאֱמִן בַּיהוָה ausgedrückte Gesinnung wurde ihm als צְדָקָה zugerechnet, so dafz Gott ihn als צַדִּיק behandelte, ein Verhältnis mit ihm aufrichtete, wodurch er in Lebensgemeinschaft mit Gott gesezt wurde. Dieses Verhältnis wird durch die folgende Tatsache in grundlegender Weise aufgerichtet.

V. 7—11. Abrams Frage v. 8: „woran soll ich erkennen, dafz ich es (das Land) in Besitz nehmen werde," ist nicht Frage des Zweifels, sondern des Verlangens nach Versicherung oder Besigelung der menschliches Denken und Begreifen übersteigenden Verheifzung. Diesem Verlangen zu entsprechen befiehlt ihm Gott, die Vorbereitung zu einer Bundschliefzung zu treffen. „Nimm mir — sprach er zu ihm — ein dreijähriges Kalb, eine dreijährige Ziege, einen dreijährigen Widder und eine Turtel- und eine junge Taube," also ein Exemplar von jeder opferfähigen Thiergattung. Diese nahm Abram, und „zerteilte sie in der Mitte" d. h. in zwei Hälften, und legte die Hälfte von jedem gegenüber der andern (אִישׁ בִּתְרוֹ jedes seine Hälfte vgl. 42,25. Num. 17,17 und *Ew.* §. 287[b]), nur „das Geflügel zerschnitt er nicht," wie auch beim Opfer die Tauben nicht in Stücke zerteilt, sondern ganz auf das Feuer des Altars gelegt wurden Lev. 1,17. Die Auswahl der Thiere sowie das Unzerstücktlassen der Tauben entspricht ganz dem Opferrituale. Dennoch ist die Handlung kein eigentliches Opfer, weil weder Blutsprengung noch Darbringung auf einem Altare (*oblatio*) stattfindet, auch vom Anzünden und Verbrennen der Stücke nichts erwähnt ist. Das Verfahren mit den Thieren entspricht vielmehr ganz dem bei vielen andern Völkern üblichen Brauche, bei Schliefzung von Bündnissen Opferthiere zu schlachten und in Stücke zu teilen, und diese Stücke einander gegenüber zu legen, durch welche dann die Bundschliefzenden hindurchgingen. Daher schon *Ephraem Syr. I p. 161* bemerkt, Gott habe sich hiebei zur Sitte der Chaldäer herabgelassen, um dem Chaldäer Abram seinen Eid feierlichst zu verbürgen. Die weite Verbreitung dieses Gebrauchs erhelt schon aus den für Bundschliefzen ausgeprägten Formeln כָּרַת בְּרִית einen Bund hauen, schneiden, aram. גְּזַר קְיָם, griech. *ὅρκια τέμνειν*, *foedus ferire i. e. ferienda hostia facere foedus;* vgl. *Bochart Hieroz. I p. 332 sqq. ed. Ros.*, während Jer. 34,18 bezeugt, dafz derselbe auch noch in der späteren Zeit bei den Israeliten üblich war. Die Wahl von Opferthieren zu einer Handlung, die doch kein eigentliches Opfer war, hat ihren Grund in der symbolischen Bedeutsamkeit der Opferthiere, d. h. darin dafz dieselben die Opfernden vertreten. Auch in unserem Falle solten die Opferthiere den verheifzenen Samen Abrams abbilden. Dies wäre freilich nicht statthaft, wenn das Zerteilen der Opferthiere bei Bundesschlüssen nur den Sinn gehabt hätte anzudeuten, dafz es den Uebertretern des Bundes eben so ergehen solle wie den in Stücke zerhauenen Thieren.

Aber diese Deutung des altertümlichen Gebrauchs hat an Jer. 34, 18 ff. keinen sicheren Halt. Die Deutung, welche der Prophet hier dem symbolischen Gebrauche gibt, kann auch nur eine weitere Ausdeutung sein, welche einen anderen ursprünglichen Sinn des Symbols nicht ausschließt. Warscheinlich solte die Zerteilung der Opferthiere ursprünglich nur die Zweiheit der Bundschließenden und das Hindurchgehen der Paciscenten durch die einander gegenüber gelegten Teile des einen Opferthieres ihre Vereinigung zur Einheit abbilden, woran sich leicht jene andere Bedeutung als weitere Folgerung und Ausdeutung anknüpfte. — Wenn aber die Opferthiere in solchem Falle die Bundschließenden darstelten, so eigneten sich hiezu auch in unserem Falle Opferthiere, weil dieselben, obgleich ursprünglich nur den Eigentümer oder Darbringer des Opfers versinnbildend, doch durch ihre Weihung zu Opfern auch zu Jehova in Beziehung gesezt wurden. Sinnbilder Abrams und seines Samens sind jedoch im vorliegenden Falle die Thiere nicht in Hinsicht auf die Schlachtung, als ob dadurch die Tödtung dieses Samens vorgebildet würde, sondern nur in Bezug auf das was an und mit den geschlachteten Thieren geschah, daſz Raubgevögel sie fressen wolte, und, nachdem tiefe Finsternis eingebrochen war, die Herrlichkeit Gottes durch sie hindurchging. Da es sich um den ganzen Samen Abrams handelte, so wurde von jeder opferfähigen Thiergattung ein Individuum genommen, *ut ex toto populo et singulis partibus sacrificium unum fieret. Calv.* In dem dreijährigen Alter der gröſzeren Opferthiere findet schon *Theodoret* eine Hindeutung auf die drei Generationen Israels, die in Aegypten bleiben sollen, oder auf die drei Jahrhunderte der Knechtschaft im fremden Lande, was durch Richt. 6, 25, wo der 7jährige Stier unverkennbar auf die 7 Jahre des midianitischen Drukkes hindeutet, sehr warscheinlich wird. Dagegen können wir in den 6 Hälften der 3 Thiere und dem ungeteilten Geflügel weder 7 Dinge noch die geheiligte Siebenzahl finden, weil zwei ungeteilte Vögel nicht ein Ganzes, sondern zwei Ganze bilden; und können weder der Fünfzahl der Opferthiere, noch der Achtzahl der Opferstücke symbolische Bedeutung beilegen, weil diese Zahlen sich mit Notwendigkeit aus der Wahl eines Exemplars von jeder opferfähigen Thiergattung und aus der Teilung der groſzen Opferthiere von selbst ergaben. — V. 11. „Da fuhren Raubvögel (הָעַיִט mit dem Artik. wie 14, 13) auf die todten Körper herab und Abram verscheuchte sie.“ Die Raubvögel sind Bild der Feinde, welche Israel fressen d. h. vernichten wollen. Daſz aber Abram sie verscheuchte, deutet an, daſz Abrams Glaube und Stellung zum Herrn seine ganze Nachkommenschaft vor dem Untergange bewahrt, daſz um Abrahams willen Israel errettet wird Ps. 105, 42.

V. 12—17. „Als dann die Sonne eben untergehen wolte (über die Construct. s. *Ges.* §. 132 Anm. 1) und tiefer Schlaf (תַּרְדֵּמָה wie 2, 21 ein von Gott gewirkter tiefer Schlaf) auf Abram gefallen war, siehe da überfiel ihn Schrecken, groſze Finsternis.“ Hier geht die Vision in einen gottgewirkten prophetischen Schlaf über. In diesem Schlafe überfiel Abram Schrekken und Finsternis; dies zeigt der Wechsel des *perf.* נָפְלָה mit dem *partic.* נֹפֶלֶת. Die Zeitangabe soll „das Uebernatürliche der Finsternis und des

Schlafes und den Unterschied des Gesichts von einem Traume andeuten" (*O.v. Gerl.*), hat aber zugleich sinnbildliche Bedeutung. Das Untergehen der Sonne versinnlicht Abram das Schwinden der Gnadensonne, die Israel leuchtet, und den Beginn einer schreckensvollen finsteren Leidenszeit für seine Nachkommenschaft, deren Vorempfindung Abram umnachtet. Denn das Wort, das er in dieser Finsternis vernimt, lautet v. 13 ff.: „Wissen solst du, daſz Fremdling sein wird deine Nachkommenschaft in einem ihnen nicht gehörenden Lande und sie werden ihnen (den Herren des fremden Landes) dienen und sie (die Fremden) werden sie bedrücken 400 Jahre." Daſz diese Worte auf den Aufenthalt der Söhne Israels in Aegypten zielen, hat die Erfüllung auſzer Zweifel gesezt. Die 400 Jahre sind in prophetischer Rede runde Zahl für die 430 J., die Israel in Aegypten war Ex. 12, 40. „Und auch das Volk, welchem sie dienen werden, werd ich richten." S. die Erfüllung Ex. 6—11. „Und nachdem werdet ihr ausziehen mit groſzer Habe," wie nach Ex. 12, 31—36 geschehen ist. „Und du wirst zu deinen Vätern eingehen in Friden und begraben werden in gutem Alter" vgl. 25, 7 f., „und im vierten Geschlechte werden sie zurückkehren." Hiebei sind auf ein Geschlecht 100 Jahre gerechnet; nicht zu viel für jene Zeiten, wo die durchschnittliche Lebensdauer noch über 150 J. betrug, und Isaak im 100sten Lebensjahre Abrahams geboren wurde. „Denn nicht voll ist bisher die Missetat der Amoriter." Amoriter, der mächtigste Stamm der Cananiter, hier Gesamtname der Bevölkerung Canaans wie Jos. 24, 15 (vgl. 10, 5) Richt. 6, 10 u. a. — Mit dieser Offenbarung war Abram in groſzen, allgemeinen Zügen die Zukunft seines Samens enthüllt und zugleich angedeutet, weshalb weder er noch seine Nachkommenschaft alsbald in den wirklichen Besitz des verheiſzenen Landes gelangen werde — weil die Cananiter für das Gericht der Vertilgung noch nicht reif seien. — V. 17. Als hierauf die Sonne untergegangen und dichte Finsternis geworden war (הָיָה *imperson.* constr. s. *Ges.* §. 147 Anm. 2), „siehe da rauchender Ofen und (mit) Feuerfackel, der hindurchging durch diese Stücke" — eine den geheimnisvollen Charakter des Vorgangs nachbildende Beschreibung der Erscheinung, welche Abram im prophetischen Tiefschlafe warnahm. תַּנּוּר Ofen ist ein cylinderförmiger Feuertopf, wie ihn die Morgenländer in ihren Wohnungen haben (s. m. Archäol. II §. 99, 4). Einem solchen rauchenden Ofen, aus dem eine Feuerfackel d. i. eine mächtige Feuerflamme hervorbrach, glich die Erscheinung, welche sich durch die geteilt einander gegenüber gelegten Opferstücke hindurchbewegte. In diesem Sinnbilde offenbarte sich Jehova Abram, wie später dem Volke Israel in der Feuer- und Wolkensäule. Durch die Opferstücke hindurchgehend ratificirt er den Bund, den er mit Abram schlieſzt. Seine Herrlichkeit ist gehült in Feuer und Rauch, dem Produkte des sich entzündenden Feuers — beides Symbole des Zornes Gottes (vgl. Ps. 18, 9 und *Hgstb.* z. d. St.), dessen Feuereifer alles Widerwärtige verzehrt, s. zu Exod. 3, 2. — Um den mit Abram zu schlieſzenden Bund aufzurichten und zu verwirklichen, muſz Jehova durch den von den Aegyptern gedrückten und mit Ausrottung bedrohten Samen Abrams hindurchgehen und Gericht über seine Dränger und Unterdrücker halten Ex. 7, 4. 12, 12. Der Durch-

gang des Herrn in diesem Symbole durch die geteilten Opferstücke besagt etwas ganz Anderes, als was sonst der Schwur Jehova's bei sich selbst (22, 16) oder bei seinem Leben Deut. 32, 40, oder seiner Seele Am. 6, 8. Jer. 51, 14; er versinnlicht Abram die Herablassung des Herrn zu seinem Samen in der furchtbaren Glorie seiner Majestät als Richter seiner Feinde. Daher wurden auch die Opferstücke von der Feuerfackel nicht angezündet und verzehrt; denn es handelte sich nicht um ein Opfer, welches Gott an sich nahm und bei welchem die Seele des Opfernden in Feuerdampf zu Gott emporsteigen solte, sondern um ein Bündnis, in welchem Gott zu den Menschen herabkomt. Die Natur aber dieses Bundes brachte es mit sich, dafz nur Gott in einem Symbole seines Wesens, nicht auch Abram durch die Opferstücke hindurchging. Obgleich nämlich ein Bund stets ein gegenseitiges Verhältnis zweier Personen zu einander begründet, so steht doch in *dem* Bunde, den Gott mit einem Menschen schlieſzt, der Mensch nicht Gott ebenbürtig gegenüber, sondern Gott gründet das Verhältnis der Gemeinschaft durch seine Verheiſzung und seine gnadenreiche Herablassung zu dem Menschen, wobei dieser zunächst nur empfangend ist und erst durch den Empfang von Gnadengütern zur Erfüllung der aus dem Bunde für ihn flieſzenden Obliegenheiten befähigt und verpflichtet wird.

In v. 18—21 wird diese Gottesoffenbarung als Bundschlieſzung bezeichnet (בְּרִית von בָּרָה schneiden, eig. der mittelst Zerschneidung von Opferthieren geschlossene Bund) und der Inhalt dieses Bundes in die Verheiſzung zusammengefaſzt, daſz Gott dem Samen Abrams dieses Land vom Strome Aegyptens bis zum groſzen Strome Euphrat geben wolle. Der Fluſz (נָהָר) Aegyptens ist der Nil, nicht der Bach (נַחַל) Aegyptens (Num. 34, 5), der Grenzbach *Rhinocorura*, Wady *el Arisch*. Dem oratorischen Charakter der Verheiſzung gemäſz sind die beiden groſzen Ströme Nil und Euphrat als die Grenzen genant, innerhalb welcher Abrams Same das verheiſzene Land einnehmen soll, dessen Umfang hier durch Nennung der Völker, die es damals bewohnten, genauer bestimt wird. Aufgezählt werden zehn Völkerschaften vom südlichen Saume des Landes an nach Norden zu, „um den Eindruck der ausnahmslosen Allheit, der mangellosen Vollständigkeit zu machen, deren Symbol die Zehnzahl ist" (*Del.*). An anderen Stellen sind bald sieben (Deut. 7, 1. Jos. 3, 10), bald sechs (Ex. 3, 8. 17. 23, 23. Deut. 20, 17), bald fünf (Ex. 13, 5), oder auch nur zwei (13, 7) genant, oder endlich alle unter dem gemeinsamen Namen Cananiter zusammengefaſzt (12, 6). Auffällig ist hier das Fehlen der Heviter (10, 17), die in keiner andern Stelle, wo 5 bis 7 Stämme genant sind, fehlen. Ueberhaupt sind von den 10, 15—18 aufgeführten 11 Nachkommen Canaans hier nur 4 namentlich erwähnt, die übrigen unter dem allgemeinen Namen der Cananiter begriffen. Daneben sind 4 Völkerschaften erwähnt, deren cananitische Abstammung sehr unwarscheinlich ist. Der Ursprung der *Keniter* (הַקֵּינִי) läſzt sich nicht ermitteln. Nach Richt. 1, 16. 4, 11 war Hobab, Mose's Schwager, ein Kenite (קֵינִי und קַיִן). Die Bezeichnung desselben als Midianite Num. 10, 29 beweist nicht seine Abstammung von Midian Gen. 25, 2, sondern erklärt sich daraus, daſz er im Lande Midian Ex.

2, 15 oder unter den Midianitern wohnte. Dieser Zweig der Keniter zog mit den Israeliten nach Canaan in die Wüste Juda (Richt. 1, 16) und wohnte noch zu Sauls Zeiten unter den Amalekitern an der Südgrenze Juda's (1 Sam. 15, 6) und in Städten neben den Judäern 1 Sam. 30, 29. Von diesen midianitischen Kenitern cananitische zu unterscheiden, dazu nötigt weder unsere Stelle noch Num. 24, 21 f. Auch die Philister waren nicht Cananiter, und doch wurde ihr Gebiet den Israeliten zugeteilt. Wie die Philister ins Land Canaan eingedrungen waren, so konten auch die Keniter Strecken dieses Landes in Besitz genommen haben. Nur so viel ergibt sich aus beiden Stellen, daſz es auch auſzerhalb Midians Keniter gab, die von den Israeliten vertilgt werden sollen. Ueber die *Kenissiter* (הַקְּנִזִּי) steht nur so viel fest, daſz der Name weder von dem edomitischen קְנַז 36, 15. 42 abzuleiten, noch mit dem Kenissiten Jephunne, Vater des Judäers Caleb Num. 32, 12 zu identificiren ist, s. zu Jos. 14, 6. — Die *Kadmoniter* (הַקַּדְמֹנִי) kommen nirgend weiter vor, und ihre Abstammung ist unbestimbar. Ueber die Pheresiter s. zu 13, 7., die Rephaiten zu 14, 5 und hinsichtlich der übrigen Namen zu 10, 15 f.

## Cap. XVI. Geburt Ismaels.

V. 1—6. Als die göttliche Verheiſzung des Leibeserben 15, 4 auch nach der Bundschlieſzung nicht in Erfüllung zu gehen schien, faſzte Sarai, 10 Jahre nach Abrams Einwanderung in Canaan, den Entschluſz, ihre ägyptische Leibmagd Hagar ihrem Manne beizulegen, um vielleicht von ihr erbaut zu werden, d. h. Kinder, die ein Haus, eine Familie begründen, zu erhalten (30, 3). Dieser Entschluſz erschien zweckgemäſz und seine Ausführung nach der Sitte des alten Morgenlandes untadelig. Daher willigte Abram ohne Widerrede ein, weil er — wie der Prophet Maleachi 2, 15 sagt — den von Gott verheiſzenen Samen suchte. Bald aber solten Beide erfahren, daſz ihre Gedanken nicht göttlich, sondern menschlich waren, daſz ihr Wollen und Handeln der göttlichen Verheiſzung nicht entsprach. Die schlimmen Folgen empfand zuerst Sarai, die Urheberin des Planes. Als ihre Magd von Abram schwanger geworden, „wurde ihre Gebieterin gering in ihren Augen." Ueber תֵּקַל *imperf. kal.* s. *Ew.* §. 138[b]. Als sodann Sarai sich über diese Geringachtung vonseiten ihrer Magd bei Abram beklagte (חֲמָסִי עָלֶיךָ mein [das mir zugefügte] Unrecht komme auf dich, vgl. Jer. 51, 35. Gen. 27, 13) und Jehova zum Richter zwischen sich und ihrem Manne anrief [1], gab ihr Abram volle Macht, gegen ihre Magd als Herrin zu verfahren, ohne die zum Kebsweibe gemachte Sklavin über ihre Stellung zu erheben. Diese aber entfloh, als Sarai sie ihre Uebermacht fühlen lieſz. So haben Sarai und Abram statt Erfüllung ihrer Wünsche nur Kränkung und Verdruſz und wie es schien dazu noch den Verlust der

1) וּבֵינֶיךָ mit einem Punkte über dem zweiten Jod, um dasselbe als unregelmäſzig und verdächtig zu bezeichnen, weil בֵּין mit dem Suffix des Singul. immer als Singular, und nur mit Pluralsuffixen als Plural behandelt wird. Das Nähere über die 10 Stellen des Pentat., wo einzelne Buchstaben oder ganze Wörter mit solchen Punkten bezeichnet sind, s. in *Geiger* Lehr- und Lesebuch zur Mischna II S. 86—88.

Magd von ihrem selbsterdachten Unternehmen geerntet! Aber der treue Bundesgott wandelte doch Alles in Segen.

V. 7—14. Hagar wolte ohne Zweifel nach Aegypten fliehen auf der seit alter Zeit gangbaren Straſze, die von Hebron über Beerseba dorthin führte, „auf dem Wege von *Schur*.“ — שׁוּר jezt *Dschifar* heiſzt der an Aegypten angrenzende nordwestliche Theil der arabischen Wüste vgl. Ex. 15, 22 und *Tuch* in d. Deutsch. morgld. Ztschr. I S. 175 f. Dort fand sie der Engel des Herrn an einer Wasserquelle, und forderte sie auf, zu ihrer Herrin zurückzukehren und sich unter ihre Hand zu demütigen, indem er ihr zugleich die Geburt eines Sohnes und zahllose Vermehrung ihrer Nachkommen verhieſz. Weil die Frucht ihres Leibes Abrams Same ist, soll sie in sein Haus zurückkehren und dort ihm den Sohn gebären, der wenn auch nicht der von Gott verheiſzene Same doch um Abrams willen mit dem Segen zahlloser Vermehrung begnadigt wird. Darum erschien ihr auch Jehova in Gestalt des Engels Jehova's vgl. S. 137. הָרָה ist *adj. verb.* wie 38, 24 u. ö. „du bist schwanger und wirst gebären“ יֹלַדְתְּ für יֹלֶדֶת 17, 19 kehrt noch Richt. 13, 5. 7 wieder; vgl. *Ges.* §. 94 Anm. 1. Diesen Sohn wird sie nennen יִשְׁמָעֵאל „Gott hört,“ „denn gehört hat Jehova auf dein Elend.“ עֳנִי *afflictionem sine dubio vocat, quam Hagar afflictionem sentiebat esse, nempe conditionem servilem et quod castigata esset a Sara. Luth.* Gehört hat aber יהוה nicht אלהים, obschon dieser Name zur Erklärung von ישמעאל näher lag, weil die Erhörung d. i. die zahlreiche Vermehrung der Nachkommen Ismaels Folge und Wirkung der Bundesgnade Jehova's ist. Weiter erhält sie gegenüber dem Drucke, den sie gelitten hat und noch leiden soll, die Zusage, daſz ihrem Sohne solche Bedrückung nicht widerfahren werde. „Er wird sein ein Waldesel von Mensch.“ Das Bild des פֶּרֶא *onager*, dieses in der Wüste frei und wild umherschweifenden, nicht zu zähmenden Thieres, das Hi. 39, 5—8 hochpoetisch beschrieben ist, bezeichnet treffend „die ungemessene Freiheitsliebe des auf seinem Reitkamele (*Delûl*) oder Rosse mit dem Speere in der Wüste sich umhertummelnden, abgehärteten, genügsamen, an dem bunten Schmucke der Natur sich ergötzenden, das städtische Leben verachtenden Beduinen;“ und die Worte: „seine Hand wird wider Alle und die Hand Aller wider ihn sein“ schildern die unaufhörliche Fehde, in welcher die Ismaeliten unter sich und mit ihren Nachbarn leben. „Vor dem Angesichte aller seiner Brüder wird er wohnen.“ עַל פְּנֵי bed. zwar östlich von, im Osten vgl. 25, 18 und diese Bedeutung ist auch hier festzuhalten, aber die geographische Notiz über die Wohnsitze der Ismaeliten schwerlich den Sinn der Worte erschöpfend, sondern durch על פני וגו wird zugleich angedeutet, daſz Ismael seinen Wohnort vor allen (angesichts aller) Abrahamiden selbständig und unabhängig behaupten werde. Die Geschichte hat diese Verheiſzung bestätigt. Die Ismaeliten sind bis auf diesen Tag in ungeschmälertem, freiem Besitze des groſzen Halbinsellandes zwischen dem Euphrat, der Landenge von Suez und dem rothen Meere, von wo aus sie sich weit über Nordafrica und Südasien ausgebreitet haben. V. 13. Hagar erkent in dem Engel den sich ihr offenbarenden Gott, die Gegenwart Jehova's, und nent ihn: „du bist ein Gott des Sehens (oder Anblickes), denn sie sprach: hab ich auch hier

gesehen nach dem Sehen?“ Glaubend, daſz der Mensch, wenn er Gott sehe, sterben müsse (Ex. 20, 16. 33, 20), ist Hagar erstaunt darüber, daſz sie Gott gesehen und am Leben geblieben sei, und nent Jehova, der zu ihr geredet: „Gott des Sehens d. h. der sich sehen läſzt, weil sie auch hier, an dem Orte wo ihr dieser Anblick geworden, nach dem Sehen noch gesehen habe d. h. am Leben geblieben sei. Von diesem Ereignisse erhielt der Brunnen den Namen: „Brunnen des Lebendigsehens“ d. h. da ein Mensch Gott gesehen hat und lebendig geblieben ist. חַי רֳאִי ist als *nom. compos.* zu betrachten und לְ Umschreibung des Genitivverhältnisses nach *Ew.* §. 292[a]. Dieser Erklärung, bei welcher רֹאִי als Pausalform von רֳאִי genommen ist, steht entgegen die Form רֹאִי mit dem Accente auf *ult.*, welche auf das *partic.* רֹאֶה mit *suff. 1. pers.* hindeutet. Aus diesem Grunde hat sich *Del.* mit *M. Baumg.*, *v. Hofm.* (Schriftbew. I S. 379) u. A. für die schon vom Chaldäer ausgedrückte Auffassung entschieden: „du bist ein Sehens-Gott, d. h. der Allsehende, dessen allsehendem Auge der Hilflose und Verlassene auch im fernsten Winkel der Wüste nicht entgeht.“ „Habe ich nicht auch hier (selbst im öden Lande der Verlassenheit) hintennach geschaut dem, der mich gesehen“; und באר לחי ראי „der Brunnen des Lebendigen der mich sieht, d. i. der allgegenwärtigen Vorsehung.“ Aber gegen diese Auffassung erheben sich noch gewichtigere Bedenken. Sie zerstört nicht nur den naheliegenden sachlichen Zusammenhang mit den ähnlichen Stellen, wie 32, 31. Ex. 33, 20, vgl. Richt. 13, 22, nach welchen der Mensch, wenn er Gott sieht, zu sterben fürchtet, sondern macht auch die Entstehung des Namens, den der Brunnen von dieser Gotteserscheinung erhielt, zu einem unbegreiflichen Räthsel. Wenn Hagar den Gott, der ihr erschienen, אל ראי genant hat, weil sie dem, den sie gesehen, hintennach geschaut, d. i. wie man in diesem Falle nach Ex. 33, 23 erklären müſzte, nicht sein Antlitz, sondern nur seinen Rücken geschaut hat, wie konte sie oder jemand anders darauf verfallen, den Brunnen באר לחי ראי „Brunnen des Lebendigen, der mich sieht“, statt באר אֵל רֹאִי zu benennen? Hiezu komt, was diese Deutung vollends abweist, daſz weder in der Genesis noch im Pentateuch überhaupt Gott der Lebendige genant wird, und im ganzen A. T. nur אֱלֹהִים חַי oder אֵל חַי in dem hier ferne liegenden Gegensatze gegen die todten Götter oder Götzen vorkomt, mithin die Gottesbenennung הַחַי im A. T. unerhört ist. Aus diesen Gründen müssen wir bei der ersten Erklärung bleiben, und die Lesart רֹאִי in רֳאִי ändern.[1] Von dem Brunnen wird noch bemerkt, daſz er zwischen Kadesch (s. 14, 7) und Bered lag. Obgleich *Bered* noch nicht wieder aufgefunden ist, so hat doch *Rowland* den Hagarbrunnen, der noch 24, 62. 25, 11 erwähnt wird, mit hoher War-

1) Das Bedenken gegen diese Aenderung der Accentuation wird reichlich aufgewogen durch die grammatische Schwierigkeit, welche die zweite Erklärung drückt. Solte nämlich רֹאִי Particip mit dem *suff. 1 pers.* sein, so müſzte es רֹאֵנִי (Jes. 29, 15) oder רֹאָנִי (Jes. 47, 10) lauten. רֹאִי kann nicht bedeuten: der mich sieht, sondern nur: mein Seher — ein für Gott ganz unpassender Ausdruck, der sich durch Verweisung auf Hi. 7, 8 nicht rechtfertigen läſzt, weil dort die Accentuation schwankt und die Ableitung des רֹאִי von רֳאִי „Auge des Schauens“ für: das nach mir schauende Auge durch das analoge אֵשֶׁת לֵדָה Jer. 13, 21 vollkommen gerechtfertigt erscheint. Vgl. *Hirzel-Olshausen* z. d. St.

scheinlichkeit nachgewiesen in der Quelle *Ain Kades* bei dem südlich von Beerseba befindlichen Hauptlagerplatze der von Syrien nach dem Sinai ziehenden Karawanen *Moyle* oder *Moilahi* oder *Muweilih* (bei *Robins.* Pal. I S. 315), welche die Araber *Moilahhi Hagar* nennen und dort auch eine Felsenwohnung *Beit Hagar* in der Nähe zeigen (s. *Rowl.* bei *Ritter*, Erdk. 14 S. 1086). Bered ist westlich davon zu suchen.

V. 15 f. In Abrams Haus zurückgewiesen gebar dort Hagar ihm in seinem 86. Lebensjahre einen Sohn, dem er den von dem Engel der Hagar verkündigten Namen *Ismael* gab, und den er vielleicht auch für den verheiſzenen Samen hielt, bis ihm 13 J. später der göttliche Heilsrath deutlicher enthült wurde.

## Cap. XVII. Besigelung des Bundes durch neue Namen und Beschneidung.

V. 1—14. Lange schon, mindestens 14 J. lang war der Bund mit Abram geschlossen, und Abram ohne sichtbare Zeichen seiner Verwirklichung nur im Glauben auf die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheiſzung angewiesen. Da erschien ihm, als er 99 J. alt war, 24 J. nach seiner Einwanderung und 13 J. nach Ismaels Geburt, Jehova wieder, um den geschlossenen Bund ins Werk zu setzen, seinen Vollzug anzubahnen. In sichtbarer, jedoch nicht näher beschriebener Gestalt zu Abram herabgekommen (vgl. v. 22), sprach er zu ihm: „Ich bin אֵל שַׁדַּי allmächtiger Gott, wandle vor mir und sei unsträflich.“ Bei der Bundschlieſzung hatte Gott sich ihm als יהוה bezeugt (15, 7), hier bezeichnet Jehova sich אל שדי Gott der Gewaltige; שַׁדַּי von שָׁדַד gewaltig sein und vergewaltigen, mit der Nominalendung *aj*, wie חַגַּי der Festliche, יְשִׁישַׁי der Greise u. a. Nomina gebildet. Dieser Name ist nicht mit אלהים Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt zu identificiren, obgleich für das auf die höhere und feierliche Diction beschränkt gebliebene אל שדי in der einfachen Erzählung אלהים eintritt. Er gehört in die Sphäre der Heilsoffenbarung, bildet ein Moment in der Manifestation Jehova's und bezeichnet Jehova den Bundesgott als den, welcher die Macht besizt, seine Verheiſzung zu realisiren, wenn auch die Naturordnung dazu weder Aussicht zeigt, noch mit ihren Kräften ausreicht. Diese Selbstbenennung Jehova's solte für Abram ein Unterpfand sein, daſz Gott ihm troz seines eigenen *σῶμα ἤδη νενεκρωμένον* und troz der *νέκρωσις τῆς μήτρας Σάῤῥας* (Röm. 4, 19) die verheiſzene zahlreiche Nachkommenschaft geben könne und werde. Dagegen fordert Gott von Abram: wandle vor mir (vgl. zu 5, 22) und sei unsträflich (תָּמִים wie 6, 9). „Sowie für die Stiftung des Bundes die im Glauben empfangene Gerechtigkeit nötig war, so wird zur Erhaltung und Befestigung des Bundes der unsträfliche Wandel vor Gott erfordert“ (*Baumg.*). Auf diesen Eingang folgt die nähere Bestimmung der neuen Gottesoffenbarung, zuerst nach ihrer in dem neuen Gottesnamen liegenden Verheiſzung v. 2 — 8, sodann nach der Abram aufzuerlegenden Verpflichtung v. 9—14. „Ich will — spricht der Allmächtige — meinen Bund geben zwischen mir und dir und dich gar sehr mehren.“ נָתַן בְּרִית bed. nicht den Bund schlieſzen (= כָּרַת ב׳),

sondern den Bund geben, setzen d.h. realisiren, das im Bunde Zugesagte ins Werk setzen, s.v.a. den Bund aufrichten (הָקִים vgl. v. 7 und 9,12 mit 9,9). Diese Verheiſzung eignete sich Abram an, indem er anbetend auf sein Angesicht niederfiel, worauf Gott das Wesen des zu verwirklichenden Bundes weiter explicirte. V. 4. Von Seiten Gottes (אֲנִי absolut voraufgestelt, was mich betrift, meinerseits) soll er darin bestehen, daſz Gott Abram *a*) zum Vater (אַב statt אֲבִי mit Rücksicht auf den Namen Abram gewählt) einer Völkermenge, zum Ahn von Völkern und Königen machen, *b*) in ewigem Bundesverhältnisse ihm und seiner Nachkommenschaft nach ihren Geschlechtern, nach allen aufeinanderfolgenden Generationen Gott sein, als Gott sich erweisen, *c*) ihnen das Land, in welchem er als Fremdling pilgert, ganz Canaan zum ewigen Besitze geben werde. Zur Verbürgung dieser Verheiſzung wandelt Gott seinen Namen אַבְרָם d.i. hoher Vater in אַבְרָהָם d.i. Vater der Menge, von אַב und רָהָם arab. *ruhâm* = הָמוֹן Menge. In diesem neuen Namen gab ihm Gott insofern ein reales Unterpfand für die Aufrichtung seines Bundes, als der Name welchen Gott gibt oder beilegt kein inhaltsleerer Klang sein und bleiben kann, sondern als Ausdruck des Wesens Realität gewinnen muſz. — V. 9 ff. Von Seiten Abrahams (וְאַתָּה der Gegensatz zu אֲנִי v. 4) fordert Gott, daſz er mit seiner Nachkommenschaft in allen Geschlechtern den Bund halten und zum Zeichen dessen sich selber und allen männlichen Personen seines Hauses das Fleisch der Vorhaut beschneiden, d.i. die über der Eichel des Zeugungsglides befindliche Haut wegschneiden soll. הִמּוֹל *niph.* von מוּל und נִמַּלְתֶּם *perf. niph.* für נְמַלֹּתֶם von מָלַל = מוּל, s. *Ges.* §. 67 Anm. 11. Als Bundeszeichen wird die Beschneidung v. 13 „der Bund am Fleische" genant, sofern das Wesen des Bundes am Fleische zur Erscheinung komt. Sie soll sich nicht blos auf den Samen, die leiblichen Nachkommen Abrahams erstrecken, sondern auf alle männlichen Personen seines Hauses, auch auf כֹּל בֶּן נֵכָר jeden Fremden d.h. nicht zum Samen Abrams gehörenden Sklaven, sowol den im Hause geborenen (יְלִיד בַּיִת) als den mit Geld erworbenen d.h. gekauften (מִקְנַת־כֶּסֶף), und an dem „Sohne von 8 Tagen" d.h. dem 8 T. alten männlichen Kinde, oder 8 T. nach der Geburt vollzogen werden, mit der Drohung, daſz der Unbeschnittene aus seinem Volke ausgerottet werden solle dafür, daſz er durch Unterlassung der Beschneidung den Bund mit Gott gebrochen. Die Formel נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא, mit der viele Gesetze eingeschärft werden, vgl. Ex. 12,15. 19. Lev. 7,20. 21. 25 u.ö., bezeichnet nicht Verstoſzung aus dem Volke oder Verbannung, sondern Tödtung, sowol Wegraffung durch unmittelbares göttliches Gericht oder frühzeitigen Tod durch Gottes Hand, als auch die von der Gemeinde oder Obrigkeit zu vollstreckende Todesstrafe, mag nun מוֹת יוּמַת hinzugefügt sein wie Ex. 31, 14 u.a. oder nicht, wie besonders deutlich aus Lev. 17 erhelt, wo durch וְנִכְרַת הָאִישׁ v. 9 und וְהִכְרַתִּי וגו v. 10 die von der Obrigkeit zu vollziehende Ausrottung von der durch Gott selbst zu vollziehenden unterschieden ist. S. m. Archäol. II §. 153, 1. Das altertümliche מֵעַמֶּיהָ aus ihren Leuten d.h. ihrem Volke wird hiebei zuweilen durch (עַמָּהּ) מִקֶּרֶב עַמּוֹ Lev. 17, 4. 10. Num. 15,30 oder מִיִּשְׂרָאֵל Ex. 12,15. Num. 19,13 oder מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל Ex. 12,19 ersezt und statt הַנֶּפֶשׁ auch הָאִישׁ gebraucht Lev. 17, 4. 9 vgl. Ex. 30,33. 38.

V. 15—21. Auf die Anordnung des Bundeszeichens folgt die weitere Offenbarung über den verheifzenen Samen, dafz Abr. denselben von seinem Weibe Sara empfangen solle. Zur Bestätigung dieser erhabenen Bestimmung soll sie nicht mehr *Sarai* heifzen, שָׂרַי nach der warscheinlichsten Erklärung von *Del.* von שַׂר mit der Endung *aj* gebildet, die Fürstliche, sondern שָׂרָה die Fürstin; denn sie soll zu Völkern, zur Mutter von Völkerkönigen werden. Da fiel Abr. auf sein Angesicht und lachte, bei sich sprechend (d. i. denkend): „Soll dem Hundertjährigen geboren werden oder soll Sara, soll eine Neunzigjährige gebären?" Die Wiederholung des הֲ nach הַ — וְאִם ist emphatisch; und hinsichtlich des Dagesch *dirimens* in הַלְּבֶן wie 18, 21. 37, 32 vgl. *Ges.* §. 100, 4. *Ew.* §. 104ᵇ. — „Die Verheifzung war so gewaltig grofz, dafz er anbetend zu Boden sank, und so gewaltig paradox, dafz er unwillkürlich lachen mufzte" (*Del.*). *Non quod vel sperneret vel pro fabula duceret vel rejiceret Dei promissionem, sed ut fieri plerumque in rebus minime exspectatis solet, partim gaudio exultans partim admiratione extra se raptus in risum prorumpit. Calv.* In diesem freudigen Staunen sagte er zu Gott v. 18: „Möchte doch Ismael vor dir leben!" Diese Worte mit *Calv.* u. A. als Ausdruck der Genüge an dem Gedeihen Ismaels zu fassen, als ob er Höheres zu hoffen nicht wage, dürfte schwerlich ausreichen. Die Bitte involvirt zugleich die Besorgnis, dafz Ismael an dem Bundessegen keinen Teil erhalten möchte. Darauf antwortet Gott: „Ja (אֲבָל *imo*) Sara, dein Weib gebiert dir einen Sohn und du wirst seinen Namen Isaak, nach der griech. Form Ἰσαάκ für das hebr. יִצְחָק d. i. *Lacher* mit Bezug auf das Lachen Abrahams v. 17 vgl. 21, 6, nennen, und ich werde meinen Bund mit ihm aufrichten" d. h. ihn zum Träger der Bundesgnade machen. Aber auch die Bitte wegen Ismaels will Gott gewähren; er will ihn sehr fruchtbar machen, dafz er 12 Fürsten zeugen und zu einem grofzen Volke werden soll. Der Bund aber — wiederholt Gott v. 21 — soll mit Isaak aufgerichtet werden, den Sara zu dieser Zeit im andern Jahre gebären werde. — Wenn somit Ismael von der Teilname am Bundesheile ausgeschlossen, die Bundesgnade allein Isaak zugesprochen wird, und doch Abr. zu einer Menge von Völkern werden soll und zwar durch Sara, die durch den zu gebärenden Sohn zu Völkern werden soll (v. 16), so können unter der „Menge von Völkern" weder die Ismaeliten noch auch die von den Söhnen der Ketura abstammenden Völkerschaften (25, 2 ff.) einbegriffen sein, sondern die verheifzene Völkermenge kann allein durch Isaak, und da von dessen Söhnen auch Esau keinen Teil an der Bundesverheifzung erhält, allein durch Jakob von Abraham abstammen. Alle Söhne Jakobs aber begründeten nur das *eine* Volk Israel, mit welchem Jehova seinen Bund mit Abraham aufgerichtet hat Ex. 6 und 20—24, so dafz Abr. durch Israel zum leiblichen Vater nur *eines* Volks geworden ist. Hieraus folgt ganz notwendig, dafz die zu einer Menge von Völkern sich entfalten sollende Nachkommenschaft Abrahams nicht in dieser einen leiblichen Nachkommenschaft, dem Volke Israel aufgeht, sondern die geistliche Nachkommenschaft mit in sich fafzt, d. h. alle Völker in sich begreift, welche *ἐκ πίστεως Ἀβραάμ* in die Kindschaft Abrahams eingepflanzt werden, vgl. Röm. 4, 11 f. und 16 f. Dafz übrigens der Same

Abrahams nicht auf seine leiblichen Nachkommen zu beschränken ist, ergibt sich auch schon daraus, dafz die Beschneidung als Bundeszeichen nicht auf seine leiblichen Nachkommen beschränkt, sondern auch auf seine Hausgenossen ausgedehnt wird, wodurch auch diese Fremdlinge in die Gemeinschaft des Bundes aufgenommen und dem verheifzenen Samen zugezählt werden. — Wenn nun dieser zur Völkermenge sich mehrenden Nachkommenschaft Abrahams in v. 8 das ganze Land Canaan zum ewigen Besitztume verheifzen wird, so ist nach dem eben Gesagten von selbst klar, dafz der Inhalt dieser Verheifzung dadurch, dafz dieses Land nach seinen 15, 18—21 beschriebenen Grenzen dem Volke Israel zum Besitze gegeben wurde, nicht erschöpft wird, sondern dafz mit der Erweiterung des Begriffs der leiblichen Nachkommenschaft, des *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα*, zu der geistigen Nachkommenschaft, dem *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα*, auch der Begriff und Umfang des irdischen Canaan sich zu dem Umfange des geistigen Canaan erweitert, dessen Grenzen so weit reichen, als die Abraham zum Vater habende Völkermenge sich ausbreitet; dafz also in Warheit Abraham die Verheifzung: *κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου* Röm. 4, 13 empfangen hat.[1]

Was aber von dem Samen Abrahams und dem Lande Canaan gilt, das mufz auch von dem Bunde und dem Bundeszeichen gelten. Ewige Dauer wird nur dem Bunde verheifzen, den Gott mit dem zu einer Menge von Völkern erwachsenden Samen Abrahams aufrichtet, nicht aber der Bundesinstitution, welche Gott mit der leiblichen Nachkommenschaft Abrahams, den 12 Stämmen Israels, am Sinai aufrichtete. Alles was an dieser Institution localen und beschränkten Charakter hat, was nur auf das leibliche Israel und das irdische Canaan pafzt, wird nur so lange Bestand haben, als Abrahams Same sich nicht zur Menge von Völkern vermehrt haben wird. Ebenso wird die Beschneidung nur ihrem Wesen nach Zeichen des ewigen Bundes sein können. Die Beschneidung, gleichviel ob sie von Abraham aus zu andern Völkern übergegangen, oder ob sie von Abraham und seinen Nachkommen unabhängig bei andern Völkern aufgekommen ist (vgl. m. Archäol. §. 63, 1), gründet sich auf die religiöse Anschauung, dafz die durch Adams Fall in die menschliche Natur eingedrungene Sünde und sittliche Unreinheit sich in dem Geschlechtsglide concentrire, weil sie im Geschlechtsleben besonders stark hervorzutreten pflegt, dafz mithin für die Heiligung des Lebens vor allen Dingen das das Leben fortpflanzende Zeugungsglid einer Reinigung oder Heiligung bedürftig sei. Hiedurch wurde die Beschneidung am Fleische Sinnbild der Beschneidung

---

1) Was in dieser Verheifzung schon klar heraustritt, dafz nämlich die Begriffe: Same Abrahams (Volk Israel) und Land Canaan nicht in dem leiblichen Israel und irdischen Canaan aufgehen, sondern geistlich zu verstehen sind, indem Israel und Canaan die typische Bedeutung des Volkes Gottes und des Landes des Herrn gewinnen, das wird von den Propheten weiter entwickelt und im N. T. von Christo und den Aposteln mit voller Klarheit ausgesprochen. Dieses schriftgemäfze geistliche Verständnifz des A. T. verkennen diejenigen gänzlich, welche, wie insbesondere *Auberlen*, alle Verheifzungen Gottes und alle Heilsverkündigungen der Propheten auf das leibliche Israel beschränken wollen, und die Beziehung derselben auf das *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα* d. h. die gläubige Christenheit zur blofzen Anwendung herabsetzen.

d. i. Reinigung des Herzens Deut. 10,16. 30,6 vgl. Lev. 26,41. Jer. 4,4. 9, 25. Ez. 44,7, und für den der sie empfing Bundeszeichen insofern, als er einerseits durch sie in die Gemeinschaft des heiligen Volkes (Ex. 19,6) aufgenommen, andrerseits aber zugleich zur Heiligung des Lebens oder zur Erfüllung aller Bundesforderungen verpflichtet ward. Sie solte aber an jedem Knaben am 8. Tage nach seiner Geburt vollzogen werden, nicht deshalb weil wie die Gebärende so auch das vom Blute der Mutter genährte Kind sich so lange im Zustande der Unreinigkeit befunden habe, sondern weil — wie aus der analogen Vorschrift über die Opferfähigkeit junger Thiere Lev. 22,27. Ex. 22,29 zu schlieſzen, erst dieser Tag als der Anfang des selbständigen Lebens angesehen wurde. Vgl. m. Archäol. §. 63.

V. 22—27. Als nach Beendigung seiner Rede Gott wieder aufgefahren war, erfülte Abr. sofort die ihm gebotene Bundespflicht, indem er noch an demselben Tage die Beschneidung an seinem Leibe und an allen männlichen Glidern seines Hauses vollzog. Weil Ismael bei seiner Beschneidung 13 J. alt war, so beschneiden die Araber noch jezt ihre Knaben ziemlich spät, gewöhnlich zwischen dem 5. und 13., oft erst im 13. Lebensjahre.

## Cap. XVIII. Besuch Jehova's mit zwei Engeln im Zelte Abrahams.

Durch die Beschneidung in den Bund mit Gott aufgenommen wurde Abraham bald darauf gewürdigt, den Herrn mit zwei Engeln in seinem Zelte aufnehmen und gastlich bewirten zu dürfen. Diese neue Gotteserscheinung hatte den doppelten Zweck, einmal sein Weib Sara im Glauben an die Verheiſzung, daſz sie noch in ihrem Alter einen Sohn gebären werde, zu gründen (v. 1—15), sodann ihm das Gericht über Sodom und Gomorrha zu verkündigen (v. 16—33).

V. 1—15. Um die Mittagszeit vor seinem Zelte im Haine Mamre sitzend, sieht Abraham aufblickend unerwartet drei Männer in einiger Entfernung vor sich (עָלָיו über ihn, den Sitzenden emporragend) stehen, nämlich Jehova (v. 13) und zwei Engel (19,1); alle drei in menschlicher Erscheinung. In dem Einen sofort den Herrn (אֲדֹנָי d. i. Gott) erkennend, bittet er sie mit ehrfurchtsvoller Verbeugung, nicht bei ihm vorüberzugehen, sondern als seine Gäste sich von ihm bewirten zu lassen. יֻקַּח־נָא וגו „man nehme doch ein wenig Wasser und waschet eure Füſze und lehnet euch nieder (הִשָּׁעֵן sich mit aufgestüzten Armen niederlehnen) unter dem Baume.“ סָעַד לֵב das Herz stärken d. h. durch Speise und Trank sich erquicken, Richt. 19,5. 1 Kg. 21,7. כִּי־עַל־כֵּן וגו „denn eben deshalb (*sc.* um mir Gelegenheit euch gastlich aufzunehmen zu bieten) seid ihr vorüber gekommen bei eurem Knechte.“ כִּי עַל כֵּן steht nicht für עַל־כֵּן כִּי (*Ges. Thes. p. 682*) sondern bed. „weil darob“ = da doch einmal s. *Ew.* §. 353[a]. — V. 6 ff. Als die drei Männer die freundliche Einladung angenommen, lieſz Abr. ganz nach der noch jezt bei Beduinenscheichs üblichen Sitte (vgl. *Lane*, Sitten und Gebr. II S. 116) schleunigst von seinem Weibe aus drei Sea (nach *Then.* = 374 rhein. Cubikzoll, vgl. m. Archäol. II S. 142) Feinmehl Aschkuchen (עֻגוֹת auf heiſzen Steinen gebackene runde, unge-

säuerte Scheibenkuchen vgl. m. Archäol. II S. 26) backen und ein zartes Kalb schlachten, dazu Milch und חֶמְאָה Butter oder geronnene Milch (vgl. m. Arch. II §. 97, 3) holen, also ein sehr reichliches, wolschmeckendes Mahl zurichten, welches die Gäste dann genossen. Das Essen leiblicher Speise vonseiten der himmlischen Wesen war kein bloses Scheinessen, sondern ein wirkliches Essen, das aus der angenommenen Leiblichkeit erklärbar wird und dem Essen des auferstandenen und verklärten Christus Luc. 24, 41 ff. analog zu fassen ist, obgleich dieses Wunder physiologisch unbegreiflich bleibt. — V. 9—15. Während der Mahlzeit, bei welcher Abr. als Wirt aufwartend vor ihnen stand, fragen sie nach Sara, der zunächst dieser Besuch galt. Auf die Antwort, daſz sie im Zelte sei, wo sie also das vor dem Zelte unter dem Baume geführte Gespräch mit anhören konte, sprach er (וַיֹּאמֶר) der von Abraham als אֲדֹנָי erkante, der v. 13 יהוה genant wird: „Wiederkehren werd ich zu dir כָּעֵת חַיָּה um die Zeit, wenn sie wieder auflebt" (חַיָּה *reviviscens*, ohne Artikel s. *Ges.* §. 111, 2[b]) d. i. um diese Zeit übers Jahr, „und siehe Sara, dein Weib, wird (dann) einen Sohn haben." Dies hörte Sara an der Thür des Zeltes, וְהוּא אַחֲרָיו „und sie (die Zeltthür) war hinter ihm" (Jehova), so daſz sie an der in seinem Rücken befindlichen Thür stehend von ihm nicht gesehen werden konte. Da ihr nun im Hinblick auf das hohe Alter Abrahams und auf ihren eigenen Leib, der durch das Ausbleiben der אֹרַח כַּנָּשִׁים = דֶּרֶךְ נָשִׁים 31, 35, *τὰ γυναικεῖα* (LXX) d. i. der weiblichen Periode die Empfängnisfähigkeit verloren hatte, die Verwirklichung dieser Verheiſzung unmöglich erschien, so lachte sie darüber bei sich, da sie unbemerkt zu sein glaubte. Aber damit sie erführe, daſz der Verheiſzende der allwissende und allmächtige Gott sei, so verwies ihr derselbe das Lachen mit den Worten: „Ist für Jehova etwas zu wunderbar (d. h. unmöglich)? zur bestimten Zeit werd ich wieder zu dir kommen" u. s. w.; und überführte sie der Unwarheit, als sie darüber verlegen das Lachen leugnen wolte. Auch Abraham hatte ob dieser Verheiſzung gelacht (17, 17), ohne eine Zurechtweisung zu erfahren. Denn sein Lachen war freudiges Jauchzen der Verwunderung, Sara's Lachen dagegen Ausbruch des Zweifels und Unglaubens, welcher durch die Zurechtweisung gebrochen werden solte, und — wie der Erfolg zeigt — auch gebrochen wurde, da sie einen Sohn empfing, den sie doch nur im Glauben empfangen konte Hebr. 11, 11.

V. 16—33. Nach dieser Verhandlung mit Sara brachen die himmlischen Gäste auf und richteten ihren Blick auf die Fläche von Sodom (עַל פְּנֵי wie 19, 28. Num. 21, 20. 23, 28); Abraham aber gab ihnen eine Strecke das Geleite, der Tradition zufolge bis zur Stelle des späteren *Caphar barucha,* von wo aus man durch eine Schlucht das todte Meer — *solitudinem ac terras Sodomae* — sehen kann, *v. Raum.* Paläst. S. 183. Da sprach Jehova: Kann ich verbergen vor Abraham, was ich zu tun vorhabe? Abr. ist ja zu einem groſzen Volke und zum Segen aller Völker (12, 2 f.) bestimt: denn ich habe ihn erkant d. h. anerkant (in zuvorkommender Liebe ersehen, יָדַע wie Am. 3, 2. Hos. 13, 4), damit er seiner ganzen Nachkommenschaft gebiete, daſz sie den Weg Jehova's (דֶּרֶךְ יְהוָֹה s. v. a. יִרְאַת יְהוָֹה Ps. 19, 10 Gottesfurcht) bewahre, zu üben Recht und Gerechtigkeit, auf

daſz sich an ihnen alle Verheiſzungen erfüllen mögen. Nicht darum eröffnet Gott Abraham sein Vorhaben über Sodom und Gomorrha, weil Abraham, wie *Kurtz* meint, durch den Bund mit Jehova zum erblichen Besitzer des Landes geworden und Jehova dieses Bundes eingedenk nicht ohne sein Wissen und Zustimmung über das Land verfügen will — ein dem Zusammenhang ganz fremdartiger Gedanke — sondern weil Jehova ihn zum Stammvater des Volkes Gottes ersehen hat, damit er seine Nachkommen durch Unterweisung in Gottesfurcht zu frommen und gerechtem Wandel anleite, daſz sie des verheiſzenen Heiles teilhaftig werden und nicht dem Gerichte verfallen möchten. Die Zerstörung Sodoms und der umliegenden Städte solte ein bleibendes Denkmal der göttlichen Strafgerechtigkeit werden, an welchem Israel den Untergang der Gottlosen beständig vor Augen hätte. Zu dem Ende enthülte Jehova Abraham die Ursache dieser Zerstörung aufs klarste, damit er nicht nur sich von der Gerechtigkeit des göttlichen Waltens vollkommen überzeuge, sondern auch die Einsicht gewinne, daſz wo das Maſz der Sünde voll geworden, auch keine Fürbitte das Gericht abwenden könne. Beides seinen Nachkommen zur Lehre und zur Warnung. V. 20. „Das Geschrei Sodoms und Gomorrha's — ja es ist groſz, und ihre Sünde, ja sie ist sehr schwer." Das Geschrei ist der Ruf nach Rache oder Strafe der zum Himmel aufsteigt 4, 10. Das כִּי dient zur steigernden Versicherung und ist in die Mitte des Satzes gerückt, damit der Hauptgedanke mehr hervortrete, vgl. *Ew.* §. 330$^b$. V. 21. So will nun Gott hinab und sich überzeugen, ob sie nach dem zu ihm gekommenen Geschrei das Garaus gemacht haben oder nicht. עָשָׂה כָּלָה das Garaus machen, hier vom äuſzersten Sündenverderben, sonst vom Aeuſzersten der Strafe Nah. 1, 8 f. Jer. 4, 27. 5, 10. כָּלָה ist *nomen*, wie Jes. 10, 23 zeigt, nicht *adverb*. wie Ex. 11, 1. — Nach dieser Eröfnung wandten sich (v. 22) die Männer (nach 19, 1 die beiden Engel) von dort, um nach Sodom zu gehen; Abraham aber blieb vor Jehova stehen, der mit ihm geredet hatte, und näherte sich ihm mit inständiger und glaubenskühner Fürbitte für Sodom. Dazu trieb ihn nicht das besondere Interesse an Lot, denn in diesem Falle würde er um dessen Rettung gebeten haben; auch nicht der Umstand, daſz wie er erst kürzlich sich zum Beschützer, Rächer und Befreier des Landes den Feinden desselben gegenüber berufen gefühlt hatte, er auch jezt berufen zu sein meinte, Jehova's Richterzorn gegenüber als Mittler und Versöhner an die Bundesgnade Jehova's zu appelliren (*Kurtz*). Denn er hatte weder früher das Land von den Feinden befreit, sondern nur den bereits abgezogenen Feinden seinen Neffen Lot mit aller übrigen Beute abgejagt, noch appellirt er jezt mit seiner Fürbitte an die Bundesgnade, sondern allein an die Gerechtigkeit Jehova's, und gründet auf den Satz, daſz der Richter der ganzen Erde unmöglich den Gerechten mit dem Gottlosen wegraffen könne, die Fürbitte, daſz Gott der Stadt vergeben möge, wenn sich in ihr vielleicht nur 50 oder noch weniger, ja nur 10 Gerechte fänden. Zu solcher Fürbitte bewog ihn weniger die *communis erga quinque populos misericordia* (*Calv.*), als vielmehr die aus dem Bewuſztsein daſz man die eigene Erhaltung und Rettung nur der erbarmenden Gnade verdanke, flieſzende Liebe, die sich die Schuld Anderer nicht so groſz

denken kann, daſz keine Rettung für sie mehr möglich wäre. Diese aus dem zur Gerechtigkeit zugerechneten Glauben entspringende barmherzige Liebe trieb ihn zu der Fürbitte, von welcher *Luther* sagt: *sexies petiit, et cum tanto ardore ac affectu sic urgente, ut prae nimia angustia, qua cupit consultum miseris civitatibus, videatur quasi stulte loqui.* Thörigt erscheint das Wort: Wirst du auch den Gerechten mit dem Gottlosen wegraffen? und ist doch nur *violenta oratio et impetuosa, quasi cogens Deum ad ignoscendum.* Denn Abr. sezt hinzu: „Vielleicht sind 50 Gerechte in der Stadt, wirst du auch wegraffen und nicht vergeben (נָשָׂא wegnehmen und tragen die Schuld, d. h. vergeben) dem Orte um der 50 Gerechten willen, die in ihr sind?“ und bezeichnet das Tödten des Gerechten mit dem Ungerechten als mit der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbar. Er weiſz ja, daſz er mit dem Richter der ganzen Erde redet und daſz er ihm gegenüber nur Staub und Asche ist — „Staub dem Ursprunge und Asche dem Ende nach“ — und doch erkühnt er sich weiter mit demselben zu unterhandeln und bis auf 10 Gerechte herab, auch um dieser willen, um Schonung der ganzen Stadt zu bitten. Ueber die Construction des חָסֵר (v. 28) mit dem *accus.* vgl. *Ges.* §. 138, 3. Auſzerdem hat *Del.* auf das von יַחְסְרוּן v. 28 an gewiſz nicht unabsichtlich gebrauchte *fut. energ.* (*Ges.* §. 47·Anm. 4) aufmerksam gemacht. אַךְ הַפַּעַם v. 32 bed. „nur dies (eine) Mal noch“ wie Ex. 10, 17. Dieses „scheinbar marktende Betteln ist — wie *Del.* treffend bemerkt — das Wesen des waren Gebets. Es ist die heilige ἀναίδεια, von welcher unser Herr Luc. 11, 8 redet, die Unverschämtheit des Glaubens, welche den unendlichen Abstand des Geschöpfes und des Schöpfers überbrückt und unaufhaltsam auf Gottes Herz eindringt und es nicht läſzt, bis es sich überwunden gibt. Das wäre freilich weder gestattet noch möglich, wenn Gott nicht vermöge des geheimnisvollen Ineinander von Notwendigkeit und Freiheit in seinem Wesen und Walten dem Gebete des Glaubens eine Macht verliehen hätte, durch welche er sich überwinden lassen will; wenn er sich nicht vermöge seiner Absolutheit, die nichts weniger als blinde Notwendigkeit ist, in ein solches Verhältnis zu den Menschen gestelt hätte, daſz er nicht blos mittelst seiner Gnade auf sie wirkt, sondern auch mittelst des Glaubens auf sich wirken lassen will; wenn er nicht das Leben der freien Creatur in sein eigenes absolutes Leben verwoben und der geschöpflichen Persönlichkeit das Recht verliehen hätte, sich der seinigen gegenüber im Glauben geltend zu machen.“ Mit der Zusage, auch um 10 Gerechter willen nicht zu verderben, geht d. h. verschwindet Jehova, und Abraham kehrt zu seinem Orte d. i. nach dem Haine Mamre zurück. Das bald darauf erfolgende Gericht über die sündigen Städte zeigt, daſz nicht 10 צַדִּיקִים, d. h. nicht etwa Sündlose oder Heilige, sondern nur Rechtschaffene, die durch Gottesfurcht und Gewissenhaftigkeit sich von der herschenden Sünde und Missetat dieser Städte frei erhalten hatten, in Sodom zu finden waren.

## Cap. XIX. Sodoms Missetat und Untergang. Lots Errettung und lezte Geschichte.

V. 1—11. Die von Jehova nach Sodom abgesandten Boten (מַלְאָכִים Engel) kamen dort am Abend an, wo der im Thore sitzende Lot sie dringend einlud, in seinem Hause zu übernachten. Das Thor, gewöhnlich ein gewölbter Eingang mit tiefen Nischen und Sitzen zu beiden Seiten, war in den Städten des alten Morgenlandes ein Versammlungsort, wo die Stadtbewohner teils zu geselliger Unterhaltung, teils zu öffentlichen Verhandlungen zusammenkamen, s. 34, 20. Deut. 21, 19, 22, 15 u. a. Die beiden Wanderer aber — denn als solche begrüſzt sie Lot und erkent sie erst später als Engel, nachdem sie die Sodomiter wunderbar mit Blindheit geschlagen und sich ihm als Boten Jehova's zu erkennen gegeben hatten — wolten auf der Straſze, בָּרְחוֹב dem freien, weiten Platze innerhalb des Thores, übernachten, weil sie zur Untersuchung des Zustandes der Stadt gesandt waren, lieſzen sich aber doch von Lot erbitten, bei ihm einzukehren, indem ja die Rettung Lots nach Erprobung seiner Gesinnung mit zu ihrem Auftrage gehörte und die Einkehr bei ihm nur dazu dienen konte, die Sünde Sodoms in ihrer ganzen Ruchlosigkeit offenbar zu machen. Während Lot seine Gäste mit voller Gastfreundschaft bewirtete, sammelten sich die Leute Sodoms um sein Haus herum „vom Jüngling bis zum Greise, das ganze Volk vom Ende“ (der Stadt wie Jer. 51, 31) oder vom Lezten an (47, 2), wie wir sagen: bis auf den lezten Mann, und forderten mit frecher Verletzung der geheiligten Sitte des Gastrechts und schamloser Kundgebung ihrer Sünde (Jes. 3, 9) die Herausführung der Eingekehrten, um sie zu erkennen. יָדַע wie Richt. 19, 22 von der Fleischessünde der Päderastie (Knabenschändung); ein unter den Cananitern sehr im Schwange gehendes Laster Lev. 18, 22 ff. 20, 23, und nach Röm. 1, 27 ein Fluch des gesamten Heidentums. V. 6 ff. Lot trat zu ihnen hinaus, schloſz aber die Thür, um seine Gäste zu schützen, hinter sich zu, und erbot sich ihnen seine noch jungfräulichen Töchter preiszugeben. „Nur diesen Männern (הָאֵל archaistisch für הָאֵלֶּה auſzer hier noch v. 25. 26, 3. 4. Lev. 18, 27. Deut. 4, 42. 7, 22. 19, 11 und אֵל für אֵלֶּה 1 Chr. 20, 8) tut nichts, denn eben deshalb (*sc.* um vor Unbill gesichert zu sein; כִּי עַל־כֵּן wie 18, 5) sind sie unter den Schatten meines Balkens (meines Daches) gekommen.“ In seiner Bedrängnis will Lot der Heiligkeit des Gastrechts seine Vaterpflicht, die ihm doch hätte noch heiliger sein sollen, zum Opfer bringen, „und begeht die Sünde, der Sünde durch Sünde wehren zu wollen“ (*Del.*). Selbst wenn er hofte, daſz seinen Töchtern kein Leid geschehen würde, da sie an Sodomiter verlobt waren (v. 14), so war doch schon das Anbieten derselben eine schwere Verletzung seiner Vaterpflicht. Aber dies Anerbieten steigerte nur die Brutalität dieses Pöbels. גֶּשׁ־הָלְאָה „rück weiter“, mach Platz wie Jes. 49, 20 — sprechen sie — und: „der Eine als Fremdling hiehergekommen, will immerfort den Richter spielen“ (über שָׁפוֹט *Ces.* §. 131, 3[b]), warscheinlich weil Lot schon öfter ihren unzüchtigen Wandel gerügt hatte (2 Petr. 2, 7. 8); „nun wir wollen dich schlimmer behandeln

als jene.“ Mit diesen Worten drangen sie auf ihn ein und näherten sich der Thüre, sie zu erbrechen. Da zogen die Männer drinnen, die Engel, Lot ins Haus, schlossen die Thür und schlugen das Volk draufzen wunderbar mit Blindheit — סַנְוֵרִים hier und 2 Kg. 6,18 geistige Blindheit, wo man mit sehenden Augen das Rechte nicht sieht — zur Strafe ihrer totalen sittlichen Verblendung und als Vorzeichen des über sie hereinbrechenden Gerichts.

V. 12—22. Die Sünde Sodoms ist nun offenbar geworden. Die Männer, Lots Gäste geben sich ihm als von Jehova gesandte Boten des Gerichts über die ruchlose Stadt zu erkennen und fordern ihn auf, aus dem Orte hinauszuschaffen wen er irgend noch da habe. „Eidam (חָתָן im Singul. ohne Artikel, weil der Fall, dafz er Schwiegersöhne habe, nur als möglich gesezt wird. *Del.*) und deine Söhne und deine Töchter und alles was dir gehört“ (*sc.* an Personen, nicht an Sachen). Söhne scheint Lot nicht gehabt zu haben, da von ihnen nicht weiter die Rede ist, sondern nur Eidame לֹקְחֵי בְנֹתָיו „die seine Töchter nehmen wolten.“ So richtig *Joseph. Vulg.* u. v. A., auch *Ew.* §. 335[b]; dagegen LXX, *Targ. Knob.* und *Del.:* „die seine Töchter genommen hatten,“ wofür *Del.* mit *Kn.* הַנִּמְצָאֹת v. 15 für entscheidend hält. Mit Unrecht: denn הנ' bezeichnet nicht die noch im elterlichen Hause befindlichen Töchter im Unterschiede von den verheirateten, sondern bezieht sich auf sein Weib und seine beiden Töchter als die bei ihm im Hause befindlichen, im Unterschiede von den auch zu ihm gehörenden, aber noch nicht bei ihnen lebenden Bräutigamen, die seine Aufforderung lachend aufgenommen hatten, weil sie in fleischlicher Sicherheit an kein Gericht Gottes glaubten, Luc. 17, 28 f. Hätte Lot schon verheiratete Töchter gehabt, so würde er ohne Frage auch diese mit ihren Männern, seinen Schwiegersöhnen, zur Rettung aufgefordert haben. V. 15. Bei Aufgang der Morgenröthe drangen die Engel in Lot, mit den Seinigen davon zu eilen, und als er noch zauderte, offenbar weil sein Herz am irdischen Gute und Hause, das er zurücklassen mufzte, hing, so erfafzten sie ihn mit seinem Weibe und seinen beiden Töchtern בְּחֶמְלַת יְהוָה עָלָיו „kraft der Verschonung Jehova’s (die) über ihm (waltete)“ und führten ihn aus der Stadt hinaus. V. 17. Als sie ihn hier liefzen (הֵנִיחַ loslassen und verlassen, jem. sich selbst überlassen) gebot ihm der Herr, bei Rettung seines Lebens nicht hinter sich zurückzuschauen und nicht stehen zu bleiben im ganzen Gaue (כִּכָּר 13, 10), sondern auf das (spätere moabitische) Gebirge zu flüchten. In v. 17 fält auf der Uebergang vom *plur.* הוֹצִיאָם in den *sing.* וַיֹּאמֶר „als *sie* hinausführten — sprach *er*.“ An einen der beiden Engel, etwa den der das Worte führte, zu denken, erscheint unstatthaft nicht blos weil Lot ihn mit dem Gottesnamen *Adonai* anredet (v. 18), sondern auch weil der Redende sich v. 21 f. das Gericht über die Städte beilegt, welches nach v. 24 Jehova vollführte. Auch ist durch nichts angedeutet, dafz Jehova plötzlich zu den Engeln hinzugekommen sei. So bleibt nur die Annahme übrig, dafz Lot in beiden Engeln eine Offenbarung Gottes erkante und deshalb sie (אֱלֹהִים v. 18) mit אֲדֹנָי anredete, und dafz der redende Engel als Abgesandter Jehova’s im Namen Gottes gesprochen hat, ohne dafz hieraus folgt, dafz Jehova in beiden Engeln gegenwärtig gewesen. Lot aber, statt dem

Gebote des Herrn willig und freudig Folge zu leisten, erbat sich (v. 19 f.) unter Berufung auf die grofze vom Herrn ihm erwiesene Gnade der Erhaltung seines Lebens und auf die Unmöglichkeit in das Gebirge entrinnen zu können, so dafz (ohne dafz) ihn das Unheil erreiche (über die Form תִּדְבָּקַנִי s. *Ges.* §. 60 Anm. 2), die Genehmigung dazu, in den nahegelegenen und kleinen Ort flüchten zu dürfen, d. i. nach *Bela*, das wegen der von Lot geltend gemachten Kleinheit den Namen צֹעַר (14, 2) *Zoar* erhielt, Σηγώρ der LXX, das *Segor* der Kreuzfahrer, aber schwerlich mit *Irby* and *Robins.* Pal. III S. 22 und 755 ff. auf der in die südliche Hälfte des todten Meeres tief einschneidenden Halbinsel, im Ghor *el Mezraa,* sondern viel warscheinlicher an der Südostspitze des todten Meeres im Ghor *el Szaphia* beim Ausgange des Wady *el Ahsa* zu suchen. Vgl. *Knob.* z. u. St. und *v. Raum.* Pal. S. 273 Anm. 14[e].

V. 23—28. „Als die Sonne aufgegangen und Lot nach Zoar zu (צֹעֲרָה) gekommen (d. h. auf dem Wege dorthin begriffen, aber noch nicht dort angelangt) war, da liefz Jehova auf Sodom und Gomorrha regnen Schwefel und Feuer von Jehova vom Himmel und kehrte diese Städte um, und den ganzen Gau und alle Bewohner der Städte und das Gewächs des Erdreichs.“ In den Worten: „Jehova liefz regnen von Jehova“ liegt keine Unterscheidung zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Gotte, zwischen dem in seinen Engeln auf Erden gegenwärtigen Jehova, der das Gericht herabrief, und dem im Himmel thronenden Jehova, der es hernieder sandte, sondern מֵאֵת יְהוָֹה ist *emphatica repetitio, quod non usitato naturae ordine tunc Deus pluerit, sed tanquam exerta manu palam fulminaverit praeter solitum morem: ut satis constaret, nullis causis naturalibus conflatam fuisse pluviam illam ex igne et sulphure. Calv.* Der Schwefel- und Feuerregen war kein bloses Gewitter mit Blitzen, welche den mit Naphtha und Schwefel übersättigten Boden in Brand steckten. Denn dafz Blitze irgendwo in der Schrift Schwefel und Feuer genant würden, läfzt sich aus Ps. 11, 6 und Ez. 38, 22 nicht erweisen, da beide Stellen auf das hier erzählte Ereignis Rücksicht nehmen. Die Worte sind ganz eigentlich zu verstehen, dafz Schwefel mit Feuer d. i. brennender Schwefel vom Himmel herabfiel, selbst wenn die in *Ödmann's* Vermischt. Sammll. III S. 120 angeführten Zeugnisse von zu Erde gefallener brennender bituminöser Materie von der geschichtlichen Kritik in Zweifel gezogen werden solten. Durch den Schwefel- und Feuerregen wurden nicht nur die Städte mit ihren Bewohnern, sondern auch der an Asphalt reiche Boden in Brand gesteckt, so dafz das ganze Thal ausbrante und in die Tiefe sank oder umgekehrt (הָפַךְ) d. i. von Grund aus zerstört wurde, und das todte Meer an seine Stelle trat.[1] Aufzer Sodom, warscheinlich der Hauptstadt des Siddimthales, ist

1) Ob das todte Meer überhaupt erst in Folge dieser Katastrophe entstanden ist, oder vorher schon ein See, vielleicht Süfzwassersee, im Norden des Siddimthales existirt hat, der nur durch den Untergang dieses Thales mit seinen Städten zu dem jetzigen Umfange des todten Meeres vergröfzert worden und dadurch erst seine gegenwärtige Beschaffenheit erhalten hat, das ist in neuerer Zeit fraglich geworden, nachdem Capitän *W. F. Lynch* (Bericht über die Expedition der Vereinigten Staaten nach dem Jordan und dem todten Meere. Deutsch v. *Meissner.* Lpz. 1850) bei seiner Beschiffung desselben durch Messungen das merkwürdige Resultat gefunden,

noch Gomorrha und der ganze Gau d.i. das Siddimthal (14, 3) genant, mit welchem auch die noch darin gelegenen Städte Adma und Zeboim (s. 10, 19) untergingen (Deut. 29, 22 vgl. Hos. 11, 8), und nur Zoar am Südostende des Thales um Lots willen verschont wurde. Noch heutiges Tages ist das todte Meer mit den auf ihm lagernden Schwefeldünsten, den ringsumherliegenden grofzen Stücken von Salpeter und Schwefel und dem gänzlichen Mangel an irgendwelcher Spur thierischen und pflanzlichen Lebens in seinen Gewässern ein laut redendes Zeugnis von dieser Katastrophe, die im A. und N.T. als ein furchtbar ernstes Gottesgericht den sicheren und frechen Sündern zur Warnung vorgehalten wird. — V. 26. Des göttlichen Verbotes ungeachtet schaute Lots Weib unterwegs מֵאַחֲרָיו „hinter ihm weg" d.h. hinter ihrem Manne hergehend, rückwärts, vermutlich aus Sehnsucht nach dem ungern verlassenen Wohnsitze und irdischen Gute (vgl. Luc. 17, 32 mit v. 31), „und ward zu einer Salzsäule" d.h. nicht in eine solche verwandelt, sondern von dem die Luft erfüllenden Feuer- oder Schwefeldampf getödtet und dann von Salz incrustirt, dafz sie einer Salzstatue glich; gleich wie noch jezt von der salzigen Ausdünstung des todten Meeres die Gegenstände in seiner Nähe bald mit einer Salzcruste überzogen werden, so dafz sich das Factum, auf welches Christus Luc. 17, 32 hinweist, ohne ein Wunder anzunehmen begreifen läfzt.[1] In v. 27 f. schlieſzt der Bericht von diesem Ereignisse mit der auf 18, 17 ff. zurückweisenden Bemerkung, dafz Abraham am Morgen sich an den Ort, wo er Tags zuvor vor dem Herrn fürbittend für Sodom gestanden hatte, begab und sah, wie das Gericht über den ganzen Gau hereingebrochen war, indem der Rauch des Landes wie der Rauch eines Schmelzofens aufstieg. Dennoch war seine Fürbitte nicht vergeblich gewesen.

V. 29—38. Denn bei der Zerstörung dieser Städte hatte Gott an Abraham gedacht und Lot gerettet. Diese Rettung wird אלהים zugeschrieben, als Werk des Richters der ganzen Erde (18, 25), nicht Jehova dem Bundesgotte, weil Lot aus dessen Führung und Fürsorge bei seiner Trennung von Abraham ausgeschieden war. Das Factum aber wird hier wiederholt, um daran noch ein für die Zukunft des Samens Abrahams bedeutungsvolles Ereignis aus Lots Leben zu knüpfen. V. 30 ff. Von Zoar zog Lot mit seinen zwei Töchtern aufs (moabitische) Gebirge, aus Furcht dafz auch Zoar noch untergehen könte, und wohnte in einer Höhle (מְּעָרָה mit dem Artikel der Gattung), woran das dortige Kalkgebirge reich ist (vgl. *Lynch,*

---

dafz sein Meeresgrund aus zwei verschiedenen Teilen besteht, die durch eine vom östlichen Ufer her sich tief in das Meer hineinerstreckende Halbinsel gegen einander abgegrenzt werden, indem der nördlich von dieser Halbinsel gelegene Teil durchschnittlich 1000 bis 1200 Fufz tief ist, der südliche Teil dagegen nur eine Tiefe von höchstens 16 F., meist noch viel weniger, und einen mit salzigem Seeschlamm bedeckten Boden hat, der durch den Zuflufz heifzer Quellen aus der Tiefe erhizt wird. Mehr hierüber und über die Beschaffenheit des todten Meeres überhaupt s. b. *Ritter,* Erdk. 15 S. 723 ff. und *v. Raum.* Pal. S. 61 ff.

1) Wenn aber diese Salzsäule in *Sap. 11, 7* und von *Clemens ad Cor. 11* als noch damals vorhanden erwähnt wird, und *Joseph. Ant. I, 11, 4* sie gesehen haben will, so haftet *diese* Sage wol nur an dem noch vorhandenen säulenartigen Salzkegel beim Berge *Usdum* (Sodom) an der Südwestseite des todten Meeres, vgl. *Ritters* Erdk. 15 S. 733 f.

Ber. S. 221), wurde also Hölenbewohner. Da beschlossen seine Töchter sich von ihrem Vater Kinder zu verschaffen, indem sie ihn an zwei aufeinander folgenden Abenden mit Wein trunken machten und sich dann des Nachts, eine nach der andern, zu ihm legten, um Samen zu empfangen. Zu diesem fluchwürdigen Verbrechen trieb sie der Wunsch, ihr Geschlecht zu erhalten (חִיָּה זֶרַע v. 32 wie 7,3), weil sie meinten, auf Erden sei kein Mann, um zu ihnen zu kommen d. h. sie zu ehelichen und ihnen beizuwohnen, „nach der Weise der ganzen Welt." Nicht als ob sie mit dem Untergange der Städte des Siddimthales das ganze Menschengeschlecht vernichtet glaubten, sondern weil sie besorgten, dafz kein Mann sich mit ihnen, den Uebriggebliebenen einer vom göttlichen Fluche getroffenen Gegend verbinden würde. Wenn also auch nicht Wollust sie zu dieser Schandtat trieb, so war doch ihr Tun Sodoms würdig, und zeigt ebenso wie ihre frühere Verlobung mit Männern von Sodom, dafz sie tief in das sündige Wesen dieser Stadt versunken waren. Die Worte v. 33 und 35: „und er (Lot) wufzte nicht um ihr Liegen und um ihr Aufstehen" besagen nicht, dafz er in bewufztlosem Zustande den *coitus* vollzogen habe, wie die Rabbinen nach *Hieron.* durch den Punkt über בְּקוּמָהּ sollen angedeutet haben: *quasi incredibile et quod natura rerum non capiat, coire quempiam nescientem.* Sie haben nur den Sinn: dafz er in der Trunkenheit zwar nicht ganz bewufztlos, aber doch auch nicht klar sich bewufzt, was er tat, seine Töchter beschlief. V. 36 ff. Lots Töchter aber erachteten ihre Tat so wenig für schandbar, dafz sie den Söhnen, die sie gebaren, Namen gaben, welche ihre Abkunft verewigt haben: מוֹאָב nicht = מֵי אָב (oder מוֹ) *aqua i. e. semen patris:* denn für מַיִם ist diese Bedeutung im Hebr. nicht nachweisbar und findet in Jes. 48, 1 keine Begründung; sondern Umbiegung von מֵאָב „vom Vater", wie schon die LXX durch ihren Zusatz: *λέγουσα Ἐκ τοῦ πατρός μου* angedeutet haben; wie ferner das wiederholt hervorgehobene מֵאָבִינוּ v. 32 u. 34 und מֵאֲבִיהֶן v. 36 warscheinlich machen, endlich die Analogie des Namens בֶּן־עַמִּי = עַמּוֹן *Ἀμμάν, λέγουσα Υἱὸς γένους μου* (LXX) aufser Zweifel sezt. Denn „עַמּוֹן der Sprofz des Volks verhält sich zu עַם wie אַגְמוֹן Binse d. i. Sprofz des Sumpfes zu אֲגַם" (*Del.*). — Diese Erzählung ist übrigens weder aus Nationalhafz gegen die Moabiter und Ammoniter erdichtet, noch auch zur Brandmarkung dieser Völker hier mitgeteilt. Diese Einfälle einer bibelfeindlichen Kritik werden schon durch die Tatsache widerlegt, dafz nach Deut. 2, 9. 19 Israel beiden Völkern um ihrer Abstammung von Lot willen ihr Gebiet nicht nehmen soll, und dafz erst ihr unbrüderliches Benehmen gegen Israel sie von der Aufnahme in die Gemeinde des Herrn ausschlofz Deut. 23, 4 f. — Von Lot ist nun weiter nicht die Rede. Aeufzerlich und innerlich von Abraham geschieden, hat er für die Heilsgeschichte keine Bedeutung mehr, so dafz nicht einmal sein Tod erwähnt wird. Nur seine Nachkommen treten in der Folgezeit vielfach in Berührung mit den Israeliten; und zur richtigen Beurteilung ihres Benehmens gegen Israel ist die Geschichte ihrer Abstammung hier erzählt.

## Cap. XX. Abrahams Aufenthalt zu Gerar.

V. 1—7. Nach dem Untergange Sodoms und Gomorrha's brach Abraham vom Mamrehaine bei Hebron auf in das Mittagsland (הַנֶּגֶב s. 12, 9), schwerlich aus gleicher Besorgnis wie Lot von Zoar (19, 30), sondern warscheinlich um bessere Weide zu suchen. Hier wohnte er zwischen Kadesch (14, 7) und Schur (16, 7) und hielt sich einige Zeit in *Gerar* auf; ein Ort, dessen Name sich erhalten hat in dem 3 St. südsüdöstlich von Gaza befindlichen tiefen und breiten Wady *Dschurf el Gerâr* (d. h. Gieſzstrom von Gerar), in dessen Nähe *Rowland* auch Ruinen einer alten Ortslage unter dem Namen *Khirbet el Gerâr* gefunden hat (s. *Ritter*, Erdk. 14 S. 1084 f.). Hier nahm ihm der Philisterkönig von Gerar Abimelech, wie einst Pharao in Aegypten, sein Weib Sara, die er wieder für seine Schwester ausgegeben, weg in sein Harem, schwerlich angezogen von der noch nicht verblühten oder wieder neu verjüngten Schönheit der 90jährigen Frau (*Kurtz*), sondern wol nur, „um sich mit Abraham, dem reichen Nomadenfürsten, zu verschwägern" (*Del.*). Aus dieser Gefahr der Entweihung ihrer weiblichen Keuschheit, in die ihres Mannes und ihre eigene unware Aussage sie gebracht hatte, rettete sie wiederum die Treue des Bundesgottes. In nächtlichem Traume erschien Gott Abimelech und drohte ihm den Tod (הִנְּךָ מֵת *en te moriturum*) wegen des Weibes, das er genommen, da sie (וְהִוא) Vermählte eines Mannes sei. V. 4 f. Abimelech, der sich ihr noch nicht genähert hatte, weil ihn Gott durch Krankheit daran verhindert hatte (v. 6 und 17), entschuldigt sich damit, daſz er Sara nach ihres Mannes und ihrer eigenen Aussage für Abrahams Schwester haltend kein Unrecht begangen habe. Diesen Grund erkent Gott an, sagt ihm aber, daſz Er ihn vor Versündigung durch Berührung der Sara bewahrt habe, und gebietet ihm, das Weib sofort ihrem Manne zurückzugeben, da derselbe ein Prophet sei, auf daſz er für ihn bete und sein Leben rette, unter Androhung des gewissen Todes mit all den Seinigen für den Fall der Weigerung. Daſz Abim. die vermeintliche Schwester Abrahams in sein Harem nehmend „in Unsträflichkeit des Herzens (תָּם־לֵבָב) und Reinheit der Hände" d. h. in völliger Unschuld gehandelt zu haben meint, erklärt sich bei seinem unentwickelten sittlichreligiösen Standpunkte genügend aus der Sitte der damaligen Zeit. Daſz aber Gott sein Tun als בְּתָם־לֵבָב geschehen anerkent und doch zugleich ihm sagt, daſz er nur kraft der Fürbitte Abrahams leben bleibe, ihn also damit einer todeswürdigen Sünde zeiht, das beweist, daſz Gott ihn als empfänglich für tiefere sittliche Erkentnis und Frömmigkeit behandelt. Darauf deutet auch die Urkunde in dem sehr charakteristischen Wechsel der Gottesnamen hin. Zuerst v. 3 erscheint אלהים (ohne Artikel) die Gottheit im Allgemeinen ihm im Traume; Abim. erkent aber in dem Erschienenen den Herrn אֲדֹנָי d. i. Gott v. 4, worauf der Erzähler v. 6 האלהים den persönlichen und waren Gott mit ihm reden läſzt. Noch mehr zeigt die Rede Gottes mit ihm seine Empfänglichkeit für göttliche Warheit. Ohne das in Herzenseinfalt begangene Unrecht, daſz er dem in sein Land gekommenen Fremdlinge seine Schwester genommen um sein Harem zu vermehren, ihm näher aufzudecken, da er dies selbst

einsehen mufzte, bezeichnet Gott ihm Abraham als einen Propheten, dessen Fürbitte allein seine Schuld sühnen könne, um ihn auf den Weg des Heils hinzuweisen. נָבִיא eig. der Gottbesprachte oder Inspirirte, indem die göttl. Einsprache oder Inspiration das Wesen der Prophetie bildet, προφήτης war Abr. als Empfänger göttlicher Offenbarung und dadurch in so vertrautes Verhältnis zu Gott gesezt, dafz er für Sünder intercediren, durch seine Fürbitte Schwachheitsünden sühnen kann.

V. 8—18. Abimelech folgte der göttlichen Weisung. Am nächsten Morgen versammelte er seine Diener und erzählte ihnen das Vorgefallene, worüber die Männer sehr erschraken. Dann liefz er Abraham kommen und machte ihm ernste Vorwürfe über sein Benehmen, wodurch er eine grofze Sünde über ihn und sein Reich gebracht habe. מָה רָאִיתָ (v. 10) „was hast du gesehen“ d. h. im Auge gehabt mit deinem Tun (deiner falschen Angabe)? Dafz Abim. die Sache in Gegenwart seiner Diener öffentlich verhandelt, das tut er teils zur eigenen Rechtfertigung vor seinen Untergebenen, teils auch zur Beschämung Abrahams. Dieser hat auch nur zwei schwache Entschuldigungsgründe: 1. dafz er in dem Lande gar (רַק) keine Gottesfurcht vorausgesezt und seines Weibes wegen für sein Leben gefürchtet habe (12,12), 2. dafz er schon bei seiner Auswanderung aus dem Vaterhause mit seinem Weibe die Abmachung getroffen, sie am fremden Orte für seine Schwester zu erklären, da sie in Warheit auch seine Halbschwester sei. Ueber seine Auswanderung drückt er sich aus Accommodation an den polytheistischen Standpunkt des Philisterkönigs unbestimt und zurückhaltend aus: „sowie Gott (oder Götter אלהים) mich in die Irre führte“ (הִתְעוּ im *plur.*) d. h. zu unstetem Umherwandern in der Fremde bewog, ohne von Jehova und dem ihm geoffenbarten Ziele seiner Wanderung zu sprechen. V. 14 ff. Hierauf gab ihm Abim. sein Weib zurück mit einem reichen Geschenke an Vieh und Sklaven, und stelte ihm frei, in seinem Lande zu wohnen wo es ihm gefiele. Zur Sara aber sprach er v. 16: „Siehe ich habe gegeben 1000 Sekel Silber (vgl. *Ges.* §. 120 Anm. 2) deinem Bruder; siehe es ist dir eine Augendecke (d. h. Sühngeschenk) in Bezug auf alle die bei dir sind (weil sie in den Augen ihrer Umgebung mit dem Makel, als habe der König ihr Unehre angetan, behaftet erschien) und bei allen — da bist du gerechtfertigt.“ Die 1000 Sekel (*circa* 875 Thaler, vgl. m. Archäol. II §. 127) sind nicht ein der Sara noch besonders gemachtes Geschenk, sondern Angabe des ohngefähren Geldwerthes des Abraham gemachten Geschenkes, dessen Betrag danach zu bemessen, dafz später noch (Ex. 21,32) ein Sklave zu 30 Sekel berechnet wurde. כְּסוּת עֵינַיִם bed. nicht einen Schleier, den Sara sich für 1000 Sekel anschaffen solte, sondern „Augendecke“ ist bildliche Bezeichnung eines Sühngeschenks, und nach כִּפֶּר פְּנֵי פ׳ das Gesicht jemandes bedecken, dafz er geschehenes Unrecht vergifzt (32,21), und כִּסָּה פְּנֵי שֹׁפְטִים das Gesicht der Richter bedecken d. h. sie bestechen (Hi. 9,24), zu erklären. וְנֹכָחַת kann nur 2. *pers. foem. sing. perf. Niph.* sein, obgleich im ת das *Dag. lene* fehlt (*Ges.* §. 28,4*** und 65,2); denn diese Form für *partic.* zu halten, ist syntaktisch kaum möglich, wenn man sich nicht zu der in dieser Verbindung äusserst harten Ellipse des נוכחת für נֹכַחַת אַתְּ verstehen will. ונוכחת eig.

„so (da) bist du gerichtet“, ist dir Recht geworden. — V. 17 f. Nach dieser Ausgleichung heilte Gott auf Abrahams Fürbitte Abimelech und sein Weib und seine Mägde, dafz sie wieder gebären konten, da Jehova um Sara willen jeden Mutterleib in Abimelechs Hause verschlossen hatte. אֲמָהוֹת Mägde, die der König als Concubinen hielt, sind zu unterscheiden von שְׁפָחוֹת leibeigenen Mägden (v. 14). Dafz zwischen אָמָה Magd und שִׁפְחָה Leibeigene ein sachlicher Unterschied bestand, wird durch 1 Sam. 25, 41 aufzer Zweifel gesezt. עָצַר כָּל־רֶחֶם bed. nicht, wie häufig angenommen wird, das Hemmen des Geburtsactes s. v. a. es nicht zur Geburt kommen lassen, etwa aus mangelnden Wehen oder aus andern Ursachen, also nicht die Geburtsunfähigkeit, sondern die Empfängnisunfähigkeit oder die weibliche Unfruchtbarkeit, ebenso wie בְּעַד רֶחֶם oder סָגַר רֶחֶם 1 Sam. 1, 5. 6. Dies erhelt unzweideutig aus dem עֲצָרַנִי מִלֶּדֶת 16, 2 vgl. Jes. 66, 9 und 1 Sam. 21, 6 und aus dem entgegengesezten פָּתַח אֶת־רֶחֶם den Mutterleib öffnen, in Folge dessen die Empfängnis ermöglicht wird 29, 31 und 30, 22. Die von Gott über Abimelechs Haus verhängte Plage bestand demnach in einer Krankheit, die das Kinderzeugen (den *coitus*) unmöglich machte. Diese konte sofort nach der Aufnahme der Sara in das königliche Harem eintreten, und sezt keinen längeren Aufenthalt derselben dort voraus. Mithin hat man auch nicht nötig, das וַיֵּלֵדוּ blos auf die Weiber zu beziehen und für וַתֵּלַדְנָה stehend anzusehen, was grammatisch zulässig wäre, vgl. *Ew.* §. 191[b], sondern kann es zugleich mit auf Abimelech beziehen, da יָלַד nicht nur gebären, sondern auch zeugen bedeutet. Man kann also mit *Kn.* erklären: „Abimelech und Weiber befafzten sich wieder mit Kinderzeugen, was sie während der Krankheit nicht konten“, ohne darum die Folgerung für richtig zu halten, dafz v. 18 ein Zusatz des Jehovisten sei und als Mifzverständnis des der älteren Quelle angehörenden וַיֵּלֵדוּ v. 17 erscheine. Ein späterer Zusatz oder „eine jehovistische Klammer“ kann v. 18 schon deshalb nicht sein, weil ohne die in diesem V. gegebene Erläuterung der 17. Vers ganz unverständlich bliebe, so dafz eine solche Erläuterung in keiner Urkunde jemals gefehlt haben kann. Der Name יהוה aber gibt sich schon in Vergleich mit dem אלהים und האלהים v. 17 als bedeutsam zu erkennen. Die Heilung Abimelechs und seiner Weiber ist Sache der Gottheit (אלהים), Abraham hingegen richtet seine Fürbitte nicht an אלהים einen unbestimten und unbekanten Gott, sondern an האלהים; denn der Gott, dessen Prophet er ist, ist der persönliche ware Gott. Derselbe hat auch die Krankheit über Abimelech und sein Haus verhängt, aber nicht als אלהים oder האלהים, sondern als יהוה, als der Gott des Heils, da er durch dieselbe der Störung oder Vernichtung seines Heilsrathes, der Geburt des verheifzenen Sohnes von der Sara entgegentreten wolte.

Wenn aber die Gottesnamen אלהים und האלהים das richtige Verhältnis Gottes zu Abimelech ausdrücken und auch hier יהוה es ist, der für Abraham eintritt und die Stammutter des verheifzenen Samens rettet, so kann auch unsere Erzählung nicht ein aus dichtender Sage geflossenes elohistisches Seitenstück zu der jehovischen Erzählung c. 12, 14 ff. sein. Gegen diese kritische Vermutung entscheidet auch schon das durch und durch eigentümliche Gepräge unserer Begebenheit. Aufzer der allgemei-

nen Aehnlichkeit, daß Abrahams Gattin, weil er sie zur Sicherung des eigenen Lebens für seine Schwester ausgibt, in das königliche Harem genommen wird — ein Ereignis dessen Wiederholung an zwei verschiedenen Königshöfen innerhalb 24 Jahren gar nicht auffallen kann, wenn man die Sitte jener Zeit erwägt — sind alle näheren Umstände in beiden Fällen ganz verschieden. In dem Könige Abimelech tritt uns ein ganz anderer Charakter als in Pharao entgegen, ein von sittlichem Rechtsgefühle beseelter und für göttliche Offenbarung empfänglicher Heide, wovon bei dem Könige Aegyptens keine Spur zu finden; und Abraham wird troz seiner natürlichen Schwäche und troz der Beschämung, die er sich dadurch vor dem frommen Heiden zuzieht, doch durch die erbarmende göttliche Gnade als Vertrauter Gottes so erhoben, daß selbst der in diesem Falle gerechter erscheinende Heidenkönig vor ihm sich beugen und von seiner Fürbitte Aufhebung der über ihn und sein Haus verhängten göttlichen Strafe annehmen muß. In solcher Weise zeigt Gott einerseits dem Philisterkönige, daß Er seinen Propheten kein Leid tun läßt (Ps. 105, 15), andrerseits Abraham, daß Er seinen Bund aufrecht zu halten und die Verwirklichung seiner Verheißung gegen jeden Eingriff sündlichen Gelüstens irdischer Machthaber sicher zu stellen vermag. Hierin liegt die vorbildliche Bedeutung dieses Ereignisses für die künftige Stellung Israels zu den umwohnenden Völkern.

## Cap. XXI. Isaaks Geburt. Ismaels Austreibung. Abimelechs Bündnis mit Abraham.

V. 1—7. **Isaaks Geburt.** Wie Gott 17, 16 vgl. 18, 14 verheißen, so tat Jehova an Sara, daß sie empfing und zur angekündigten Zeit (מוֹעֵד 17, 21 und 18, 14) Abraham im Alter von 100 Jahren einen Sohn gebar (v. 5 vgl. mit 17, 24), welcher den Namen *Jizchak* (oder Isaak) erhielt und am achten Tage beschnitten wurde nach 17, 12. Den Namen יִצְחָק hatte Gott mit Rücksicht auf das Lachen (צָחַק) Abrahams 17, 17 und 19 für den verheißenen Sohn bestimt, um damit das Wesen seiner Geburt und seines Daseins zu bezeichnen. Denn wie dieses Lachen aus dem Contraste der Idee und der Wirklichkeit entsprungen war, so war in der Geburt Isaaks dieser Contrast einerseits der göttlichen Verheißung mit der Bürgschaft ihrer Erfüllung andrerseits der Erstorbenheit Abrahams und der Sara für Kinder-Zeugen und Gebären durch ein Wunder der Gnade verwirklicht, und Isaak durch diesen Namen als die Frucht der wider und über die Kräfte der Natur wirkenden allmächtigen Gnade bezeichnet. Auch Sara, die früher ungläubig über die göttliche Verheißung gelacht hatte (18, 12), findet in der nun erfolgten Geburt des verheißenen Sohnes Ursache zum Lachen freudig staunender Verwunderung, so daß sie mit Rücksicht auf seinen Namen ausruft: „Ein Lachen (צְחֹק) hat mir Gott bereitet; jeder der es hört, wird mir zulachen“, d. h. sich mit mir über den noch in hohem Alter mir gewordenen Gottessegen staunend freuen, und der Freude ihres Innern in dem begeisterten Tristichon v. 7: „wer hätte je Abraham gesagt: Es säuget Sara Kinder; denn geboren hab ich einen

Sohn seinem Alter", den entsprechenden Ausdruck verleiht. מִלֵּל das poetische Wort für דִּבֵּר, und מִי vor dem *perfect.* steht in dem Sinne: wer hat je gesagt, den wir im Deutschen conjunctivisch auszudrücken pflegen, vgl. 2 Kg. 20, 9. Ps. 11, 3 u. a. und *Del.* z. u. St. —

V. 8—21. **Austreibung Ismaels.** Zu dieser gab die Entwöhnung des heranwachsenden Kindes, die mit einem festlichen Mahle gefeiert wurde, die äuſzere Veranlassung. Sara sah Ismael bei dieser Gelegenheit מְצַחֵק spotten, Spott treiben. „Isaak der Gegenstand heiligen Lachens dient ihm zur Zielscheibe unheiligen Witzes, profanen Scherzes. Er lacht nicht (צחק), sondern er macht sich lustig (מְצַחֵק). Der kleine hilflose Isaak ein Völkervater! Unglaube, Neid, Stolz und fleischliche Vorzüge waren die Factoren seines Betragens. Weil er das: ist wol dem Herrn ein Ding zu wunderbar? nicht versteht, findet er es lächerlich, an so Kleines so Groſzes zu knüpfen" (*Hgstb.* Beitrr. II S. 276). Dies nent der Apostel Paulus die Verfolgung des κατὰ σάρκα Gezeugten gegen den κατὰ πνεῦμα Gal. 4, 29 und erblickt darin eine Weissagung auf die Verfolgung, welche die Gemeinde der aus dem Geiste des Glaubens Geborenen von den Knechten der Gesetzesgerechtigkeit erleidet. V. 9. Sara verlangte deshalb die Austreibung der Magd und ihres Sohnes: denn dieser soll nicht mit Isaak erben. Diese wie es schien von mütterlicher Eifersucht eingegebene Forderung miſzfiel Abraham sehr „von wegen seines Sohnes", teils wol weil er in Ismael sein eigen Fleisch und Blut lieb hatte, teils wol auch wegen der für ihn empfangenen Verheiſzung 17, 18 und 20. Aber Gott (אֱלֹהִים, weil von einer Erscheinung nicht die Rede ist, sondern der göttliche Wille ihm nur innerlich kund wird) gebietet ihm, Sara's Forderung zu erfüllen; „denn in Isaak soll dir Same (Nachkommenschaft) genant werden." Dieser Ausspruch kann nicht den Sinn haben: „nach Isaak werden deine Nachkommen sich nennen" (*Ges.* §. 154, 3[a]), denn in diesem Falle müſzte mindestens זַרְעֲךָ stehen; auch nicht: „in, durch, von Isaak soll dir ins Dasein gerufen werden Same" (*Drechsl.*), denn קרא bed. nicht ins Dasein rufen; sondern: „in der Person Isaaks soll dir Nachkommenschaft werden und als solche gelten, da נִקְרָא das Sein und Anerkantwerden des Seins in sich schlieſzt. Obgleich זֶרַע durch keinen Artikel bestimt ist, so ist doch der זרע gemeint, auf den alle göttlichen Verheiſzungen sich bezogen, mit dem Gott seinen Bund aufrichten wolte 17, 21 vgl. Röm. 9, 7 f. Hebr. 11, 18. Um aber die dem Vaterherzen schwere Entlassung Ismaels Abraham zu erleichtern, wiederholt ihm Gott v. 13 die in Bezug auf diesen Sohn ihm 17, 20 gegebene Verheiſzung. V. 14 ff. So schickte denn Abr. am nächsten Morgen Hagar mit Ismael fort. Die Worte: „er nahm Brot und einen Schlauch Wasser und gab es der Hagar, es legend (שָׂם *partic.* nicht *perfect.*) auf ihre Schulter, und den Knaben und entlieſz sie", besagen nicht, daſz Abr. auch den Ismael ihr aufgeladen habe. Denn וְאֶת־הַיֶּלֶד kann wegen der *cop.* ו nicht zu שָׂם und zu יִתֵּן sondern nur zu יִקַּח dem Hauptverbum des Satzes gezogen werden, obgleich es durch den das Vorhergehende verumständenden Zwischensatz: שָׂם עַל שִׁכְמָהּ davon getrent ist. Wie also aus diesen Worten nicht folgt, daſz Ismael als kleines Kind vorgestelt werde, so auch nicht aus der folgenden Angabe, daſz die in der Wüste herum-

irrende Hagar, als ihr das Wasser aus dem Schlauche ausgegangen, „den Knaben unter einen der Sträucher warf“ (תַּשְׁלֵךְ). Denn יֶלֶד wie נַעַר bezeichnet nicht das unmündige Kind, sondern den Knaben und heranreifenden Jüngling wie יֶלֶד 4,23 — Ismael war damals 15 bis 16 J. alt, da er 14 J. vor Isaak geboren war (vgl. v. 5 mit 16,16) — und הִשְׁלִיךְ werfen bed. hier das hastige Loslassen und Hinfallen des an ihrer Hand einhergehenden, vor Durst ganz erschöpften Knaben, wie ῥίπτειν Matth. 15,30 das eilige Niederlegen. An seiner Lebenserhaltung verzweifelnd will ihn die Mutter wenigstens im Schatten sein Leben aushauchen lassen, und sezt sich laut weinend gegenüber (מִנֶּגֶד) „in der Entfernung wie Bogenschießzende“ d. i. nach einer im Hebr. ganz gewöhnlichen abgekürzten Vergleichung: soweit wie Bogenschützen das Ziel zu nehmen pflegen (über das *pil.* מטחוי s. *Ges.* §. 75 Anm. 18). Denn die mütterliche Liebe vermag das Sterben des Kindes nicht anzusehen und will es doch auch nicht aus den Augen verlieren. — V. 17 ff. Da hörte Gott die Stimme (das Weinen und Klagen) des Knaben und der Engel Gottes rief der Hagar vom Himmel zu: „was ist dir Hagar? fürchte nicht, denn gehört hat Gott die Stimme des Knaben da woselbst (בַּאֲשֶׁר für בִּמְקוֹם אֲשֶׁר 2 Sam. 15,21) er ist“ d. h. in seiner hilflosen Lage; „stehe auf, nimm den Knaben“ u. s. w. Elohim nicht Jehova hört die Stimme des Knaben und erscheint als מַלְאַךְ אֱלֹהִים nicht als מ׳ יהוה wie 16,7, weil Ismael mit Hagar nach ihrer von Gott geordneten Entlassung aus dem Hause Abrahams aus der Obhut und Fürsorge des Bundesgottes unter die Leitung und Vorsehung Gottes, des Regirers aller Völker getreten ist. Darauf öffnete Gott ihre Augen und sie sah, was sie vorher nicht gesehen hatte, einen Wasserbrunnen, aus welchem sie ihren Wasserschlauch fülte und ihren Sohn tränkte. — V. 20. Durch den Engel Gottes vor dem Umkommen wunderbar errettet wuchs Ismael unter göttlichem Beistande auf, ließz sich als er groſz geworden in der Wüste Pharan nieder und „ward heranwachsend ein Bogenschütze.“ Obgleich יִגְדַּל voraufgegangen, so ist doch רֹבֶה nicht tautologisch, und kein Grund da, mit *Onkel.* u. A. dem רֹבֶה die unerweisliche Bedeutung: Schütz beizulegen, in welcher nur רבב in der einzigen St. 49,23 vorkomt. Die Wüste פָּארָן ist die jetzige groſze Wüste *et-Tih*, die sich an der Südgrenze Canaans von dem westlichen Saume der Araba im Osten bis zur Wüste Schur (*Dschifar* 16,7) an der Grenze Aegyptens nach Westen hinüberzieht und südlich bis in die Vorberge des Horebgebirges erstreckt. S. zu Num. 10,12. Am nördlichen Saume dieser Wüste lag das v. 14 proleptisch genante *Beerseba*, wohin Abraham von Gerar gezogen war, so daſz warscheinlich von dort Hagar mit Ismael aus seinem Hause ausgetrieben war, und in der umliegenden Wüste umherirrend aus Wassermangel umzukommen fürchtete. Schlieſzlich wird v. 21 in Vorbereitung auf 25,12—18 noch Ismaels Verheiratung mit einem Weibe aus Aegypten berichtet.

V. 22—34. **Abimelechs Bündnis mit Abraham.** Durch den göttlichen Segen, welcher Abraham auf seinen Wegen sichtbar begleitete, findet sich der Philisterkönig *Abimelech* bewogen, für seine Person und seine Nachkommen sich der Freundschaft des so gesegneten Mannes durch ein Bündnis zu versichern, zu dessen Abschlieſzung er mit seinem Feldhauptmanne

*Phicol* sich nach Beerseba begibt. Diesem Wunsche zu willfahren bereit, stelt Abr. jedoch zuvor ihn wegen eines Wasserbrunnens zur Rede, den Abimelechs Leute geraubt d. h. widerrechtlich sich zugeeignet hatten, worauf Abimelech erwidert, daſz ihm diese Gewalttat bis diesen Tag unbekant geblieben sei, und — wie sich von selbst versteht — die Zurückgabe des Brunnens anordnet. Nach Ausgleichung dieser Streitsache wird das Bündnis geschlossen, wobei Abr. dem Könige ein Geschenk von Kleinvieh und Rindern macht als reale Bürgschaft dafür, daſz er die empfangene Liebe erwidern, mit dem Könige und seinen Nachkommen in Freundschaft leben wolle. Von diesem Geschenke stelte er aber 7 Lämmer besonders und erklärt auf Abimelechs Frage: מָה הֵנָּה was sie sein d. h. bedeuten sollen: er (Abim.) solle sie nehmen von seiner Hand, damit sie ihm (Abr.) seien zum Zeugnisse, daſz er diesen Brunnen gegraben habe. Nicht um den Brunnen damit gleichsam auszulösen, sondern um sich den Brunnen als sein Eigentum gegen erneuete Ansprüche auf denselben vonseiten der Philister zu sichern, dazu gab Abr. Abimelech dieses Geschenk, durch dessen Annahme dieser Abrahams Besitzrecht factisch und feierlich anerkante. — V. 31. Von diesem Acte erhielt der Ort, wo dies geschah, den Namen בְּאֵר שֶׁבַע d. i. Siebenbrunn; „denn daselbst hatten sie beide geschworen." Aus diesem Zusatze folgt nicht, daſz der Erzähler den Namen durch „Eidesbrunnen" gedeutet und שֶׁבַע im Sinne von שְׁבֻעָה erklärt habe. Der Gedanke ist vielmehr folgender: Der Ort erhielt von den sieben Lämmern, durch welche sich Abr. den Besitz des Brunnens sicherte, seinen Namen, weil auf der Grundlage dieses durch 7 Lämmer festgestelten Vertrages das Bündnis beschworen wurde, bei dessen Abschluſz übrigens von Opfern nicht die Rede ist. S. noch zu 26, 33. נִשְׁבַּע schwören eig. sich besiebenen, nicht weil im Eide die Gotteszahl Drei mit der Weltzahl Vier zur Sieben verbunden ist, sondern weil man um der Heiligkeit der Siebenzahl willen, deren eigentlicher Grund und Ursprung in der Siebenzahl der Schöpfungstatsache zu suchen, zur Bekräftigung des Eides gerne 7 Dinge wählte, wie unter andern *Herod.* III, 8 von den Arabern bezeugt. *Beerseba* lag in dem Wady *es Seba*, dem breiten Wasserbecken eines Winterstromes, 12 Kamelstunden südlich von Hebron an der Straſze nach Aegypten und dem rothen Meere, wo sich noch Steine von einer alten Ortslage und zwei tiefe Brunnen mit vortrefflichem Wasser unter dem Namen *Bir es seba* d. i. Siebenbrunn (nicht nach der falschen Deutung der Beduinen: Löwenbrunnen) finden. Vgl. *Rob.* Pal. I S. 337 ff. — V. 33. Hier pflanzte Abr. eine Tamariske und rief den Namen des Herrn (s. zu 4, 26), des ewigen Gottes an. אֵל עוֹלָם wird Jehova genant als der ewig Treue in Bezug auf den ewigen Bund, den er mit Abr. aufgerichtet (17, 7). Die Pflanzung dieses langdauernden Baumes mit seinem harten Holze und seinen langen, schmalen, dicht beisammenstehenden immergrünen Blättern solte ein Sinnbild sein der ewig dauernden Gnade des treuen Bundesgottes. V. 34. Hier im Lande der Philister hielt sich Abr. lange Zeit auf. Hier wurde warscheinlich Isaak geboren, und hier wuchs er heran zu einem Jünglinge, der (22, 6) das Opferholz tragen konte; vgl. 22, 19. Die Angabe: im Lande der Philister (v. 34) scheint mit v. 32, wonach Abimelech und Phicol

von Beerseba ins Land der Philister zurückkehren, im Widerspruche zu stehen. Indefz dieser Widerspruch hebt sich einfach dadurch, dafz das Land der Philister damals wenigstens nach der Wüste hin keine feste Grenze hatte. Zu Gerar, dem Reiche Abimelechs im engeren Sinne, gehörte Beerseba nicht mehr; aber dafz einerseits die Philister bis dorthin nomadisirten und diese Gegend für sich in Anspruch nahmen, erhelt schon daraus, dafz Abimelechs Leute den dortigen Brunnen Abraham entrissen hatten. Andrerseits konte auch Abr. mit seinen zahlreichen Herden sich nicht auf den Wady *es Seba* beschränken, sondern mufzte sich in der ganzen Umgegend Weideplätze suchen, und wie schon früher (c. 20) so auch später, da ihm Abimelech den Aufenhalt in seinem Lande freigestelt hatte (20, 15), noch öfter bis nach Gerar kommen, so dafz sein Aufenthalt (וַיֵּשֶׁב 22, 19) in Beerseba füglich als ein Nomadisiren (גּוּר) im Lande der Philister bezeichnet werden konte.

## Cap. XXII. Isaaks Opferung auf Moria. Nahors Familie.

V. 1—19. **Isaaks Opferung.** Viele Jahre lang hatte Abraham auf den verheifzenen Samen, in welchem die göttliche Verheifzung ihm erfült werden solte, geharret. Endlich hatte der Herr ihm den ersehnten Leibeserben von seinem Weibe Sara gegeben und den Sohn der Magd auszutreiben geboten. Nun dieser Sohn zum Jüngling herangewachsen ist, ergeht an Abr. das Wort Gottes, den einzigen, ihm als Erben der Verheifzung gegebenen, Sohn im Lande Moria auf einem der Berge, der ihm gezeigt werden soll, Gott als Brandopfer darzubringen. Dieses Wort kam weder aus dem eigenen Herzen, war nicht ein durch den Anblick der cananitischen Menschenopfer in seiner Seele angeregter Gedanke: auch seinem Gotte ein gleiches Opfer darzubringen, noch hatte der Versucher zum Bösen es ihm eingegeben. Das Wort kam von הָאֱלֹהִים dem persönlichen, waren Gotte, welcher ihn versuchte (נִסָּה) d. h. zur Prüfung und Bewährung seines Glaubens das Opfer des einzigen, geliebten Sohnes von ihm forderte. Der Ausgang dieser Begebenheit zeigt, dafz Gott nicht die Opferung Isaaks durch Schlachtung und Verbrennung auf dem Altare verlangte, sondern nur die völlige Hingabe des Sohnes und die Bereitwilligkeit, denselben auch durch den Tod Gott zu opfern. Dennoch lautete der göttliche Befehl so, dafz Abr. ihn nicht anders als von einem äufzerlich zu vollziehenden Brandopfer verstehen konte, weil Abr. die völlige Hingabe Isaaks nicht anders betätigen konte als durch die tatsächliche Bereitheit, das verlangte Opfer wirklich darzubringen. Darin bestand eben die Versuchung, welche einen schweren innern Kampf in seiner Seele hervorrufen mufzte. *Ratio humana* — sagt treffend *Luther* — *simpliciter concluderet aut mentiri promissionem aut mandatum non esse Dei sed Diaboli; est enim contradictio manifesta. Si enim debet occidi Isaac, irrita est promissio; sin rata est promissio, impossibile est hoc esse Dei mandatum.* Abraham aber nahm seine Vernunft gefangen unter den Gehorsam des Glaubens. Er zweifelte nicht an der Warheit des Wortes Gottes, das er auf eine innerlich ihm untrügliche Weise (nicht in einer nächtlichen Vision, wovon im Texte nichts zu

lesen) vernommen hatte, sondern stand fest im Glauben, *λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατὸς ὁ Θεός* Hebr. 11,19. Ohne sich mit Fleisch und Blut zu berathen, machte Abr. sich (v. 3 f.) am frühen Morgen auf den Weg mit seinem Sohne Isaak und zwei Knechten, um dem göttlichen Befehle nachzukommen, und erblickte am dritten Tage — denn der Weg von Beerseba bis nach Jerusalem beträgt 20½ Stunde, s. *Rob.* Pal. III S. 812 f. — von ferne den von Gott ihm genanten Ort, das Land Moria d. i. die bergigte Umgegend von Jerusalem. Der Name מֹרִיָּה zusammengesezt aus dem *partic. hoph.* von רָאָה und dem Gottesnamen יה, der Abkürzung von יהוה, eig. das Gezeigte Jehova's s. v. a. die Erscheinung Jehova's, ist in v. 2 ohne Zweifel proleptisch gebraucht und dem Berge, auf dem die Opferung statthatte, erst von dieser Begebenheit, von der Abraham dort zuteilgewordenen Erscheinung Jehova's gegeben, wie v. 14 zeigt, wo er sachlich gedeutet, durch יְהוָֹה יִרְאֶה erklärend umschrieben wird. Vgl. *Hgstb.* Beitrr. II S. 263 ff. Auf Grund unserer Stelle wird dann 2 Chr. 3, 1 der Berg, auf welchem Salomo den Tempel baute, הַמּוֹרִיָּה genant mit Rücksicht auf die Erscheinung des Engels des Herrn, welche David dort bei der Tenne Aravna's hatte 2 Sam. 24, 16 f., indem durch diese Erscheinung der alte Name wiederauflebte.

V. 5. Angesichts des fernen Berges liefz Abr. die Knechte mit dem Esel zurück, um mit Isaak allein den lezten schwersten Gang zu machen und — wie er den Knechten sagte — dort anzubeten und dann zurückzukehren. Was dort vorgehen werde, sollen die Knechte nicht mit ansehen, weil sie dieses „Anbeten" nicht zu fassen vermögen, und der Ausgang ihm selber, troz des hinzugefügten: „wir wollen zu euch zurückkehren", noch in das tiefste Dunkel gehült ist. Dieser weitere Gang wird v. 6—8 umständlich beschrieben, anzudeuten, welch gewaltigen inneren Kampf jeder Schritt vorwärts dem Vaterherzen des Patriarchen gekostet. Er mit dem Feuer und dem Opfermesser in der Hand und der Sohn das Opferholz auf seinen Schultern tragend — so gehen sie beide mit einander. Da fragt Isaak den Vater nach dem Schafe zum Brandopfer — und der Vater antwortet — nicht: „Du wirst es sein, mein Sohn", sondern: „Gott (אלהים ohne Artikel — Gott als allwaltende höhere Macht) wird es sich ersehen"; denn er will und kann dem Sohne den göttlichen Befehl noch nicht mitteilen. *Non vult filium macerare longa cruce et tentatione. Luth.* — V. 9 f. An der bezeichneten Stätte angekommen, baut Abr. einen Altar, legt das Holz auf ihm zurecht, bindet seinen Sohn und legt ihn auf das Holz des Altars und streckt seine Hand aus und nimt das Messer, um seinen Sohn zu schlachten. V. 11 ff. In diesem verhängnisvollen Augenblicke, wo Isaak gebunden gleich einem Lamme auf dem Altare lag, um den Todesstreich zu empfangen, rief der Engel des Herrn vom Himmel herab Abraham zu, einzuhalten und seinem Sohne kein Leid anzutun. Denn nun weifz der Herr, dafz Abraham יְרֵא אֱלֹהִים gottesfürchtig ist, dafz er seinen Glaubensgehorsam bis zur Opferung des eigenen geliebten Sohnes bewährt, das Opfer im Herzen schon vollbracht und der göttlichen Forderung volles Genüge geleistet hat. Denn tödten solte er ihn nicht, darum hindert Gott durch unmittelbares Einschreiten den äufzeren Vollzug des Opfers, und zeigt ihm

einen Widder, den er — vermutlich durch ein Geräusch im Hintergrunde zum Umsehen bewogen — im Dickicht mit seinen Hörnern festgehalten erblickt (אַחַר־ *adv.* hinten, im Hintergrunde) und als durch göttliche Fügung dargeboten anstatt seines Sohnes opfert. V. 14. Nach diesem Dreinsehen Gottes benante Abr. die Stätte יְהוָה יִרְאֶה „Jehova sieht" d. h. nach v. 8 „ersieht", *providet*, so daſz (אֲשֶׁר wie 13, 16 dem Sinne nach = עַל־כֵּן 10, 9) man heutiges Tags zu sagen pflegt: „auf dem Berge, wo Jehova erscheint (יֵרָאֶה)", woraus der Name מֹרִיָּה entstanden. Sprachlich nicht rechtfertigen läſzt sich die Uebersetzung: „auf dem Berge Jehova's wirds ersehen", denn das *niph.* נִרְאָה bed. nicht *provideri*, sondern nur „erscheinen." Zudem ist ja hier das Sehen oder Dreinsehen Gottes durch sein Erscheinen vermittelt. Jehova ersah, indem er in seinem Engel sich zu sehen gab d. h. erschien. V. 15—19. Nachdem Abr. den Widder geopfert, rief ihm der Engel des Herrn zum zweiten Mal vom Himmel zu und erneuerte ihm zum Lohne für die Bewährung seines Glaubensgehorsams mit einem feierlichen Eide die früheren Verheiſzungen, vgl. 12, 2. 3. Um die Unwandelbarkeit derselben zu bekräftigen, schwört Jehova bei sich selbst (vgl. Hebr. 6, 13 ff.), was nicht weiter im Verkehre mit den Patriarchen vorkomt, so daſz später auf diesen Eidschwur nicht nur wiederholt Bezug genommen wird 24, 7. 26, 3. 50, 24. Ex. 13, 5. 11. 33, 1 u. ö., sondern auch — wie schon *Luther* bemerkt — aus ihm geflossen ist alles was in Ps. 89, 36. 132, 11 u. 110, 4 von dem David gegebenen Eide gesagt ist. *Sicut enim promissio seminis Abrahae derivata est in semen Davidis, ita Scriptura S. jusjurandum Abrahae datum in personam Davidis transfert.* Denn in der Verheiſzung 2 S. 7 u. 1 Chr. 17, worauf diese Psalmen sich gründen, ist von einem Schwure Gottes nichts erwähnt. Die eidliche Bekräftigung wird verstärkt durch das hinzugefügte נְאֻם יְהוָה „Ausspruch des Herrn", welches, so häufig es auch bei den Propheten ist, doch im Pent. nur noch Num. 14, 28 wiederkehrt und ohne יהוה in den Orakeln Bileams Num. 24, 3. 15 f. Wie in der Form so ist die Verheiſzung auch im Inhalte gesteigert. Um die unzählige Vermehrung des Samens aufs stärkste auszudrücken, ist zu dem Bilde der Sterne (15, 5) noch die Vergleichung mit dem Sande am Ufer des Meeres (vgl. 32, 13) hinzugefügt. Und diesem Samen wird die Besitznahme des Thores seiner Feinde d. i. die siegreiche Bewältigung der Feinde und ihrer Städte (vgl. 24, 60) zugesagt.

Dieser herrliche Ausgang der von Abraham siegreich bestandenen Prüfung rechtfertigt nicht nur den geschichtlichen Charakter dieser Begebenheit, sondern zeigt auch aufs klarste, daſz die Versuchung für das Glaubensleben des Patriarchen notwendig war und grundlegende Bedeutung für seine heilsgeschichtliche Stellung hat. Der Zweifel, ob der ware Gott ein Menschenopfer fordern könne, erledigt sich durch die von Gott selbst gehinderte Vollziehung des Opfers, und dem Bedenken, daſz Gott wenigstens scheinbar mit sich selbst in Widerspruch treten würde, wenn er ein Opfer gefordert und bei seiner Darbringung den wirklichen Vollzug gehemt hätte, wird durch den bedeutsamen Wechsel der Gottesnamen begegnet, indem Gott, der Isaak zu opfern Abraham gebietet, הָאֱלֹהִים heiſzt, der wirkliche Vollzug des Opfers aber durch den mit יהוה identischen

מַלְאַךְ יְהוָֹה verhindert wird. Weder יהוה der Gott des Heils oder Bundesgott, welcher Abrabam den einzigen Sohn als Erben der Verheiſzung gegeben, fordert die Opferung des verheiſzenen und gegebenen Erben, noch אֱלֹהִים Gott als Schöpfer, der die Macht hat, das Leben zu geben und zu nehmen, sondern האלהים der ware Gott, den Abr. als seinen persönlichen Gott erkant hat und verehrt, zu dem er in ein persönliches Verhältnis getreten ist. Von dem waren Gotte, dem Abr. diente, kommend konte die Forderung, seinen einzigen und geliebten Sohn ihm hinzugeben, nur den Zweck haben, die innere Herzensstellung des Patriarchen zu seinem Sohne und zu seinem Gotte dem Ziele seiner Berufung entsprechend zu läutern und zu heiligen. Sie solte seine Liebe zu dem Sohne seines Leibes von allen ihr noch anklebenden Schlaken fleischlicher Eigenliebe und natürlicher Selbstsucht reinigen und in die Liebe zu Gott, der ihm denselben gegeben, dergestalt verklären, daſz er den geliebten Sohn nicht mehr als sein Fleisch und Blut liebte, sondern ganz und gar nur als ein Gnadengeschenk und Eigentum seines Gottes, als ein ihm anvertrautes Gut, das er jeden Augenblick ihm zurückzugeben bereit wäre. Wie Abr. auf Gottes Ruf hin Vaterland, Verwandtschaft und Vaterhaus verlassen hatte (12, 1), so solte er in seinem Wandel vor Gott auch seinen einzigen Sohn, das Ziel seiner Sehnsucht, die Hoffnung seines Lebens, die Freude seines Alters willig zum Opfer bringen. Und noch mehr als dies. In Isaak hatte und liebte er nicht blos den Erben seiner Güter (15, 2); auf ihm ruhten auch alle Gottesverheiſzungen; in Isaak solte seine Nachkommenschaft genant werden (21, 12). Durch die Forderung, diesen einzigen Sohn von seinem Weibe Sara, in welchem sein Same zu einem Haufen von Völkern erwachsen solte (17, 4. 6. 16), Gott zu opfern, schien die göttliche Zusage selbst aufgehoben, die Erfüllung nicht nur der Wünsche seines Herzens, sondern auch der wiederholten Verheiſzungen seines Gottes vereitelt zu werden. An dieser Forderung solte sein Glaube sich vollenden zum unbedingten Vertrauen auf Gott, zur festen Zuversicht, daſz Gott auch von den Todten auferwecken könne. — Diese Versuchung hat aber nicht blos für Abraham die Bedeutung, daſz er durch Ueberwindung von Fleisch und Blut zum Vater der Gläubigen, zum Ahn der Gemeinde Gottes vollendet wurde; auch Isaak solte durch sie für seinen heilsgeschichtlichen Beruf bereitet und geheiligt werden. Indem er sich ohne Widerstreben binden und willig auf den Altar legen lieſz, gab er sein natürliches Leben in den Tod, um durch Gottes Gnade zu neuem Leben zu erstehen. Auf dem Altare ward er Gott geheiligt, zum Anfänger der heiligen Gottesgemeinde geweiht und so „die später gesetzlich gewordene Erstgeburtsweihe an ihm grundleglich vollzogen“ (*Del.*). Zeigt demnach das göttliche Gebot den ganzen Ernst der Forderung Gottes an die Seinen, ihm Alles, auch das Theuerste zu opfern (vgl. Matth. 10, 37 u. Luc. 14, 26), auf eine tief ins Herz einschneidende Weise, so lehrt der Ausgang dieser Versuchung, daſz der ware Gott nicht das leibliche Menschenopfer von seinen Verehrern fordert, sondern das geistliche Opfer der unbedingten Verleugnung des natürlichen Lebens bis zur Hingabe in den Tod. Indem durch göttliche Fügung Abraham anstatt seines Sohnes ein Widder zum Brandopfer dargeboten wird,

wird nicht nur das Thieropfer dem Menschenopfer substituirt und als das Gott wolgefällige Symbol des geistlichen Selbstopfers sanctionirt, sondern auch die Darbringung von Menschenopfern bei den Heidenvölkern als widergöttliche ἐθελοθρησκεία gerichtet und verworfen. Und dies geschieht durch Jehova, den Gott des Heils, welcher den äuſzerlichen Vollzug des Opfers hemt. Hiedurch wird diese Begebenheit unter den Gesichtspunkt der göttlichen Heilsveranstaltung gestelt und gewint prophetische Bedeutung für die Gemeinde des Herrn, auf welche besonders klar die Stätte dieser Opferung hinweist, der Berg Moria, auf dem unter der Oekonomie des Gesetzes alle vorbildlichen Thieropfer Jehova dargebracht wurden, auf dem auch in der Fülle der Zeit Gott der Vater seinen eingeborenen Sohn hingab zum Sühnopfer für die Sünden der ganzen Welt, um durch dieses eine ware Opfer das Schattenbild der vorbildlichen Thieropfer zur Warheit und zum Wesen zu erheben. Wenn daher auch die Bestimmung Moria's zur Stätte für Isaaks Opferung samt dem an seiner Statt geopferten Widder zunächst nur vorbildlich für Bedeutung und Zweck der alttestamentlichen Opferanstalt sein soll, so weist doch dieses Vorbild auch schon auf das in der Zukunft erscheinende Urbild hin, da die ewige Liebe des himmlischen Vaters, was sie von Abraham gefordert, selbst getan, nämlich des eingeborenen Sohnes nicht verschont, sondern ihn für uns Alle in den wirklichen Tod, den Isaak nur im Geiste erduldete, dahingegeben hat, auf daſz wir mit Christo geistlich sterben und mit ihm zu ewigem Leben auferstehen sollen (Röm. 8, 32. 6, 5 u. a.).

V. 20—24. **Nahor's Nachkommen.** Mit der Opferung Isaaks ist die Glaubensprüfung Abrahams vollendet, das Ziel seiner göttlichen Berufung erfült, so daſz die Geschichte seines Lebens nun ihrem Ende entgegeneilt. Ganz passend folgt zunächst eine ihm nach dieser Begebenheit zugekommene Mitteilung über die Familie seines Bruders Nahor (11, 27 ff.), die insofern vollkommen sachgemäſz an die Opferung Isaaks angereiht ist, als sie zur Vermählungsgeschichte des Erben der Verheiſzung überleitet. Auf diesen sachlichen Zusammenhang weist auch das גַּם הִיא v. 20 vgl. mit 11, 29 hin. Die Milca, auch sie gebar dem Nahor Söhne, wie Sara dem Abraham einen Sohn geboren hatte, wogegen das גַּם הִיא v. 24 auf v. 20 zurückweist. Nahor hat 12 Söhne wie Ismael (25, 13 ff.) und Abrahams Enkel Jakob (35, 23 ff.), und zwar 8 von seinem Weibe Milca und 4 von seinem Kebsweibe, während Jakob die seinigen von 2 Frauen und 2 Mägden, Ismael aber wie es scheint alle von einem Weibe erhalten hat. Schon diese Verschiedenheit in Betreff der Mütter zeigt, daſz die Uebereinstimmung in der Zwölfzahl auf guter geschichtlicher Ueberlieferung ruht, kein Product der späteren dichtenden Sage ist, welche von Nahor eben so viel Stämme ableitete als von Ismael und Jakob. Denn daſz die 12 Söhne Nahors Väter von ebensoviel Stämmen geworden, ist eine ganz grundlose Behauptung oder Voraussetzung. Nur von einigen Namen ist es warscheinlich, daſz ihre Träger Stammväter gleichnamiger Völkerschaften geworden. Ueber *Uz* s. zu 10, 23. *Bus* (בּוּז) wird Jer. 25, 23 neben Dedan und Tema als arabischer Volkstamm erwähnt; und ein Busite ist *Elihu* vom Geschlechte *Rams* (Hi. 32, 2). *Kemuel* אֲבִי אֲרָם ist nicht der Stammvater der Aramäer,

sondern Ahn des Geschlechtes *Ram*, zu dem der Busite Elihu gehörte, indem אֲרָם für רָם steht wie אֲרַמִּים 2 Kg. 8, 29 für רַמִּים 2 Chr. 22, 5. Auch *Chesed* ist nicht Stammvater der Chasdim (Chaldäer), denn diese sind älter als Chesed, sondern höchstens vielleicht eines Zweiges von כַּשְׂדִּים, etwa derjenigen, die Hiobs Kamele raubten Hi. 1, 17 (*Kn.*). Von den übrigen Namen ist *Bethuel* nicht Gründer eines Volkstammes, sondern Vater Labans und der Rebekka 25, 20; die andern kommen nirgends weiter vor, ausgenommen מַעֲכָה, von dem warscheinlich die Maachiter (הַמַּעֲכָתִי Deut. 3, 14. Jos. 12, 5 u. a.) mit dem Lande *Maacha*, unter David ein kleines aramäisches Königreich (2 Sam. 10, 6. 8. 1 Chr. 19, 6), Ursprung und Namen hatten, obgleich מעכה auch später oft als Personname wiederkehrt 1 Kg. 2, 39. 1 Chr. 11, 43. 27, 16.

## Cap. XXIII. Tod der Sara und Ankauf der Erbgruft Macpela.

V. 1. 2. Sara, die einzige Frau deren Lebensalter in der Schrift berichtet wird, weil sie als Mutter des Verheißungsamens die Mutter aller Gläubigen geworden (1 Petr. 3, 6), starb in dem Alter von 127 Jahren d. i. 37 J. nach der Geburt Isaaks, zu Hebron d. h. in dem Mamrehaine bei dieser Stadt (13, 18), wohin Abraham nach längerem Aufenthalte zu Beerseba (22, 19) wieder zurückgekehrt war. Der Name קִרְיַת אַרְבַּע d. i. die Stadt des Arba, welchen Hebron hier, 35, 27 u. a. führt und nach Jos. 14, 15. 15, 13 zur Zeit der Einnahme Canaans durch die Israeliten geführt hat, ist nicht der ursprüngliche Name dieser Stadt, sondern ihr erst durch den Enakiten Arba und sein Geschlecht, das zur Zeit der Patriarchen dort noch nicht vorkomt, gegeben worden, vermutlich als Arba sie in Besitz genommen hat, und ist ihr geblieben, bis die Israeliten nach ihrer Besitznahme den ursprünglichen Namen wiederherstelten, vgl. *Hgstb.* Beitrr. III S. 187 ff. Sie liegt, noch jezt ein unbedeutendes Städtchen, an der Straße von Jerusalem nach Beerseba in einem von mehrern Bergen eingeschlossenen Thale und heißt jezt bei den Arabern mit Bezug auf Abrahams Aufenthalt daselbst *el Khalil* d. i. der Freund (Gottes), wie die Muhammedaner Abraham nennen. Der Zusatz: „im Lande Canaan“ deutet an, daß nicht nur Sara im Lande der Verheißung gestorben, sondern auch Abraham als Fremdling hier sich durch Kauf eine Stätte zum Erbbegräbnisse erworben hat. „Und es kam Abraham“ nicht etwa von Beerseba, sondern vom Felde, wo er sich bei seinen Herden gerade aufgehalten haben mochte, „die Sara zu beklagen und zu beweinen“ d. h. die übliche Todtenklage und Trauer anzustellen.

V. 3—16. Darauf begab er sich zu den Hethitern, den damaligen Herren und Bewohnern der Stadt und Umgegend, um von ihnen אֲחֻזַּת קֶבֶר „eine Grabbesitzung“ zu erlangen. Die Verhandlung darüber geschieht in öffentlicher Versammlung „des Volkes des Landes“ d. i. der Landeseingeborenen (v. 7) im Thore der Stadt (v. 10) mit feierlicher Förmlichkeit. Als Fremdling und Beisaß trägt Abraham allen Bürgern der Stadt (לְכֹל בָּאֵי שַׁעַר allen die im Thore eingehen v. 10. 18, womit 34, 24 יֹצְאֵי שַׁעַר die im Thore ausgehen wechselt, vollständig Jer. 17, 19 im Thore ein- und aus-

gehen) sein Anliegen in höflichster Weise vor, worauf die Hethiter mit großer Bereitwilligkeit und Ehrerbietung ihm „dem Fürsten Gottes“ d. h. dem von Gott zu fürstlicher Stellung erhobenen Manne „die Auswahl (מִבְחַר d. i. das auserlesenste) ihrer Gräber zur Benutzung anbieten (v. 6).[1] Abraham aber bittet um ihre Verwendung bei Ephron, dem nach dem עִירוֹ v. 10 zu urteilen damaligen Herrn der Stadt, daſz derselbe die ihm gehörige Höle *Macpela* am Ende seines Feldes ihm für „volles Silber“ d. h. den vollen Geldwert zum Eigentum überlasse. Wenn nun Ephron Abraham das Feld mit der Höle zu schenken sich erbietet, so war dies nur eine noch jezt im Oriente übliche Wendung, mit der, so weit sie ernstlich gemeint wird, es auf ein den Wert des Geschenkes reichlich ersetzendes Gegengeschenk abgesehen ist, meist aber nur das Abdingen von dem zu verlangenden Kaufpreise von vornherein abgeschnitten werden soll. Vgl. *Dieterici* Reisebilder aus d. Morgenl. II S. 168 f. Darauf zielt auch die Wendung hin, mit welcher Ephron auf die wiederholte Erklärung Abrahams, das Grundstück kaufen zu wollen, den Kaufpreis angibt: „ein Landstück von 400 Sekel Silber, was ist das zwischen mir und dir“ (v. 15), welche Abr. verstand (יִשְׁמַע v. 16) und den geforderten Preis ihm darwog. Der Sekel Silber עֹבֵר לַסֹּחֵר „gangbar beim Kaufmann“ d. h. der als vollwichtig im Handelsverkehre gangbare Sekel betrug 274 Par. Gran d. i. 21 ggr. (s. m. Archäol. §. 127), der Preis für das Grundstück also 350 Thaler; eine für jene Zeit sehr beträchtliche Summe.

V. 17—20. „So erstand (וַיָּקָם) das Feld — — dem Abraham zum Besitze“ d. h. ging in aller Form Rechtens auf ihn über (*Del.*). Der umständliche Ausdruck: „das Feld Ephrons, welches an Macpela“ (בַּמַּכְפֵּלָה), erklärt sich nach v. 9 daraus, daſz die Höle Macpela am Ende des Feldes lag, das Feld also an ihr sich befand, zu ihr gehörte, wofür v. 19 kürzer שְׂדֵה הַמַּכְפֵּלָה steht, in v. 20 aber Feld und Höle unterschieden werden. Der Name המכפלה wird von den LXX appellativisch gefaſzt: τὸ σπήλαιον τὸ διπλοῦν von מַכְפֵּלָה Verdoppelung, ist aber offenbar zum *nomen pr.* geworden, da er nicht blos von der Höle, sondern auch von dem an sie stoſzenden Felde gebraucht wird 49, 30. 50, 13, obgleich er ohne Zweifel ursprünglich von der Form der Höle hergenommen ist. Die Höle lag לִפְנֵי (v. 17) oder עַל־פְּנֵי (v. 19) angesichts d. i. warscheinlich östlich vom Mamrehaine, welcher בְּחֶבְרוֹן (13, 18) in, im Bereiche von Hebron sich befand. Mit dieser Ortsangabe läſzt sich die Tradition nicht vereinigen, welche *Ramet el Khalil*, wo noch jezt gewaltige Grundmauern eines alten heidnischen, nach *Rosenmüllers* Vermutung idumäischen Tempels als das Haus Abrahams bezeichnet werden und in früherer christlicher Zeit noch eine uralte Terebinthe gestanden hat, für Mamre und die Macpelagrotte aus-

1) Das ungewöhnliche לוֹ hinter dem in der Regel absolut stehenden לֵאמֹר v. 5 u. v. 14 mit *Tuch* u. A. in לוּ zu ändern und beide Male zum folgenden V. zu ziehen, ist unnötig, da es die Analogie des לֵאמֹר אֲלֵהֶם Lev. 11, 1 für sich hat, und weder die LXX, welche es durch μή also = לֹא ausgedrückt und zum Folgenden gezogen haben, eine kritische Autorität für diese Aenderung darbieten, noch auch der angebliche Grund, welcher die masoretische Lesart als Aenderung erweisen soll, daſz nämlich לוּ sonst nicht vor dem Imperative zu stehen pflege, stichhaltig ist, vielmehr לוּ gleich in v. 13 vor dem Imperative sich findet.

gibt, weil dieses 8 Millien oder 1 Stunde nördlich vom heutigen Hebron liegt, und auch das alte Hebron sich nicht bis dahin über die die heutige Stadt von *Rameh* trennenden Berge erstreckt haben kann, sondern nach 37,14 auch schon im Thale gelegen war; vgl. *Robins.* N. bibl. Forsch. S. 365 ff. Mehr Grund hat die muhammed. Tradition, daſz das aus kolossalen Quadern mit Fugenränderung erbaute Haram am Westabhange des *Geabireh*-Berges im nordwestlichen Theile der jetzigen Stadt in seinem Innern die Höle Macpela mit dem Grabmale der Patriarchen berge, vgl. *Rob.* Pal. II S. 708 ff., wonach *Rosen* (üb. d. Thal u. d. nächste Umgegend Hebrons, in d. Deutsch. morgl. Ztschr. XII S. 477 ff.) Mamre am Ostabhange des *Rumeidi*-Berges, nahe dem merkwürdigen Felsenbrunnen *Ain el Dschedid* zu suchen geneigt ist (S. 505). Mehr über Hebron s. bei *Ritter*, Erdk. 16 S. 209 ff. — V. 20. Die wiederholte Bemerkung, daſz das Feld mit der Höle an ihm auf Abraham überging zum Erbbegräbnisse vonseiten der Hethiter, worin das Resultat des umständlich so zu sagen mit juridischer Genauigkeit erzählten Handels zusammengefaſzt wird, zeigt die groſze Bedeutung, welche diese Tatsache für den Patriarchen hatte. Daſz Abr. in dem verheiſzenen Lande, von dem ihm noch kein Fuſzbreit Boden gehörte, sich eine Stätte zum Begräbnisse in aller Form Rechtens zum erblichen Eigentum erwirbt, ist ein Beweis seines festen Glaubens an die göttliche Verheiſzung und deren zukünftige Erfüllung. „In jenem Begräbnisse wurden Abraham und Sara, Isaak und Rebekka bestattet; dorthin bestattete Jakob die Lea; dort wolte Jakob selbst nach seinem Tode ruhen, auch im Tode noch Bekenner seines Glaubens an die Verheiſzung.“

## Cap. XXIV. Verheiratung Isaaks.

V. 1—9. Nach dem Tode der Sara lag Abraham noch die Sorge ob für die Verehelichung seines Sohnes Isaak. Diese Angelegenheit in einer der göttlichen Verheiſzung entsprechenden Weise zu erledigen, dazu bewog ihn ebenso sehr sein zunehmendes Alter als der göttliche Segen in Allem, welcher den Wunsch nach Vererbung seines Segens auf späte Nachkommen erzeugen muſzte. Mit diesem Geschäfte beauftragte er seinen Knecht, זְקַן בֵּיתוֹ den Aeltesten seines Hauses d. h. seinen Oberknecht, der mit der Verwaltung seines ganzen Hauswesens betraut war, nach gewöhnlicher Annahme den Elieser, den er sich früher als Erben seines Vermögens gedacht hatte (15, 2); der aber freilich, da seit 15, 2 mehr als 60 Jahre verflossen sind, jetzt selbst wie Abraham in hohem Greisenalter gestanden haben müſzte, und läſzt ihn schwören, ein Weib für seinen Sohn nicht von den Töchtern der Cananiter zu nehmen, sondern aus seinem Vaterlande und seiner Verwandtschaft zu holen. Beschwören lieſz Abr. den Knecht diese Sache, damit er sie für den Fall, daſz Abr. vor ihrer Beendigung stürbe, unverbrüchlich ausführe. Beim Schwure muſz er seine Hand unter Abrahams Hüfte legen. Dieser auſzer hier nur noch 47,29 erwähnte Gebrauch bei dem sog. körperlichen Eide hängt ohne Zweifel mit der Bedeutung der Hüfte zusammen, daſz sie Ausgangsort der Nachkommenschaft (46,26) und Sitz der Lebenskraft ist, wogegen die altjüdischen Erklärer

speciell an das Zeugungsglid denken, welches durch die Beschneidung Gott geweiht war. Der Schwur wird bei „*Jehova*, dem Gotte des Himmels und der Erde“, als dem im Himmel und auf Erden waltenden Gotte geleistet, nicht bei *Elohim*; denn es handelte sich dabei nicht um eine gewöhnliche Eheschlieſzung, welche Sache der göttlichen Vorsehung ist, sondern um eine für das Reich Gottes wichtige Heilsangelegenheit. „Isaak komt nicht in Betracht als ein gottesfürchtiger Candidat des Ehestandes, sondern als Erbe der Verheiſzung, der als solcher vor jeder Verbindung mit dem Geschlechte bewahrt werden muſz, in dessen Besitz seine Nachkommen eintreten sollen, das dem durch diese Nachkommen auszuführenden Gerichte immer mehr entgegenreifte“ (*Hgstb.* Beitrr. II S. 360). Aus diesem Grunde wird auch die ganze weitere Verhandlung im Namen Jehova's geführt. V. 5 ff. Vor dem Schwören fragt der Knecht, ob er für den Fall, daſz keine Frau aus der Verwandtschaft ihm nach Canaan folgen wolle, Isaak in das Land seiner Väter zurückführen solle, und Abr. weist diesen Vorschlag zurück, weil Jehova ihn aus seiner Heimat ausgeführt und ihm das Land Canaan zum Besitze verheiſzen habe, und entbindet den Knecht für diesen Fall des ihm geleisteten Eides, im Vertrauen auf den Herrn, daſz Er durch seinen Engel seinem Sohne von dort ein Weib holen werde.

V. 10—28. Hierauf zog der Knecht mit zehn Kamelen und allerlei Gute seines Herrn nach Mesopotamien zur Stadt Nahor's d. i. Haran, wo Nahor wohnte s. 11, 31 u. 12, 4. Dort angekommen lieſz er die Kamele auſzen vor der Stadt am Wasserbrunnen niederknien d. h. sich lagern „zur Abendzeit, zur Zeit des Herauskommens der Schöpferinnen“, zu der ehedem wie noch jezt im Morgenlande (vergl. *Rob.* Pal. II S. 385. 519. 628 ff. u. a.) Mädchen und Frauen das nötige Wasser für den Hausbedarf zu holen pflegen, und betete zu Jehova, dem Gotte Abrahams: „laſz mir entgegenkommen heute“ *scil.* die Gewünschte, den Gegenstand meiner Sendung. הַקְרֵה־נָא לְפָנַי elliptisch wie 27, 20. Dabei sezt er ein an die Landessitte anknüpfendes Warzeichen, an dessen Eintreffen er die Jungfrau (הַנַּעַר *puella*, im Pent. von beiden Geschlechtern mit Ausnahme einer einzigen St. Deut. 22, 19, wo sich נַעֲרָה findet) erkennen wolle, welche Jehova als die für seinen Knecht Isaak bestimte Frau erwiesen habe (הוֹכִיחַ v. 14 zurechtweisen, dann als recht erweisen, nicht blos bestimmen). Kaum hat er sein Gebet geendigt, so wird auch schon sein Flehen erfült, indem Rebekka das gesezte Warzeichen erfült, nicht allein ihm zu trinken reicht, sondern auch seine Kamele zu tränken sich erbietet und in jugendlicher Munterkeit das Versprochene ausführt. Dergleichen zuvorkommende Dienstfertigkeit hat noch *Niebuhr* (Reise II S. 410) in jenen Gegenden erfahren; vgl. auch *Rob.* Pal. II S. 608 u. a. Doch gibt sich der Knecht nicht blindlings dem ersten Eindrucke hin, sondern prüft die Umstände. V. 21. „Der Mann war sie anstaunend schweigend, um zu erkennnen, ob Jehova habe seinen Weg gelingen lassen oder nicht.“ מִשְׁתָּאֵה von שָׁאָה wüste sein, trop. innerlich verwüstet, verduzt sein. Andere von שׁאה = שָׁעָה sehen, aber dieses hat in *hitp.* die Bed. sich unruhig hinundher umsehen, die hier nicht paſzt. Ueber den *stat. constr.* vor לָהּ s. *Ew.* §. 289[b]. V. 22 ff. Nach Beendigung des Tränkens der Kamele nahm der Mann einen goldenen Nasenring (נֶזֶם

der in der mittleren Nasenwand getragen wurde v. 47) vom Gewichte eines Beka d. i. halben Sekels (Ex. 38, 26) und zwei goldene Armbänder von 10 Sekel Gewicht und — wie v. 22 übergangen ist aber in v. 30 u. 47 als geschehen erwähnt wird — legte diese Geschmeide ihr an, nicht als Brautgeschenk, sondern zum Danke für ihre Dienstfertigkeit. Dann erst fragt er sie nach ihrer Herkunft und ob in ihrem Vaterhause Raum zum Uebernachten für ihn und seine Leute sei; und erst nachdem Rebekka sich ihm als Tochter Bethuels, des Brudersohnes Abrahams, kundgegeben und auch seine zweite Frage freundlichst bejaht hatte, wurde es ihm gewiſz, daſz diese Jungfrau die von Jehova für Isaak bestimte Frau sei, so daſz er niederfallend Jehova dankt für seine Gnade und Warheit, während unterdeſz Rebekka nach Hause geeilt war, um das Vorgefallene „dem Hause ihrer Mutter“ d. h. dem weiblichen Teile der Familie zu erzählen. חֶסֶד die herablassende Liebe, אֱמֶת die Warheit, welche Gott in der Erfüllung seiner Verheiſzung bewärt und hier speciell in der Führung in dieses Verwandtenhaus seines Herrn ihm erzeigt hat.

V. 29—54. Sobald Laban, ihr Bruder, die glänzenden Geschenke gesehen und ihre Rede vernommen, eilte er hinaus zu dem Fremden am Brunnen, um ihn mit seinen Leuten und Thieren ins Haus aufzunehmen und die übliche morgenländische Gastfreundschaft ihm zu erzeigen. Wenn Laban ihn v. 31 als Gesegneten Jehova's anredet, so erklärt sich dies aus der Rede des Knechtes, welcher den Gott seines Herrn Jehova genant hatte. Der Knecht aber entledigt sich erst seines Auftrages, bevor er von der ihm vorgesezten Speise genieſzt (das *Chetib* ויישׂם v. 33 ist *imperf. kal* von יָשַׂם = שׂוּם), und erzählt v. 34—48 von den Vermögens- und Familienverhältnissen seines Herrn ausgehend, mit gröſzter Umständlichkeit seinen Werbungsauftrag und den Erfolg, den er bisher gehabt, um v. 49 daran die Werbung zu knüpfen: „und nun wenn ihr wollt Gnade und Warheit meinem Herrn beweisen, so zeigt es mir an, und wenn nicht, so desgleichen, daſz ich mich rechts oder links wende“ *sc.* um bei andern Familien ein Weib für Isaak zu suchen. V. 50. Laban und Bethuel erkennen in dieser Sache eine göttliche Fügung: „von Jehova (dem Gotte Abrahams) ist die Sache ausgegangen; wir können nicht zu dir reden Böses oder Gutes“ d. h. kein Wort hinzufügen, nichts daran ändern Num. 24, 13. 2 Sam. 13, 22. Daſz Rebekka's Bruder Laban mit ihrem Vater mit entscheidet, war in der Sitte begründet, vgl. 34, 5. 11. 25. Richt. 21, 22. 2 Sam. 13, 22, die sich aus der Polygamie, bei welcher der Vater leicht die Kinder (Töchter) der weniger geliebten Frau zurücksetzen konte, herausgebildet haben mag. V. 52. Nach erhaltenem Jaworte dankt der Knecht zuerst Jehova in tiefster Anbetung; dann gibt er die üblichen Geschenke für die Braut (das מֹהַר vgl. m. Archäol. §. 109, 1) und für die Ihrigen (Bruder und Mutter) und nimt, nachdem alles abgemacht ist, das vorgesezte Essen und Trinken an.

V. 54—60. Am andern Morgen will er schon die Rückreise mit der Rebekka antreten; aber Bruder und Mutter wollen sie noch einige Zeit bei sich behalten, יָמִים אוֹ עָשׂוֹר „einige Tage oder vielmehr zehn“; sie selbst aber, darüber befragt, will gehen d. h. ohne Aufenthalt mit fortziehen. „Da entlieſzen sie Rebekka ihre Schwester (indem Laban als handelnde

Hauptperson gedacht ist) und ihre Amme" (Debora 35,8) mit dem Segenswunsche, daſz sie Mutter einer überaus zahlreichen und sieghaften Nachkommenschaft werden möge. „Werde zu Tausenden der Myriaden" ist ein hyperbolischer Ausdruck für eine zahllose Schaar von Kindern. Das zweite Glid des Segens (v. 60[b]) lautet fast wörtlich wie 22,17, ist aber schwerlich von dort entlehnt, da der Gedanke an und für sich kein specifisches Heilsmoment enthält.

V. 61—67. Als der Reisezug mit der Rebekka und den ihr mitgegebenen Dienerinnen in Canaan anlangte, war Isaak eben vom Gehen zum Brunnen Lachai-Roi (16,14) gekommen, da er damals im Südlande (נֶגֶב 12,9) wohnte, und ging gegen Abend (לִפְנוֹת עֶרֶב beim sich Herwenden des Abends, beim Abendwerden Deut. 23,12) aufs Feld לָשׂוּחַ „um zu sinnen." Ob Isaak den an Gottes allgegenwärtiges Walten erinnernden Hagarbrunnen besucht hatte, um seinem beschaulichen Charakter gemäſz dort seine Vermählungsache vor dem Herrn zu bewegen (*Del.*), oder ob er nur dorthin gereist war, um sich nach seinen Hirten und Herden umzusehen (*Kn.*), läſzt sich nicht entscheiden. Nur sein Gang aufs Feld um zu sinnen hatte ohne Zweifel den Zweck, die Sache seiner Verheiratung in der Einsamkeit vor Gott zu bewegen. שׂוּחַ *meditari* wird von *Chald.*, *Luth.* u. A. sachlich richtig durch *beten* wiedergegeben. Da komt der Reisezug heran und Rebekka, sobald sie den Mann auf dem Felde ihnen entgegen kommen sieht, stürzt (נָפַל vom eiligen Herabspringen wie 2 Kg. 5,21) vom Kamele, um nach morgenländischer Sitte dem Entgegenkommenden ehrerbietigst zu begegnen, erkundigt sich nach dem Namen dieses Mannes (über הַלָּזֶה s. *Ges.* §. 34 Anm. 1) und hült sich, sowie sie hört daſz er Isaak sei, in ihren Schleier, wie es der Braut gegenüber dem Bräutigam ziemte. צָעִיף *θέριστρον* eine Art Schleierkleid, der mantelartige arabische Kopfschleier; vgl. m. Archäol. §. 103, 5. Darauf erzählte der Knecht Isaak den Erfolg seiner Reise, und Isaak führte die von Gott ihm Zugeführte in das Zelt seiner Mutter Sara, nahm sie zum Weibe, liebte sie und ward getröstet nach seiner Mutter d. h. über den Tod seiner Mutter. הָאֹהֱלָה mit ה *loc.* im *Stat. constr.* wie 20,1. 28,2 u. a. und dazu noch mit dem Artikel, vgl. *Ges.* Gr. §. 110, 2[bc].

## Cap. XXV, 1—11. Abrahams Ehe mit der Ketura. Sein Tod und Begräbnis.

V. 1—4. **Die Ehe Abrahams mit der Ketura** wird allgemein als erst nach dem Tode der Sara geschlossen angenommen, und das Vermögen Abrahams in so hohem Alter noch 6 Söhne zu zeugen daraus erklärt, daſz der allmächtige Gott für die Erzeugung des Sohnes der Verheiſzung seinen bereits erstorbenen Leib mit neuer Lebens- und Zeugungskraft begabt hatte. Diese Annahme hat jedoch keinen festen Grund, da nicht bemerkt ist, daſz Abr. die Ketura erst nach dem Tode der Sara zum Weibe genommen. Dies wird nur daraus gefolgert, daſz diese Ehe erst nach demselben erwähnt ist, wobei man voraussezt, daſz die Erzählung streng chronologisch geordnet sei. Diese Voraussetzung ist prekär und stimt nicht recht

mit der Angabe, dafz Abr. die Söhne der Kebsweiber noch bei seinen Lebzeiten mit Geschenken entlassen habe, da die jüngsten Söhne der Ketura in diesem Falle bei Abrahams Tod höchstens 25—30 Jahr alt sein konten, was in jenen Zeiten, wo man erst im 40. Jahre zu heiraten pflegte, für die Entlassung aus dem Vaterhause zu jung erscheint. Jedoch möchte dies Bedenken auch nicht entscheidend sein. Auch die Bezeichnung der Ketura als Kebsweib (v. 6. 1 Chr. 1, 32) führt nicht unbedingt auf ein Nebenweib bei Lebzeiten der eigentlichen Gemahlin, sondern läfzt sich auch daraus erklären, dafz Abr. sie nicht auf gleiche Stufe mit der einzigen Sara, der Mutter des Verheifzungsamens gestelt hatte. — Von den Söhnen und Enkeln der Ketura, die aufzer hier auch 1 Chr. 1, 32 f. verzeichnet sind, lassen sich einige Namen unter den arabischen Volkstämmen nachweisen; bei mehrern aber sind die versuchten Deutungen sehr zweifelhaft. Lezteres gilt von der Vergleichung des זִמְרָן mit *Ζαβράμ* bei *Ptol. VI, 7, 5* der Königstadt der *Κιναιδοκολπῖται* westwärts von Mekka am rothen Meere; von יָקְשָׁן mit den am rothen Meere wohnhaften *Κασσανῖται Ptol. VI, 7, 6* oder mit dem Himjaritenstamme der *Jakisch* im südlichen Arabien; von יִשְׁבָּק mit dem Namen *Schobek*, einem erst von *Abulfeda* und Späteren erwähnten Orte des edomitischen Landes; von שׁוּחַ mit dem Stamme der *Syayhe* östlich von Aila bei *Burckh.* Syr. S. 945 oder mit dem Orte *Szyhhan* im nördlichen Edom bei *Burckh.* Syr. S. 692 f., obgleich die Bezeichnung Bildads הַשּׁוּחִי Hi. 2, 11 auf einen Stamm oder eine Ortschaft im nördlichen Idumäa hindeutet. Mehr für sich hat die Vergleichung von מְדָן und מִדְיָן mit *Μοδίανα* auf der Ostküste des älanitischen Meerbusens und *Μαδιάμα* eine Strecke nordöstlich davon bei *Ptol. VI, 7, 2. 27* (bei arab. Geographen *Madjan* eine Stadt 5 Tagereisen südlich von Aila). Aus der Verwandtschaft beider Stämme erklärt sich, dafz die מְדָנִים 37, 28 in v. 36 מִדְיָנִים genant werden. V. 3. Von *Jokschans* Söhnen sind שְׁבָא wol die *Sabäer*, die Hi. 6, 19 neben *Tema* genant werden und nach Hi. 1, 15 Hiobs Rinder und Eselinnen raubten, nach *Strab. XVI, 779* Nachbaren der Nabatäer in der Nähe Syriens, und דְּדָן das Jer. 25, 23 neben Tema und Bus genante Handelsvolk (Jes. 21, 13. Jer. 49, 8) in der Nachbarschaft von Edom Ez. 25, 13, mit dem man das Volk der *Banu Dudan* im Hedschas verglichen hat. Ueber ihr Verhältnis zu den Cuschiten gleichen Namens s. zu 10, 7 und 28. Von den Söhnen *Dedans* werden die אַשּׁוּרִם mit dem kriegerischen Stamme der *Asir* عسير im Süden von Hedschas combinirt, die לְטוּשִׁם mit den *Banu Leits* بنو ليث in Hedschas, und die לְאֻמִּים mit dem bis nach Babylon und Mesopotamien verbreiteten Stamme der *Banu Lâm* بنو لام. Von den Abkömmlingen *Midians* wird עֵיפָה Jes. 60, 6 neben מִדְיָן als ein mit Gold und Weihrauch handelndes Volk erwähnt. עֵפֶר wird mit den *Banu Ghifar* بنو غفار in Hedschas, חֲנֹךְ mit dem Orte *Hanakye* 3 Tagereisen nördlich von Medina bei *Burckh.* Arab. S. 690 f., אֲבִידָע und אֶלְדָּעָה mit den Stämmen *Abide* ابيده und *Wadaa* وادعه in der Nähe der *Asir*, bei *Burckh.* Arab. S. 672 f. verglichen. Alles ziemlich unsicher.

V. 5—11. Vor seinem **Tode** traf Abraham noch die leztwilligen Anordnungen über sein Erbe. Isaak, der einzige Sohn aus der Ehe mit der

Sara, erhält sein ganzes Besitztum; die Söhne der Kebsweiber (Hagar und Ketura) werden mit Geschenken aus dem väterlichen Hause entlassen אֶל־אֶרֶץ קֶדֶם in das Morgenland d.i. Arabien im weitesten Sinne, im Osten und Südosten Palästina's. V. 7f. Im guten Alter von 175 J. verschied Abraham und ward gesammelt zu seinem Volke (עַמָּיו seine Volksgenossen). Dieser Ausdruck gleichbedeutend mit „kommen zu seinen Vätern“ 15, 15 oder „gesammelt werden zu seinen Vätern“ Richt. 2, 10, aber stets vom Verscheiden oder Sterben und Begrabenwerden unterschieden, bezeichnet die Vereinigung des Gestorbenen mit seinen im Tode ihm vorausgegangenen Angehörigen im Scheol, sezt also den Glauben an eine persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode als Ahnung voraus, welche den Patriarchen durch die göttlichen Verheifzungen zur festen Glaubenszuversicht verklärt wurde Hebr. 11, 13. V. 9f. Die Bestattung des Patriarchen in der Erbgruft Macpela (23, 20) besorgten seine Söhne Isaak und Ismael, indem lezterer, obgleich vom Bundessegen ausgeschlossen, doch auch durch einen besonderen Segen (17, 20) von Gott als Sohn Abrahams anerkant und dadurch über die Söhne der Ketura erhoben worden war. V. 11. Nach Abrahams Tode ging der Segen Gottes auf Isaak über, der seinen Wohnsitz bei dem Hagarbrunnen nahm, weil er schon früher dort gewesen war und im Südlande (24, 62) gewohnt hatte. Der Segen Isaaks wird von אלהים abgeleitet nicht von יהוה; denn er bezog sich weder ausschliefzlich, noch auch nur vorzugsweise auf die Gnadengüter der göttlichen Heilsverheifzung, sondern ganz allgemein auf das Erbe an irdischen Gütern, welches Isaak von seinem Vater empfangen hatte.

---

## VII. Die Geschichte Ismaels. Cap. XXV, 12—18.

Vgl. 1 Chr. I, 28—31.

Um die göttlichen Verheifzungen, welche Ismael 16, 10ff. und 17, 20 empfangen hatte, als in Erfüllung gegangen nachzuweisen, wird hier eine kurze Geschichte seiner Nachkommenschaft gegeben und nach dem festen Plane der Genes. der Geschichte Isaaks voraufgestelt. Diese Bedeutung hat das folgende Verzeichnis der 12 Söhne Ismaels als Fürsten der von ihnen abstammenden Völkerschaften. *Nebajot* und *Kedar*, welchen in altarabischen Genealogien die als Söhne Ismaels genanten *Khaidar* (قيذار) und *Nabt* oder *Nabit* (نبت oder نابط) entsprechen, werden Jes. 60, 7 als reiche Herdenbesitzer erwähnt, und sind, nach der gangbaren, aber von *Wetzstein*, Hauran S. 89, in Zweifel gezogenen Ansicht, die *Nabataei et Cedrei* des *Plin. H. n. V, 12.* Vgl. *Lud. Krehl*, Die Religion der vorislam. Araber (1863) S. 51. Die *Nabatäer* hatten das peträische Arabien mit der Hauptstadt *Petra* inne nach *Plin. H. n. VI, 32. Diod. Sic. II, 48. Strab. XVI, 779* u. A., und verbreiteten sich später nach Süden und Nordosten, warscheinlich bis nach Babylonien, so dafz der *Nabataeer*name von Späteren auf alle Völkerschaften im Osten des Jordan übertragen wurde und in den nabatäischen Schriften Gesamtname für Chaldäer (alte Babylonier), Sy-

rer, Cananäer u. a. geworden ist. Die *Kedarener*, in Jes. 21, 17 als gute Bogenschützen genant, wohnten in der Wüste zwischen dem petraïschen Arabien und Babylonien (Jes. 42, 11. Ps. 120, 5). Nach *Wetzst.* a. a. O. hat man an die Wanderstämme des petr. Arabiens bis zur *Harra* zu denken. Der Name דּוּמָה *Δούμεθα*, *Δουμαίθα* des *Ptol. V, 19, 7* und *Steph. Byz.*, *Domata* des *Plin. VI, 32* hat sich in dem heutigen *Dumat el Dschendel* (دومة الجندل) in Nedschd, dem arabischen Hochlande, 4 Tagereisen nördlich von Teima erhalten. תֵּימָא eine handeltreibende Völkerschaft (Hi. 6, 19. Jes. 21, 14), die Jer. 25, 23 zwischen Dedan und Bus genant ist, im Lande תֵּימָא *Taima* (تَيْماء) auf der Grenze des Nedschd und der syrischen Wüste. Nach *Wetzst.* S. 93 f. vgl. S. 21 sind *Dûma* und *Têma* noch heutiges Tags zwei stattliche Ortschaften im östlichen Hauran, nur ¾ Stunden von einander entfernt. *Jetur* und *Naphisch* nach 1 Chr. 5, 19 Nachbaren der ostjordanischen Stämme Israels, von welchen sie samt den Hagriten הַגְרִאִים, den *Ἀγραῖοι* des *Ptol. V, 19, 2* u. *Strab. XVI, 767* bekriegt wurden. Von *Jetur* stammen die *Ituraeer*, nach *Strab. p. 765* ein Raubvolk in der Nähe der Trachonen in einem schwer zugänglichen Gebirgs- und Hölenlande, nach *Wetzst.* S. 90 dem Drusengebirge im Centrum des Hauran, vielleicht die Vorfahren der heutigen Drusen. Die übrigen Namen sind noch nicht genügend nachgewiesen. Für *Adbeel, Mibsam* und *Kedma* liefern die arabischen Sagen keine entsprechende Namen. מִשְׁמָע combinirt *Kn.* mit den nordöstlich von Medina wohnhaften *Μαισαιμανεῖς* des *Ptol. VI, 7, 21;* מַשָּׂא mit den nordöstlich von Duma wohnhaften *Μασανοί* des *Ptol. V, 19, 2* und הֲדַד *Hadad*, wie nach 1 Chr. 1, 30, LXX, *Sam. Masor.* und den meisten *Codd.* für חֲדַד zu lesen, mit dem durch seine Lanzen berühmten arab. Küstenlande خطّ *Chathth* zwischen Oman und Bahrein, welches aber die griech. und röm. Autoren sämtlich mit tt (*Χαττηνία Polyb.*, *Attene Plin.*) schreiben. V. 16. Dies sind die Ismaeliten „in ihren Dörfern und Zeltlagern, 12 Fürsten nach ihren Stämmen." חָצֵר das eingezäunte Gehöft, dann das mauerlose Dorf im Gegensatz zu der mit Mauer umgebenen Stadt Lev. 25, 31. טִירָה das kreisförmig aufgeschlagene Lager von Zelten, Zeltdorf, der *Duâr* (دوار) der Beduinen. אֻמּוֹת außer hier noch Num. 25, 15 bed. nicht Völker, sondern die Stammabteilungen oder einzelnen Stämme der Ismaeliten und Midianiten, wofür das Wort der einheimische *term. techn.* gewesen zu sein scheint. V. 17 f. Ismael starb im Alter von 137 Jahren, und seine Nachkommen wohnten von *Chawila* d. i. nach 10, 29 die Gegend der *Chaulotaeer*, auf der Grenze des petraïschen und glücklichen Arabiens, bis *Schur* (die Wüste *Dschifar 16, 7*) östlich von Aegypten „in der Richtung gegen Assyrien" (בֹּאֲכָה 10, 19). Chawila und Schur bildeten hienach die Südost- und Südwestgrenze des Gebietes der Ismaeliten, von wo aus sie nomadisirend sich nordöstlich bis zum Gebiete assyrischer Herschaft d. h. bis an die Euphratländer ausbreiteten, also das ganze wüste Arabien durchzogen oder — wie *Joseph. Ant. I, 12, 4* angibt — vom Euphrat bis zum rothen Meere wohnten. So hat sich Ismael gemäß der Verkündigung des Engels vor seiner Geburt (16, 12) „angesichts

aller seiner Brüder gelagert.“ נָפַל sich werfen, sich niederlassen mit dem Nebenbegriffe der gewaltsamen Behauptung der eingenommenen Stellung wie Richt. 7, 12. *Luth.* schwankt zwischen *corruit vel cecidit vel fixit tabernaculum.*

---

## VIII. Die Geschichte Isaaks. Cap. XXV, 19 — XXXV.

### Cap. XXV, 19—34. Isaaks Zwillingsöhne.

Nach dem Plane der Genesis hebt die Geschichte (תולדות) Isaaks erst mit der Geburt seiner Söhne an. Um ihr aber den Charakter eines in sich abgerundeten Glides der Patriarchengeschichte zu geben, wird in v. 19 f. Isaaks Erzeugung und Verheiratung wiederholt und dabei zugleich sein Lebensalter beim Eintreten in die Ehe angegeben. Wenn hier v. 20 das Vaterland der Rebekka, u. 28, 2. 6. 7. 31, 18. 33, 18. 35, 9. 26. 46, 15 der Wohnort Labans פַּדַּן אֲרָם und 48, 7 abgekürzt פַּדָּן „Fläche, Flachland Arams“ genant wird, wofür Hosea שְׂדֵה אֲרָם 12, 13 braucht, so ist dies kein sprachlicher Idiotismus der sogen. Grundschrift oder des Elohisten für אֲרַם נַהֲרַיִם Mesopotamien 24, 10, sondern nur die geographisch genauere Bezeichnung eines Distriktes von Mesopotamien, nämlich der grofzen von Bergen umgebenen Ebene, in welcher die Stadt *Haran* lag. Dieser Name ist hernach wie es scheint von der Umgegend auf die Stadt selbst übertragen worden; vgl. *Chwols.* Ssabier I S. 304.

Die Geschichte Isaaks bewegt sich durch zwei Stadien: 1. die Zeit seines tätigen Lebens von seiner Verheiratung und der Geburt seiner Söhne an bis zur Entsendung Jakobs nach Mesopotamien 25, 20 — 28, 9; und 2. die Zeit seines leidenden Duldens in hinsiechender Alterschwäche, in welcher Jakobs Erlebnisse und Führungen das bewegende Princip der sich weiter entfaltenden Heilsgeschichte bilden 28, 10 — 35, 29. In dem mehr als 40 J. andauernden Leidenszustande Isaaks reflectirt sich in gewisser Weise die geschichtliche Stellung, die er in der Patriarchentrias als das mehr passive als active Mittelglid zwischen Abraham und Jakob eingenommen hat, wie denn selbst in seiner tätigen Lebensperiode sich viele Ereignisse aus Abrahams Geschichte in modificirter Gestalt wiederholen.

Auch in den Tholedot Isaaks beherscht der *Jehova*name die geschichtliche Entwicklung in derselben Weise wie in den Tholedot Therahs, obgleich bei genauerer Vergleichung beider in dieser Hinsicht die Warnehmung sich aufdrängt, dafz 1. in diesem Teile der Genesis die Erwähnungen Gottes seltener werden als im vorhergehenden, 2. hier auch nicht mehr der Name *Jehova* häufiger als *Elohim*, sondern namentlich im zweiten Stadium dieser Geschichte umgekehrt *Elohim* häufiger als *Jehova* vorkomt. Der erste Unterschied komt daher dafz der geschichtliche Stoff weniger Gelegenheit zur Nennung Gottes darbietet, weil die Offenbarungen Gottes seltener geworden, weil Jehova dem Isaak und Jakob zusammen nicht so oft erschienen ist als dem Abraham. Der andere aber erklärt sich teils daraus, dafz Isaak und Jakob nicht alle Zeit in so innigem und

lebendigem Glauben zu Jehova standen wie Abraham, teils aber auch daraus, daſz durch die voraufgegangenen Gottesoffenbarungen sich Bezeichnungen für den Bundesgott bildeten, wie „Gott Abrahams“, „Gott meines Vaters“ und ähnliche, welche den Namen *Jehova* ersetzen konten; vgl. z. B. 26,24. 31,5.42. 35,1.3 und die Anmerk. zu c. 35,9.

V. 21—26. Wie Abrahams so war auch Isaaks Ehe lange unfruchtbar, jedoch nicht bis zum Greisenalter, sondern nur 20 Jahre. Der Same der Verheiſzung solte vom Herrn erbeten werden, damit er nicht für eine blose Frucht der Natur gehalten, sondern als eine Gabe der Gnade empfangen und erkant würde. Zugleich solte Isaak in der Geduld des Glaubens an die göttliche Verheiſzung geübt werden. Nach dieser Prüfungszeit erhörte Jehova sein Gebet in Bezug auf sein Weib. לְנֹכַח v. 21 und 30,38 eig. gegenüber, so daſz man den Gegenstand vor Augen hat, erklärt *Luth.* treffend: *quod toto pectore et intentus in calamitatem uxoris oraverit. Sicut quando oro pro aliquo, propono illum mihi in conspectum cordis mei, et nihil aliud video aut cogito; in eum solum animo intueor.* V. 22f. Als Rebekka schwanger geworden, stieſzen sich die Kinder in ihrem Leibe. Darin fand sie ein Vorzeichen von schlimmer Bedeutung, daſz die lang ersehnte und von Jehova erbetene Schwangerschaft Unheil bringen, ihre Leibesfrucht nicht den gehofften Segen der göttlichen Verheiſzung gewähren möchte, so daſz sie in leidenschaftlicher Aufregung sprach: „wenn es so ist, wozu doch bin ich“ d. h. wozu habe ich doch das Leben; vgl. 27,46. Doch suchte sie Rath bei Gott; sie ging Jehova zu fragen. Wo und wie sie eine göttliche Offenbarung über diesen Vorfall einholte, ist nicht berichtet und darum auch nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Vermutlich durch Gebet und Opfer an einer Jehova geweihten Stätte. Andere lassen sie an einen Propheten, etwa Abraham oder Melchisedek, *Luth.* an Sem sich wenden; wie es später in Israel Sitte war (1 Sam. 9,9), aber für die patriarchalische Zeit nicht warscheinlich ist. Der Gottesspruch, in der poetischen Form der prophetischen Orakel gegeben, sagt ihr, daſz sie zwei Völker in ihrem Leibe trage, das eine mächtiger als das andere. Der Gröſzere (Aeltere oder Erstgeborne) werde dem Kleinern (Jüngern) dienstbar werden. מִמֵּעַיִךְ יִפָּרֵדוּ aus deinem Innern hervorgehend sich scheiden. V. 24ff. Als sie dann gebar, waren es Zwillinge (תוֹמִם *script. def.* für תְּאוֹמִים 38,27); der Erstgeborne röthlich d. h. von rothbrauner Fleischfarbe (1 Sam. 16,12. 17,42) und „ganz wie ein Harmantel“ d. h. am ganzen Körper mit Haren wie mit einem Pelze bedeckt, hatte also eine ungewöhnliche Ueppigkeit der Harbildung (*Hypertrichosis*), die zuweilen bei Neugeborenen vorkomt, hier aber ein Vorzeichen überwiegend sinnlicher Kraft und Wildheit war. Der Zweitgeborene hat die Ferse seines Bruders gefaſzt, d. h. kam mit vorgefallener Hand, welche die Ferse des Erstgebornen hielt, zur Welt — ein Vorzeichen seiner künftigen Stellung zu dem Bruder. Von diesen auffälligen Umständen erhalten die Kinder ihre Namen.[1] Den älteren nante man *Esau* עֵשָׂו den Harigen, vgl. أعثى *pilosus*;

1) Die Sitte, den Kindern Namen zu geben, die an zufällige Ereignisse bei der Geburt oder an eine körperliche Eigenschaft des Kindes erinnern, hat sich bei den Arabern bis auf die Gegenwart erhalten. S. Beispiele hiefür in der Beilage zu *Wetz-*

den jüngern *Jakob* יַעֲקֹב Fersenhalter, von עָקַב *denom.* von עָקֵב Ferse Hos. 12,„4, die Ferse halten, dann überlisten 27,36, sofern man beim Ringen den Gegner durch Erfassung der Ferse zu Falle zu bringen suchte.

V. 27—34. Herangewachsen ward Esau ein „jagdkundiger Mann, ein Mann des Feldes“ d. h. ein auf dem Felde herumschweifender Mann und des Vaters Liebling, „denn צַיִד בְּפִיו Wildpret war in seinem Munde“, d. h. mundete ihm, aſz er gern. Jakob aber war אִישׁ תָּם „ein frommer Mann“ (*Luth.*), תָּם *integer* bezeichnet hier die am häuslichen Stilleben Gefallen findende Gesinnung; יֹשֵׁב אֹהָלִים nicht Zeltbewohner, sondern: in den Zelten sitzend, im Gegensatz gegen das wilde Jägerleben seines Bruders; daher Liebling der Mutter. V. 29 ff. Die Verschiedenheit des Charakters beider Brüder trat bald in einem besonderen Falle zu Tage, der für ihren Lebensgang entscheidend wurde. Esau einstmals ermüdet vom Felde nach Hause kommend sieht bei Jakob ein Gericht Linsen, noch jezt eine Lieblingspeise in Syrien und Aegypten, und verlangt mit heftiger Gier davon zu essen: „laſz mich schlingen von dem Rothen, dem Rothen da“; אָדֹם der braunrothe Linsenbrei; wovon er den Namen אֱדוֹם erhielt, wie bei den alten Arabern Personen von ganz zufälligen Ereignissen Beinamen erhielten, die nicht selten ihre Eigennamen ganz verdunkelt haben. Diesen Heiſzhunger des Bruders benuzte Jakob dazu, sich von ihm sein Erstgeburtsrecht verkaufen zu lassen. Die בְּכֹרָה bestand später in dem doppelten Anteile am Erbe des Vaters Deut. 21, 17; bei den Patriarchen aber hatte sie die viel gröſzere Bedeutung des Principats, der Herschaft über die Brüder und ganze Familie (27,29) und des Anrechts auf den Verheiſzungsegen (27,4. 27—29), welcher den künftigen Besitz Canaans und der Bundesgemeinschaft mit Jehova in sich schloſz (28,4). Das wuſzte Jakob und lieſz sich dadurch verleiten, der göttlichen Fügung vorzugreifen. Das wuſzte aber auch Esau und beachtete es doch nicht. Denn daſz er mit der Erstgeburt Güter, die, weil nicht sinnlicher sondern übersinnlicher Natur, für ihn keinen sonderlichen Wert hatten, wegzugeben sich bewuſzt war, das beweisen seine Worte: „siehe ich gehe dahin zu sterben (dem Tode entgegen), wozu mir die Erstgeburt.“ Wert hat für ihn nur der sinnliche Genuſz der Gegenwart; die geistigen Güter der Zukunft weiſz sein fleischlicher Sinn nicht zu schätzen. Darin zeigt er sich als *βέβηλος* (Hebr. 12, 16), als ein profaner Mensch, dem es nur um augenblickliche Befridigung sinnlicher Begierden zu tun ist, der — wie es v. 34 heiſzt — „aſz und trank und aufstand und davon ging und so die Erstgeburt verachtete.“ Mit diesen Worten richtet und verurteilt die Schrift Esau's Benehmen. Wie Ismael vom Verheiſzungsegen ausgeschlossen wird, weil er *κατὰ σάρκα* gezeugt war, so geht Esau desselben verlustig, weil er *κατὰ σάρκα* gesinnet ist. Der Leichtsinn, mit dem er für ein Gericht Linsen sein Erstgeburtsrecht dem Bruder verkauft, machte ihn zum Erben und Träger der Verheiſzungsgnaden untauglich. Dadurch aber wird doch Jakobs Benehmen bei diesem Handel nicht gerechtfertigt. Wenngleich hier nicht gemiſzbilligt, wird es doch im weiteren Verlaufe der Geschichte schon da-

---

*stein*, Ausgewählte griech. u. latein. Inschriften, gesammelt auf Reisen in den Trachonen und um das Haurangebirge. Berl. 1864.

durch als ein Unrecht verurteilt, dafz Jakob selbst später nicht wagt einen Rechtsanspruch auf diesen Handel zu gründen.

## Cap. XXVI. Isaaks Freuden und Leiden.

Die Erlebnisse Isaaks, die in diesem Cap. aus der Zeit seines Aufenthalts im Südlande zusammengestelt sind, haben viel Aehnlichkeit mit Ereignissen aus dem Leben Abrahams, sind aber doch im Einzelnen so eigentümlich gestaltet, dafz sie ein treues Bild von der seinem Charakter entsprechenden göttlichen Gnadenführung liefern.

V. 1—5. **Die Verheifzungserneuerung.** Eine Hungersnot „im Lande“ d. i. Canaan, wohin er also vom Hagarbrunnen 25, 11 zurückgekehrt war, nötigt Isaak wie einst Abraham 12, 10 Canaan zu verlassen. Abraham war nach Aegypten gezogen, hatte dort aber sein Weib in eine Gefahr gebracht, aus der nur Gott durch unmittelbares Eingreifen die Gefährdete unversehrt erretten konte. Isaak will auch dorthin ziehen, erhält aber unterwegs in Gerar (s. 20, 1) durch eine Gotteserscheinung die Weisung, daselbst zu bleiben. Weil er der Same ist, dem das Land Canaan verheifzen worden (12, 7), soll er nicht aus demselbem ganz wegziehen. Zu dem Ende sichert Jehova alle Abraham eidlich zugesagten Verheifzungen, mit ausdrücklicher Hinweisung auf seinen Eidschwur 22, 16, ihm und seiner Nachkommenschaft zu, und zwar um des von Abraham geleisteten Glaubensgehorsams willen. Dabei ist im Ausdrucke nur eigentümlich der Plural: „alle diese Länder“; dieser Plur. bezeichnet alle Länder oder Gebiete der verschiedenen cananitischen Stämme, wie sie 15, 19—21 genant sind, ähnlich wie 1 Chr. 13, 2. 2 Chr. 11, 23 die einzelnen Teile des Reiches Israel oder Juda. הָאֵל eine nur im Pent. vorkommende archaistische Form für הָאֵלֶּה s. *Ew.* §. 183[a]. Die Frömmigkeit Abrahams ist v. 5 mit Worten beschrieben, welche die völlige Befolgung aller göttlichen Gebote ausdrücken und daher in der späteren Gesetzessprache häufig wiederkehren. שָׁמַר מִשְׁמֶרֶת יְהוָֹה „Jehova's Hut hüten“ d. h. Gottes, seiner Person, seines Willens warnehmen. מִשְׁמֶרֶת Achtung, Beachtung, Warnehmung, Hut, wird näher bestimt durch „Befehle, Satzungen und Gesetze“, um den ausnahmslosen Gehorsam gegen alle göttlichen Offenbarungen und Weisungen zu bezeichnen.

V. 6—11. **Die Bewahrung der Rebekka zu Gerar.** Wie Abraham in Aegypten (12, 13) und zu Gerar (20, 2) sein Weib für seine Schwester ausgegeben hatte, so tat Isaak am lezteren Orte das Gleiche. Aber die Art, wie Gott Rebekka bewahrte, ist sehr verschieden von der Bewahrung der Sara in dem einen und andern Falle. Bevor noch Jemand Rebekka angetastet, entdeckte der Philisterkönig die Unwarheit des Vorgebens Isaaks, da er Isaak mit der Rebekka scherzen sah *sc.* auf eine nur unter Ehegatten vorkommende Weise, worauf er Isaak darüber zur Rede stelte und seinem ganzen Volke jede Gefährdung der Rebekka bei Todesstrafe verbot. Ob dieser *Abimelech* dieselbe Person mit jenem in c. 20 war, läfzt sich nicht sicher entscheiden. Die Namensgleichheit beweist nichts, weil Abimelech der stehende Würdename der Könige von Gerar ist, vgl. 1 Sam. 21,

11 mit Ps. 34, 1, wie Pharao der Könige Aegyptens. Für die Identität spricht das gleiche gottesfürchtige Benehmen Abimelechs in beiden Fällen, wogegen weder der Umstand, daſz zwischen jenem und diesem Ereignisse 80 Jahre liegen (denn 75 J. nach jenem starb erst Abraham) eine begründete Instanz bildet, da in jenen Zeiten ein anderthalbhundertjähriges Alter keine Seltenheit war, noch auch die Verschiedenheit, daſz jener Abim. Sara in sein Harem abführen lieſz, dieser hingegen nicht daran denkt, mit Rebekka ein Gleiches zu tun, sondern nur von einem aus seinem Volke Entehrung derselben besorgt, da dies bei dem nämlichen Könige aus seinem unterdessen eingetretenen Greisenalter am leichtesten begreiflich wird.

V. 12—17. **Isaaks steigender Reichtum.** Wie Isaak in der ungefährdeten Bewahrung seines Weibes den ihm v. 3 zugesagten göttlichen Schutz („ich werde mit dir sein") erfuhr, so erfuhr er in Gerar auch den ihm verheiſzenen göttlichen Segen. Er säete dort und erhielt in jenem Jahre מֵאָה שְׁעָרִים hundert Maſze d. h. hundertfältigen Ertrag. Das war ein ungewöhnlicher Segen, da in sehr fruchtbaren Gegenden der Ertrag nicht höher als 25 bis 50 fältig auszufallen pflegt (vgl. *Niebuhr Descript. de l'Arab. p. 134 sqq.* und *Burckh.* Syr. S. 463) und nur in der *Ruhbe,* dieser kleinen, allerfruchtbarsten Ebene Syriens, der Waizen die Aussaat durchschnittlich 80- und die Gerste 100fältig ergibt, s. *Wetzst.* Hauran S. 30. Ackerbau wird auch jezt noch von den Beduinen neben der Viehzucht gelegentlich getrieben, vgl. *Rob.* Pal. I S. 85. *Seetzen* Reisen I S. 409. II, 335; das Säen Isaaks ist also an sich noch kein Beweis dafür, daſz er durch Jehova's Verheiſzung ermutigt festen Fuſz im verheiſzenen Lande gefaſzt hat. V. 13 ff. Also von Jehova gesegnet wurde Isaak zunehmend (הָלוֹךְ s. zu 8, 3) gröſzer d. h. mächtiger, bis er sehr mächtig und sein Herdenreichtum groſz wurde, so daſz die Philister ihn beneideten und durch Verstopfung und Verschüttung aller zu seines Vaters Zeiten gegrabenen Brunnen ihm zu schaden suchten, und selbst Abimelech ihn aufforderte fortzuziehen, weil er sich vor seiner Macht fürchtete; worauf Isaak im Thale Gerar lagerte d. i. in dem „welligen Lande Gerar," durch welches der Gieſzstrom (*Dschurf*) von Gerar von S.-O. herkomt (*Ritter* Erdk. 14 S. 1084 f.).

V. 18—22. **Brunnen-Erneuerung und Entdeckung.** In diesem Thale grub Isaak die alten, von Abraham herrührenden Brunnen wieder auf (וַיָּשָׁב וַיַּחְפֹּר er grub wieder, s. *Ges.* §. 142, 3) und gab ihnen die alten Namen wieder. Auſzerdem gruben seine Leute drei neue Brunnen. Ueber zwei derselben erhoben Abimelechs Hirten Streit, weshalb Isaak sie עֵשֶׂק Streit, Zank und שִׂטְנָה Anfeindung benante. Der dritte wurde ihnen nicht streitig gemacht und erhielt deshalb den Namen *Rehobot* רְחֹבוֹת „Weiten"; denn Isaak sprach: „ja nun (כִּי־עַתָּה wie 29, 32 u. ö.) hat Jehova uns weiten Raum geschafft, daſz wir fruchtbar sein (uns mehren) können im Lande." Dieser Brunnen lag warscheinlich nicht mehr im Gebiete von Gerar; denn Isaak war von dort aufgebrochen (וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם v. 22) sondern in dem Wady *Ruhaibeh*, dessen Name an *Rehobot* erinnert, an dem Scheidungspunkte der beiden nach Gaza und nach Hebron führenden Hauptstraſzen, gegen 3 St. südlich von *Elusa*, 8⅓ St. südlich von Beerseba, mit ausge-

dehnten Ruinen von der gleichnamigen Stadt auf der Berghöhe, wo es noch Reste von Brunnen gibt (*Rob.* Pal. I S. 324 ff., *Straufz* Sinai und Golg. S. 156 der 6. Aufl.) und wo auch der Name *Sitna* sich in dem Wady *Schutein* (شطين) mit Ruinen an den nördlichen Hügeln zwischen *Ruhaibeh* und *Khulasa* (*Elusa*) erhalten zu haben scheint, *Rob.* I S. 332.

V. 23—25. **Isaaks Zug nach Beerseba.** Hier, wo Abraham sich lange aufgehalten hatte 21, 33 f., erneuerte ihm Jehova in einer nächtlichen Erscheinung die gegebenen Verheifzungen, worauf Isaak einen Altar erbaute und feierlichen Gottesdienst hielt, seine Knechte aber in der Nähe der aufgepflanzten Zelte einen Brunnen gruben.

V. 26—33. **Abimelechs Bündnis mit Isaak.** Der Abschlufz dieses Bündnisses ist der Sache nach nur eine Wiederholung oder Erneuerung des Bündnisses, welches Abimelech mit Abraham geschlossen hatte; die Erneuerung selbst aber so ganz in den Verhältnissen begründet, dafz gar kein Grund zur Leugnung der Sache vorliegt oder zu der Hypothese, dafz unsere Erzählung nur eine andere Sage von jener früheren Bundschliefzung sei; ganz abgesehen davon, dafz troz der Uebereinstimmung in der Hauptsache doch die Nebenumstände durchaus eigentümlich und den voraufgegangenen Ereignissen entsprechend sind. Abimelech bringt diesmal nicht blos seinen Oberfeldherrn *Phicol* (vermutlich derselbe wie 21, 22, wenn nicht auch פִּיכֹל ein Würdename ist) sondern auch seinen מֵרֵעַ „Freund“ d. i. geheimen Rath *Achusat* mit. Isaak hält ihm sein feindseliges Benehmen gegen ihn vor, worauf Abimelech erwidert, dafz sie (er und seine Leute) ihn nicht geschlagen (נָגַע) d. h. mit feindlicher Gewalt vertrieben hätten, sondern in Friden ziehen lassen, und den Wunsch äufzert, dafz ein Eid zwischen ihnen sein möge. אָלָה der Eid als Selbstverwünschung soll die Grundlage des zu schliefzenden Bundes abgeben, daher אָלָה auch der durch einen Eid sanctionirte Bund Deut. 29, 11. 13. אִם תַּעֲשֵׂה „dafz du nicht tuest“; אִם verneinende Schwurpartikel wie 14, 23 u. ö.; und über תעשה mit *zere* s. *Ges.* §. 75 Anm. 17. *Ew.* §. 224$^{c}$. — An demselben Tage melden Isaak seine Knechte von dem gegrabenen Brunnen und Isaak legt ihm den Namen שִׁבְעָה *Eid* bei zum Andenken an den eidlichen Vertrag. „Daher erhielt auch die Stadt den Namen בְּאֵר־שֶׁבַע *Beerseba.*“ Diese Namensableitung schliefzt die andere in 21, 31 nicht aus, sondern dient ihr zur Bestätigung. Wie das eidlich geschlossene Bündnis Abimelechs mit Isaak nur eine Erneuerung seines früher mit Abraham geschlossenen Bundes war, so wurde durch den Brunnen *Sibea* auch der Name *Beerseba* erneuert. Für die Warheit des Factums aber spricht noch, dafz die beiden Brunnen noch jezt existiren, s. zu 21, 31.

V. 34. 35. **Esau's Verheiratung.** Zu den mancherlei Leiden, welche die Philister Isaak bereitet hatten, die aber durch Gottes Segen nur zur Erhöhung seines Reichtums und Ansehens führten, kam ein häusliches Kreuz hinzu, welches ihm schweren und dauernden Kummer verursachte. Esau nahm sich im 40. Lebensjahre d. i. im 100. Isaaks (vgl. 25, 26) zwei Weiber — nicht aus seiner Verwandtschaft in Mesopotamien, sondern aus dem von Gott verworfenen Geschlechte der Cananiter. Ueber ihre Namen s. zu 36, 2 f. — Diese wurden für die Aeltern מֹרַת רוּחַ „Erbitterung des

Geistes," Herzeleid, nämlich durch ihr cananitisches, dem Berufe der Patriarchen widerstrebendes Wesen; während Esau durch diese Heiraten von neuem seinen nur auf das Irdische gerichteten Sinn an den Tag legte.

## Cap. XXVII. Der Segen Isaaks.

V. 1—4. Als Isaak alt geworden und seine Augen stumpf, dafz er nicht mehr sehen konte (מֵרְאֹת vom Sehen weg, mit negat. מִן wie 16, 2 u. ö.), wolte er im Vorgefühle des nahen Todes seinem ältern Sohne den Segen erteilen. Isaak stand damals im 137. Lebensjahre, in welchem Alter 14 Jahre vorher sein Halbbruder Ismael gestorben war,[1] was ihm bei zunehmender Alterschwäche den Gedanken an den Tod nahe legen mochte, obgleich er erst 43 J. später verschied (35, 28). Ohne auf den über die Kinder vor ihrer Geburt ergangenen göttlichen Ausspruch zu achten, ohne auf Esau's leichtfertige Hingabe seiner Erstgeburt und auf seine ungöttliche Verbindung mit Cananiterinnen Rücksicht zu nehmen, beharrte Isaak bei seiner Vorliebe für Esau, und fordert ihn daher auf, seine Geräthe (כֵּלִים Jagdzeug), Köcher und Bogen zu nehmen, um ein Wildpret (צֵידָה sonst Zehrung) zu jagen und ihm ein Leckergericht zuzubereiten, das er essen wolle, damit seine Seele ihn segne. Wie seine Vorliebe für Esau durch seinen Geschmack am Wildpret (25, 28) wenn nicht gerade erzeugt so doch genährt und bestärkt wurde, so wolte er auch jezt durch einen nach seinem Geschmack zubereiteten Wildbraten für das Segnen seine Lebensgeister stärken. Darin zeigt sich die Schwäche seines Fleisches. Dennoch war es nicht blos sinnliche Vorliebe für Esau, sondern unverkennbar zugleich das natürliche Recht der Erstgeburt, weshalb er ihm den Segen erteilen wolte, wie denn auch der Wunsch, dies vor seinem Ableben zu tun, aus dem Bewufztsein seines patriarchalischen Berufes geflossen ist.

V. 5—17. Diesen Vorsatz Isaaks sucht Rebekka, die seine Rede gehört hatte, zu vereiteln und den Segen ihrem Sohne (Lieblinge) Jakob zuzuwenden. Während Esau auf die Jagd gegangen, treibt sie Jakob an, dem Vater ein von ihr nach seinem Geschmacke von zwei Böcklein zuzubereitendes Gericht zu bringen und für Esau sich ausgebend den Segen „angesichts Jehova's" sich zu erbitten. Jakobs Bedenken dagegen, dafz der Vater ihn durch Befühlen an seiner glatten, unbehaarten Haut erkennen und statt des Segens über ihn als מְתַעְתֵּעַ Spötter d. h. einen der mit dem blinden Vater seinen Spott treibe, den Fluch aussprechen könte, beschwichtigt sie mit der Erklärung, den Fluch auf sich nehmen zu wollen. Offenbar vertraute sie dabei auf das Wort der Verheifzung, und glaubte

---

1) Vgl. *Lightfoot Opp. I p. 19.* Diese schon von *Luther* gegebene richtige Altersbestimmung stüzt sich auf folgende Berechnung: Joseph war, als er vor Pharao gestelt wurde, 30 J. alt (41, 46) und bei Jakobs Einwanderung in Aegypten 39 J., indem damals schon die 7 J. des Ueberflusses und 2 J. des Mangels, also 9 J. seit Josephs Erhebung verflossen waren 45, 6. Jakob aber war damals 130 J. alt (47, 9). Mithin war Joseph geboren worden, als Jakob 91 J. alt war; und da diese Geburt im 14. Jahr von Jakobs Aufenthalt in Mesopotamien erfolgte (vgl. 30, 25 mit 29, 18. 21. u. 27), so fält Jakobs Flucht zu Laban in sein 77. und in Isaaks 137. Lebensjahr. Vgl. *Hgstb.* Beitrr. III S. 348 f.

nun das Ihre tun zu müssen, um seine Erfüllung durch Zuwendung des väterlichen Segens an Jakob herbeizuführen, wozu sie jedes Mittel für erlaubt hielt. Dabei war sie ohne Zweifel von dem Gelingen ihrer List so vollkommen überzeugt, daſz sie die Möglichkeit des Fluches gar nicht befürchtete. So ging denn Jakob auf ihren Plan ein und holte die Böcklein. Rebekka aber bereitete sie zu einem Gerichte nach dem Geschmacke ihres Mannes zu, lieſz dann Jakob die Prachtkleider Esau's, die bei ihr בַּבָּיִת in der Wohnung (dem Zelte, nicht im Hause) waren, anziehen, bekleidete dann seine Hände und die Glätte חֶלְקַת d. h. die glatten Teile seines Halses (der *plur.* צַוָּארָיו vom Vorder- und Hinterhalse) mit den Fellen der Ziegenböcklein,[1] und schickte ihn mit dem Leckergerichte zum Vater.

V. 18—29. Vor dem Vater hat aber Jakob keinen leichten Stand. Gleich nach der Anrede bei seinem Eintreten fragt ihn der Vater: „wer bist du, mein Sohn?" Auf seine Antwort: „ich bin Esau, dein Erstgeborener" äuſzert der Vater seine Verwunderung über den raschen Erfolg der Jagd, und als Jakob ihn darüber mit der Antwort: „Jehova, dein Gott hat es (das Gewünschte) mir begegnen lassen" (הִקְרָה wie 24, 12) beruhigt, schöpft er ob der Stimme des Sohnes Verdacht und läſzt ihn näher treten, um ihn zu betasten. Da nun seine Hände behaart erschienen wie Esau's, so erkante er ihn nicht und segnete ihn. In diese Bemerkung v. 23 faſzt der Erzähler das Ergebnis von Jakobs Unternehmen zusammen, so daſz das Segnen hier vorgreifend erwähnt ist und sich auf den erst im Folgenden genauer beschriebenen Segensact bezieht, nicht blos die Begrüſzung mit einem Segenswunsche bedeutet. V. 24 ff. Nachdem hierauf der Vater, um seinen Verdacht wegen der Stimme ganz loszuwerden, ihn nochmals gefragt: „du bist doch mein Sohn Esau?" und Jakob mit אָנִי „ich bin es" = ja geantwortet, läſzt er sich das zubereitete Gericht reichen, um es zu essen. Nach der Mahlzeit küſzt er den Sohn zum Zeichen seiner väterlichen Liebe, wobei er den Geruch seiner Kleider, d. i. der vom Wolgeruche der kräuterreichen Felder durchdufteten Kleider Esau's roch, und erteilt ihm v. 27—29 den Segen, der als Ausdruck gehobener Stimmung die poetische Form der parallelen Gliderung und poetischer Sprachformen, wie רְאֵה für הִנֵּה, הֱוֵה für הֱיֵה u. a. trägt. Der Geruch der nach dem Felde duftenden Kleider des Sohnes weckt in der Seele des Patriarchen das Bild von dem zukünftigen Glücke seines Sohnes, daſz er denselben im Geiste schon erblickt in dem vollen Besitze des verheiſzenen Landes und dem vollen Genusse seiner köstlichen Güter, duftend vom Geruche des Feldes, das Jehova gesegnet, d. i. eines paradiesischen Gefildes (2, 8), und in den Wunsch ausbricht: „Gott האלהים (der persönliche Gott, nicht יהוה der Bundesgott) gebe dir vom Thau des Himmels und von den Fettgefilden der Erde, und Korn und Most in Fülle" d. h. ein Land gesegnet mit des Himmels Thau und fruchtbarem Boden. Der Thau ist im regenarmen Morgenlande die wichtigste Bedingung für das Gedeihen der Früchte des Landes, daher oft

1) Hiebei darf man nur nicht an unsere europäischen Ziegen denken, deren Fell zu einer solchen List ganz ungeeignet wäre. „Es ist die morgenländische Kamelziege gemeint, deren schwarzes seidenartiges Haar auch von Römern zum Ersatze des Menschenhaares verwendet wurde. *Martial XII, 46.*" *Tuch* zu v. 16.

als Segensquelle erwähnt Deut. 33,13. 28. Hos. 14, 6. Zach. 8,12. In מִשְׁמַנֵּי ist troz des fehlenden Dagesch in שׁ das vorstehende מ die *praep.* מִן, wie es das parallele מִטַּל fordert, und שְׁמַנִּים sind hier und v. 39 die fetten (fruchtbaren) Gegenden eines Landes. Der übrige Teil des Segens bezieht sich auf die künftige Machtstellung des Sohnes. Er soll Herr sein nicht nur über seine Brüder (d. h. Stammverwandte) sondern auch über (fremde) Völker und Nationen. Hiemit erhebt sich der Segen zur Idee der Weltherschaft, welche sich darin vollendet, dafz die Stellung, welche die Völker zu ihm, als ihrem Herrn einnehmen, ihnen Segen oder Fluch bringen solle. Ueber den *sing.* der Prädicate אָרוּר und בָּרוּךְ s. *Ges.* §.146,4 und *Ew.* §.319 [a]. Vergleichen wir diesen Segen mit den Heilsverheifzungen, welche Abraham empfangen hat, so treten in ihm allerdings zwei Momente des Verheifzungsegens deutlich hervor: der Besitz des Landes in der Verheifzung des reichen Genusses seiner Güter, und die zahllose Mehrung der Nachkommenschaft in der verheifzenen Obmacht über die Völker. Das dritte Moment hingegen, die Segnung der Völker in und durch Abrahams Samen, ist in dem nach 12,3 gebildeten Spruche: „die dir fluchen, seien verflucht und die dich segnen gesegnet" so verallgemeinert, dafz der Gesegnete dadurch nicht zum Träger und Vermittler des Heils für die Völker erklärt wird. Da der Entschlufz, den Segen dem erstgeborenen Esau zu geben, nicht aus der rechten Stellung des Patriarchen zu Jehova und seinen Verheifzungen hervorgegangen war, so konte, wie schon das האלהים statt יהוה oder אֵל שַׁדַּי (vgl. 28, 3) zeigt, auch der Segen selbst sich nicht zur vollen Höhe der göttlichen Heilsgüter erheben, sondern verbreitete sich hauptsächlich nur über die zukünftige Stellung der beiden Brüder und ihrer Nachkommenschaften zu einander, von der Isaaks Seele ganz erfült war. Erst die schmerzliche Erfahrung, dafz er segnend wider seinen Willen hatte der Verwirklichung des göttlichen Heilsrathes dienen müssen, weckte in ihm das Bewufztsein seines patriarchalischen Berufes und gab ihm die geistige Kraft, den „Segen Abrahams" dem von ihm zurückgesezten, aber von Jehova erwählten Jakob bei seiner Entsendung nach Haran noch nachträglich zu erteilen 28,3.4.

V. 30—40. Kaum hatte Jakob nach Empfang des Segens seinen Vater verlassen (אַךְ יָצֹא nur hinausgegangen war er, vgl. *Ew.* §.312 [a]), so kehrte Esau zurück und trat mit dem zubereiteten Wildprete vor Isaak, um sich den Segen zu holen. Da erschrak Isaak über die Mafzen sehr über die Entdeckung, dafz er einen andern als Esau, dafz er Jakob gesegnet. Dennoch kann und mag er Jakob weder wegen des Betrugs, den er ihm gespielt, fluchen noch auch den ihm erteilten Segen wieder entziehen. Denn er mufz sich sofort gestehen, dafz er hiebei sich versündigt und den ihm gespielten Betrug durch seine fleischliche Vorliebe für Esau mit verschuldet habe. Zudem ist ihm der Segen auch nicht Sache subjectiven menschlichen Beliebens, sondern ein von Gott der väterlichen Hoheit und Macht verliehenes Gnadenrecht, bei dessen Ausübung der Segnende, von höherer Macht getrieben und geleitet, dem zu Segnenden geistige Güter und Kräfte zuwendet, die menschlicher Wille nicht eigenmächtig zurückziehen kann. Von dieser Bedeutung des Segens durchdrungen mufz Isaak in dem Ge-

schehenen den Willen Gottes erkennen, welcher den dem Esau zugedachten Segen Jakob zugewendet hat, und sprechen: „ich hab ihn gesegnet, auch wird er gesegnet sein" (bleiben), vgl. Hebr. 12, 17. Selbst das grofze und bittere Klaggeschrei, in welches Esau ob dieser Worte ausbrach, vermag den Vater nicht umzustimmen. Auf seine Bitte v. 34: „segne doch auch mich (גַּם־אָנִי vgl. *Ges.* §. 121, 3) mein Vater" antwortet er: „dein Bruder ist gekommen mit List und hat deinen Segen weggenommen." Esau erwidert: „Ists dafz (הֲכִי) man ihn *Jakob* d. h. Ueberlister genant hat und er hat mich zweimal überlistet" d. h. hat er etwa davon den Namen Jakob erhalten, dafz er mich nun schon zweimal überlistet hat. הֲכִי wird gebraucht, „wenn man die Ursache nicht recht weifz" *Ew.* §. 324ᵇ, so im Pent. noch 29, 15. בְּכֹרָה bed. hier das Erstgeburtsvorrecht. Auf seine weitere Bitte: „hast du mir nicht einen Segen aufgehoben" (אָצַל eig. bei Seite gelegt) wiederholt Isaak den Inhalt des Jakob erteilten Segens und sezt hinzu: „und dir (לְכָה für לְךָ wie 3, 9) nun, was kann ich tun, mein Sohn?" Als dieser endlich mit Thränen die Bitte, auch ihn zu segnen, wiederholt, da spricht der Vater v. 39 f. auch über ihn einen Segen, der aber mit dem Segen Jakobs verglichen, als „nur ein gemäfzigter Fluch" zu betrachten ist, auch in der Urkunde nicht als Segen bezeichnet wird, doch aber „in den Segen Jakobs eine Trübung bringt, durch welche die Unlauterkeit des Mittels sich bestraft, welches ihm den Segen verschaft hat" (*Del.*). „Siehe — so lautet sein Spruch — sonder Fettgefilde der Erde wird dein Wohnsitz sein und sonder Thau des Himmels von oben." Vermöge eines Wortspieles braucht Isaak dieselben Worte מִשְׁמַנֵּי הָאָרֶץ und מִטַּל הַשָּׁמַיִם wie v. 28, aber in entgegengeseztem Sinne, מִן dort in partitiver hier in privativer Bedeutung: von weg, ohne. Die Worte so zu fassen und nicht mit *Vulg. Luth.* u. A.: „Vom Fett der Erde und vom Thau des Himmels soll deiner Wohnung zu Teil werden," fordert der Context.[1] Wenn Isaak v. 37 sagt, er habe den Segen des Ueberflusses an Korn und Most Jakob zugeteilt, so kann er unmöglich hinterdrein noch Esau fetten Boden und Thau des Himmels zusagen. Dies würde auch zu dem folgenden Worte: „von deinem Schwerte wirst du leben" gar nicht passen. Die privative Bed. des מִן ist übrigens echt poetisch vgl. 2 Sam. 1, 22. Hi. 11, 15 u. a. Der Spruch enthält demnach den Gedanken: Der Wohnsitz Esau's werde das Widerspiel des gesegneten Landes Canaan, werde ein unfruchtbares Land sein. Dies gilt im Grofzen und Ganzen von dem edomitischen Berglande, welches obgleich nicht ohne einzelne fruchtbare Bergabhänge und Thäler, besonders in den östlichen Bergen (vgl. *Burckh.* Syr. S. 702. *Rob.* Pal. III S. 103), doch in den westlichen Bergen ganz wüste und unfruchtbar ist, so dafz *Seetzen* (in *Ros.* Bibl. Althk. II, 1 S. 126) es „das ödeste und unfruchtbarste Gebirge vielleicht in der Welt" nante. Nach dem Lande gestaltet sich Lebensweise und Lebenserwerb seiner Bewohner. „Von (eig. auf) dei-

---

1) In Mal. 1, 3 hingegen kann ich nicht (mit *Kurtz* u. *Del.*) ein authentisches Zeugnis für die privative Auffassung finden, weil die Worte des Propheten: „ich habe Esau gehafzt und seine Berge zur Wüste gemacht und sein Erbteil zu Wüstenstrecken" nicht die Naturbeschaffenheit Idumäa's beschreiben, sondern das Schicksal der Verödung, dem das Land Edom preisgegeben war.

nem Schwerte wirst du leben" d. h. auf das Schwert deinen Lebensunterhalt gründen (עַל wie Deut. 8, 3 vgl. Jes. 38, 16), „von Krieg, Raub und Freibeuterei leben" (*Kn.*). „Und deinem Bruder wirst du dienen; doch wirds geschehen, sowie (כַּאֲשֶׁר eig. gemäſz dem daſz vgl. Num. 27, 14) du schüttelst, so wirst du brechen sein Joch von deinem Halse." רוּד umherschweifen Jer. 2, 31. Hos. 12, 1, im *hiph.* transitiv: umherschweifen lassen Ps. 55, 3 (die Gedanken), hier am besten mit *Hgstb.* (Beitr. III S. 296): schütteln *sc.* das Joch.[1] In dem wilden jagdlustigen Esau ist der Charakter seiner Nachkommenschaft präformirt. *Josephus* schildert das edomitische Volk als *θορυβῶδες καὶ ἄτακτον ἔθνος, ἀεί τε μετέωρον πρὸς τὰ κινήματα καὶ μεταβολαῖς χαῖρον* (*de bel. jud. IV, 4, 1*). Das Geistesauge des segnenden Patriarchen erschaut in dem Sohne dessen ganzes zukünftiges Geschlecht nach seiner Stellung zum Brudervolke und verheiſzt Edom nicht Freiheit von der Herschaft Israels — denn Esau wird seinem Bruder dienen, wie es Jehova schon vor der Geburt der beiden Stammväter verkündigt hat (25, 23); sondern nur wiederholtes und nicht erfolgloses Ringen nach Freiheit. So hat sich auch geschichtlich das Verhältnis Edoms zu Israel gestaltet als ein steter Wechsel von Dienstbarkeit und Empörung und Wiederunterjochung. Nach anfänglich langer Unabhängigkeit wurden die Edomiter von Saul siegreich bekämpft (1 Sam. 14, 47) und von David unterworfen (2 Sam. 8, 14), und blieben troz eines Empörungsversuches unter Salomo (1 Kg. 11, 14 ff.) dem Reiche Juda untertan bis zur Zeit Jorams, wo sie abfielen; aber von Amazja wurden sie wieder unterworfen (2 Kg. 14, 7. 2 Chr. 25, 11 ff.) und muſzten auch unter Usia und Jotham abhängig bleiben (2 Kg. 14, 22. 2 Chr. 26, 2). Erst unter Ahas schüttelten sie das Joch Juda's ganz ab (2 Kg. 16, 6. 2 Chr. 28, 17), ohne daſz Juda sie sich wieder dienstbar machen konte, bis sie endlich ums J. 129 v. Chr. von Johannes Hyrkanus gänzlich besiegt, zur Beschneidung gezwungen und dem jüdischen Staate einverleibt wurden (*Joseph. Ant. XIII, 9, 1. XV, 7, 9*). Doch später begründeten sie durch Antipater und Herodes eine idumäische Dynastie über Judäa, die sich bis zur gänzlichen Auflösung des jüdischen Staates erhielt.

Also hat sich das Segenswort an beiden Söhnen erfült, das Isaak, wie es Hebr. 11, 20 mit Recht heiſzt, *πίστει περὶ μελλόντων* gesprochen hat. Denn der Segen war eine Weissagung, und zwar nicht blos der Ausspruch über Esau, sondern auch der über Jakob, obgleich Isaak bei dem lezteren über die Person getäuscht war. Darum blieb auch Jakob der Gesegnete, weil nach göttlicher Vorherbestimmung der Aeltere dem Jüngeren dienen solte, ohne daſz damit die List, durch welche Jakob auf Anstiften seiner Mutter sich den Segen verschaft hat, gutgeheiſzen wird. Vielmehr folgte der Versündigung die Strafe auf dem Fuſze nach. Rebekka muſz ihren Liebling eilends aus dem väterlichen Hause und von allen Gütern entblöſzt in die Fremde ziehen lassen, um ihn erst nach 20 Jahren, wenn sie seine Rückkehr noch erlebte, vielleicht auch nie wiederzusehen. Jakob muſz seine Versündigung gegen Bruder und Vater mit einem langen, an Ent-

1) *Luther* mit seinem: daſz du auch ein Herr, folgt den Rabbinen, welche רִיד in der Bed. von רָדָה *dominari* gefaſzt haben.

behrungen, Aengsten, Täuschungen und Nöten schweren Exile büſzen. Isaak wird für seine, dem geoffenbarten Willen Jehova's widerstrebende Vorliebe für Esau durch die Ueberlistung, die er erfahren muſz, und Esau für seine Miſzachtung des Erstgeburtsvorrechts (25, 32) durch den Verlust des Erstgeburtsegens bestraft. In solcher Weise waltete über dem Tun und Handeln der sündigen Menschen eine höhere Hand, welche Jehova's Rath und Willen über und wider menschliches Denken und Wollen zum Siege führte.

V. 41—46. Esau's Klagen und Weinen über den ihm entzogenen Erstgeburtsegen verwandelt sich in tödlichen Haſz gegen den Bruder. „Es nahen — spricht er bei sich — die Tage der Trauer um meinen Vater und ich will meinen Bruder Jakob tödten.“ אֵבֶל אָבִי ist die Trauer um den Vater, mit *genit. obj.* wie Am. 8, 10. Jer. 6, 26. Bald — meint er — stirbt mein alter Vater, dann will ich Jakob umbringen. Um den Vater nicht zu betrüben, will er den Brudermord bis nach seinem Tode aufschieben. V. 42. Als Rebekka durch jemand von diesem Anschlage Kentnis erhielt, rieth sie Jakob, um ihn vor der Rache Esau's zu schützen (הִתְנַחֵם sich Trost durch Genugtuung verschaffen s. v. a. sich rächen הִתְנַקֵּם Jes. 1, 24), zu ihrem Bruder Laban nach Haran zu fliehen und dort „einige Tage,“ wie sie mildernd und tröstend hinzusezt, zu bleiben, bis des Bruders Zorn sich legen werde. Denn „warum soll ich verlieren sogar euch beide an einem Tage?“ nämlich Jakob durch Esau und Esau als Mörder durch die Blutrache nach 9, 6 vgl. 2 Sam. 14, 6. 7. Um aber Isaaks Zustimmung zu diesem Plane zu erlangen, ohne ihn durch Mitteilung von Esau's Mordgedanken zu kränken, spricht sie gegen ihn ihren Aerger über die hethitischen Weiber Esau's aus und ihren Ueberdruſz am Leben, falls Jakob auch eine von diesen Töchtern des Landes heiraten solte, um ihm damit die Absicht, Jakob behufs seiner Vermählung zu den Verwandten in Mesopotamien zu schicken, nahe zu legen.

## Cap. XXVIII. Jakobs Flucht nach Haran und Traum zu Bethel.

V. 1—9. **Jakobs Entlassung aus dem elterlichen Hause.** Die Klage der Rebekka erinnert Isaak an seinen Beruf, für eine dem göttlichen Heilsrathe entsprechende Verheiratung Jakobs zu sorgen. V. 1—5. So rief er denn Jakob herbei, um ihn nach Paddan-Aram zu den Verwandten seiner Mutter zu senden mit dem Auftrage, sich dort — und nicht von den Töchtern Canaans — ein Weib zu nehmen, und erteilte ihm dazu den „Segen Abrahams“ d. h. den Verheiſzungsegen, den Abr. wiederholt, besonders aber 17, 2 ff. und 22, 16—18 vom Herrn empfangen hatte. V. 6—9. Als Esau von dieser Sendung und Segnung Jakobs hörte und daran das Miſzfallen seiner Eltern an seinen hethitischen Weibern merkte, ging er zu Ismael d. h. zur Familie Ismaels, denn Ismael selbst war damals schon 14 J. todt s. zu 27, 1, und nahm sich eine Tochter Ismaels Mahalat, die 36, 2 Basmat heiſzt (vgl. z. d. St.), also eine Abrahamidin als dritte Frau zu den beiden Cananiterinnen hinzu. Ein Schritt, durch den er sich zweifelsohne

das Wolgefallen seiner Eltern erwerben wolte, aber dabei nicht bedachte, dafz Ismael in Folge göttlicher Bestimmung aus dem Hause Abrahams und dem Geschlechte der Verheifzung ausgeschieden war, somit auch hiedurch wieder zu erkennen gab, dafz er für die religiösen Interessen der erwählten Familie kein Verständnis hatte und sich nicht zum Träger der Heilsoffenbarungen eignete.

V. 10—22. **Jakobs Traum zu Bethel.** Von Beerseba, wo Isaak damals weilte (26, 25), nach Haran zu wandernd, traf Jakob auf einen Ort wo er nächtigen mufzte, weil die Sonne untergegangen war. יִפְגַּע בַּמָּקוֹם „er stiefz auf den Ort“ drückt die anscheinend zufällige, aber doch von Gott gefügte Wahl dieses Orts zum Nachtlager aus, und der bestimte Artikel bezeichnet denselben als durch die folgende Gottesoffenbarung bekant geworden. Nachdem er von den Steinen sich ein Kopflager gemacht (מְרַאֲשֹׁת Kopfort, Kopflager), schläft er ein und hat einen Traum, in welchem er eine Leiter schaut auf die Erde hingestelt und ihre Spitze gen Himmel reichend; auf derselben Engel Gottes auf- und absteigend und über ihr (עָלָיו) Jehova stehend. Die Himmelsleiter ist ein sinnvolles Bild der ununterbrochenen realen Gemeinschaft Gottes im Himmel mit den Seinigen auf Erden. Die Engel auf derselben auf- und absteigend bringen die Bedürfnisse der Menschen zu Gott hinauf und Gottes Hilfe und Schutz zu den Menschen herab. Die Leiter stand auf der Erde da, wo Jakob einsam, von Menschen verlassen, arm und hilflos lag; oben auf ihr im Himmel steht Jehova und deutet ihm durch sein Wort das Bild, das er sieht. Als den Gott seiner Väter sich kundgebend bestätigt er Jakob nicht nur alle Verheifzungen der Väter in ihrem ganzen Umfange, sondern verheifzt ihm auch Bewahrung und Schutz auf seinem Wege und Zurückführung in die Heimat v. 13—15. Weil aber die Erfüllung dieser Verheifzung für Jakob noch in weiter Ferne liegt, so fügt Gott das sie fest verbürgende Wort hinzu: „ich werde dich nicht verlassen, bis dafz wenn (עַד אֲשֶׁר אִם) ich getan (ausgeführt) haben werde, was ich dir geredet.“ — V. 16 ff. Den Eindruck dieses Traumgesichts auf sein Inneres spricht Jakob nach dem Erwachen vom Schlafe in den Worten aus: „Fürwar es ist Jehova an diesem Orte, ohne dafz ich es wufzte.“ Nicht die Allgegenwart Gottes war ihm unbewufzt, sondern dafz Jehova in seiner herablassenden Gnade auch hier fern vom väterlichen Hause und fern von den seiner Verehrung geweihten Stätten ihm nahe sei, das ahnete und wufzte er nicht. Diese Offenbarung solte nicht allein dem Segen, mit welchem Isaak ihn aus seinem Hause entlassen, das Sigel der göttlichen Bestätigung aufdrücken, sondern zugleich Jakob tief einprägen, dafz obschon Jehova ihm auch in der Fremde schützend und leitend nahe sein werde, doch das Land der Verheifzung der heilige Boden sei, auf welchem der Gott seiner Väter seinen Gnadenbund aufrichten wolle. Bei seinem Wegzuge aus diesem Lande solte er einen heiligen Schauer von der Gnadengegenwart Jehova's in demselben mit in die Fremde nehmen. Zu dem Ende bezeugte ihm der Herr seine Nähe in einer Weise, dafz der Ort ihm נוֹרָא erschien „furchtbar“, sofern die Nähe des heiligen Gottes auf den unheiligen Menschen einen erschütternden Eindruck macht, das Gefühl der Sünde zur Furcht des Todes steigert. Aber

in dieser Furchtbarkeit ist der Ort doch nichts anders denn „Haus Gottes und Thor des Himmels" d.h. ein Ort, wo Gott wohnt und der Zugang zu ihm in den Himmel geöfnet ist. V. 18. Am Morgen darauf richtete Jakob, um für die Folgezeit ein Gedächtnis der empfangenen Gotteserscheinung zu stiften, den Stein zu seinen Häupten zu einer Denksäule (מַצֵּבָה) auf und gofz Oel auf seine Spitze, um ihn zu einem Denkmale der ihm hier widerfahrenen Gnade — *visionis insigne μνημόσυνον Calv.*, — nicht zu einem Idole oder Gegenstande göttlicher Verehrung zu weihen. S. zu Ex. 30, 26 ff. — Zugleich gab er dem Orte dieser Begebenheit den Namen *Bethel* d.i. Haus Gottes, wogegen (וְאוּלָם) die Stadt anfangs *Lus* hiefz. Dieser Gegensatz zeigt, dafz Jakob nicht der Stätte der aufgerichteten מצבה, sondern der Stadt, in deren Nähe er die Gottesoffenbarung hatte, diesen Namen beilegte und bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien 35, 15 erneuerte. Dies wird durch 48, 3 bestätigt, wo Jakob, wie der Erzähler schon 35, 6 f., geradezu Lus als den Ort dieser Gotteserscheinung bezeichnet. Dagegen läfzt sich auch nicht Jos. 16, 2. 18, 13 geltend machen; denn da wird von Lus nicht Bethel als Stadt, sondern das Gebirge von Bethel unterschieden. S. zu Jos. 16, 2.[1] — V. 20. Endlich sprach Jakob das Gelübde aus: wenn Gott den zugesagten Schutz ihm auf seiner Wanderung erzeigen und ihn wolbehalten ins väterliche Haus zurückführen werde, so solte Jehova ihm Gott sein (וְהָיָה v. 21 eröffnet den Nachsatz), der zur Denksäule aufgerichtete Stein zu einem Hause Gottes werden und Jehova von Allem was er ihm gebe den Zehnten erhalten. Hiebei ist zu beachten אלהים im Vordersatze, statt יהוה, weil der Nerv des Gelübdes darin liegt: wenn der ihm erschienene Jehova durch Erfüllung seiner Verheifzung sich ihm als *Gott* erweisen, ihm das leisten werde, was Gott zu leisten obliegt, dann wolle er ihn als seinen Gott anerkennen und verehren durch Verwendung des aufgerichteten Malsteines zu einem Gotteshause d.i. einer Opferstätte und durch Verzehntung seiner ganzen Habe. Ueber die Erfüllung dieses Gelübdes erfahren wir aus 35, 7, dafz Jakob zu Bethel einen Altar erbaute und warscheinlich auch den Zehnten Gott entrichtete d.h. Jehova darbrachte und vermutlich teils zur Errichtung und Erhaltung des Altars teils zu Brand- und Dankopfern (vgl. 31, 54. 46, 1) mit Opfermahlen verwandte, nach Analogie von Deut. 14, 28 f.

---

1) Aus unserem Factum hat man vielfach den Ursprung der heidnischen Salbsteine (*βαίτυλοι*) und des Bätyliencultus abgeleitet, und diese heidnische Sitte für eine Entartung der patriarchalischen erklärt. Aber abgesehen von dem wesentlichen Unterschiede, dafz der Bätyliendienst sich vorzugsweise an Meteorsteine knüpfte (vgl. *Fr. v. Dalberg* üb. d. Meteor-Cultus der Alten. Heidelb. 1811), die man von irgend einem Gotte ableitete und für durchgottet hielt, spricht gegen diese Ansicht schon der Umstand, dafz Jakob selbst mit der Weihe des Steins durch Begiefzung mit Oel sich wol nur einer bereits bestehenden Sitte anschlofz, und noch mehr, dafz der Name *βαίτυλοι, βαιτύλια* troz seines Anklanges an *Bethel* doch schwerlich aus dem Namen בֵּית־אֵל griech. *Βαιθήλ* entstanden sein kann, weil in diesem Falle das *τ* statt *ϑ* unerklärbar bliebe. Vgl. *Grimmel de lapidum cultu apud Patriarchas quaesito*. Marb. 1853, wo *Dietrich* (*p.* 33) *βαιτύλιον* von בַּטֵּל unwirksam machen ableitet und durch Amulet erklärt.

## Cap. XXIX u. XXX. Jakobs Aufenthalt in Haran, Doppelheirat und Kinder.

V. 1—14. **Ankunft in Haran und Aufnahme bei Laban.** Durch die nächtliche Traumoffenbarung im Geiste gestärkt, sezte Jakob seine Reise fort ins „Land der Söhne des Ostens", worunter hier nicht sowol das bis an den Euphrat reichende wüste Arabien, als vielmehr das jenseits dieses Stromes gelegene Mesopotamien zu verstehen. Denn dort erblickte er (v. 2) den Brunnen auf dem Felde, bei welchem drei Herden lagerten und auf die Herbeikunft der übrigen Herden des Orts warteten, um dann getränkt zu werden. Die Bemerkung v. 2, dafz der Stein auf der Oefnung des Brunnens grofz war (גְּדֹלָה ohne Artik. ist Prädicat), hat wol nicht den Sinn, dafz die vereinigte Kraft aller Hirten zum Abwälzen erforderlich war, wälzte ihn doch nach v. 10 Jakob allein ab, sondern nur, dafz nicht jeder einzelne Hirt, am wenigsten eine Hirtin wie Rahel, allein ihn abwälzen konte. Deshalb war wol das Uebereinkommen des gemeinsamen Tränkens getroffen. Die Scene ist übrigens so ganz den Verhältnissen des alten und neuen Orients entsprechend (vgl. z. B. *Rob.* Pal. I, 338. 341. II, 608 f. 615 f. 632. III, 228), dafz die Aehnlichkeit mit der in 24, 11 ff. gar nicht auffallen kann. Zudem ist der Brunnen hier ganz anders beschaffen als jener, bei dem Abrahams Knecht mit der Rebekka zusammentraf. Dort wurde das Wasser ohne Weiteres aus dem (offenen) Brunnen geschöpft und für das Vieh in dabei aufgestellte Tränkrinnen gegossen, wie noch jezt bei den meisten Brunnen des Morgenlandes; hier dagegen war der Brunnen mit einem Steine verschlossen, und von Schöpfkrügen und Trögen ist keine Rede; der Brunnen war also wol eine im festen Boden ausgehölte Cisterne, die mit einem grofzen Steine bedeckt oder verschlossen und warscheinlich so eingerichtet war, dafz nach Abwälzung des Steines das Vieh zum Tränken an den Wasserspiegel getrieben werden konte.[1] V. 4 ff. Jakob fragte die Hirten nach ihrer Herkunft, woraus warscheinlich wird, dafz der Brunnen nicht wie der 24, 11 in der unmittelbaren Nähe der Stadt Haran lag, und da sie aus Haran zu sein erklären, nach Laban dem Sohne d. h. Abkömmlinge Nahors und seinem Befinden (הֲשָׁלוֹם לוֹ gehts ihm wol?) und erhielt die Antwort: „Wol und siehe Rahel, seine Tochter komt so eben (בָּאָה *partic.*) mit der Herde." Wenn hierauf Jakob die Hirten auffoderte, das Vieh zu tränken und weiter zu weiden, weil der Tag noch גָּדוֹל d. h. noch lang bis zum Abend sei und noch keine Zeit zum Eintreiben (in die Hürden zur Nachtruhe), so wolte er damit sicherlich nur die Hirten vom Brunnen entfernen, um mit seiner Base allein zusammenzutreffen. Da unterdessen aber Rahel herbeigekommen war, so übermant ihn das Gefühl blutsverwandtschaftlicher Liebe, vielleicht auch eine gewisse Vor-

---

1) Wie die von *Rosen* (Deutsch morgenl. Ztschr. XII S. 483 f.) beschriebene Cisterne *Bir Beshat* im Thale von Hebron, oder auch wie die, welche *Rob.* Pal. II S. 414 in der Wüste Juda fand, in der Felsenmasse ausgehölt und mit einem grofzen und dicken flachen Steine überdeckt, in dessen Mitte ein rundes Loch gelassen ist, welches die Oefnung der Cisterne bildet und in vielen Fällen mit einem schweren Steine zugedeckt ist, zu dessen Fortwälzung 2 oder 3 Mann erforderlich waren.

empfindung geschlechtlicher Liebe, dafz er sofort den Stein vom Brunnen wälzt, ihr Vieh tränkt, und sie küfzt und unter Thränen freudiger Rührung sich ihr als Vetter (אֲחִי אָבִיהָ Bruder d. i. Verwandter ihres Vaters) und Sohn der Rebekka zu erkennen gibt. Wie die andern Hirten über dieses Verfahren und Benehmen geurteilt, wird als für den Zweck der Erzählung gleichgiltig übergangen, und sofort nur die sehr freundliche Aufnahme Jakobs von Seiten Labans berichtet. Als Jakob ihm „alle diese Dinge" d. h. schwerlich *causas itineris et quaecunque sibi circa primogeniti jura cum fratre accidissent* (*Rosenm.*), sondern wol nur die v. 2—12 erwähnten Dinge erzählt hatte, erkante Laban ihn als seinen Blutsverwandten an: „ja mein Bein und mein Fleisch bist du" (vgl. 2, 23 u. Richt. 9, 2); womit ihm *eo ipso* das Wohnen in seinem Hause zugesichert war.

V. 15—30. **Jakobs Doppelheirat.** Nach einem vollen Monate (חֹדֶשׁ יָמִים 41, 1. Num. 11, 20 u. ö.), in welcher Zeit Laban den Jakob als geschickten und nützlichen Hirten erkant hatte, sprach er zu ihm: „Soltest du, weil mein Verwandter, mir umsonst dienen? bestimme mir deinen Lohn." Unter dem Scheine von Recht und Billigkeit tritt hier schon Labans Eigennutz auf. Um dem Schwestersohne für seine Dienstleistungen nicht Ansprüche auf Dank und Gegenliebe einzuräumen, will er ihn wie einen Knecht ablohnen. Jakob erbot sich, ihm um die jüngere von seinen beiden Töchtern, *Rahel*, die er ihrer Schönheit wegen liebte, 7 Jahre zu dienen — gerade so viel Jahre als die Woche Tage hat, um sich zu einer vollen und ausreichenden Zahl von Dienstjahren zu verpflichten. Denn die ältere Tochter *Lea* hatte schwache (רַכּוֹת) Augen, war also weniger schön; da lebhafte, feurig glänzende Augen als eine Hauptzierde orientalischer Frauenschönheit gelten (vgl. *Hartmann* üb. d. Ideale weibl. Schönheit bei den Morgenl. S. 77 ff.). Laban erklärt sich damit einverstanden. Er will seine Tochter lieber ihm, dem Verwandten, als einem fremden Manne geben.[1] Das Anerbieten Jakobs erklärt sich daraus, dafz er in seiner dermaligen Lage teils aufzer Stande war, die übliche Brautgabe (מֹהַר) und Geschenke für ihre Verwandten (vgl. 34, 12) zu geben, teils aber auch durch das Verhältnis zu seinem Bruder genötigt war, bei Laban länger zu bleiben. Die Annahme desselben von Seiten Labans aber läfzt sich nicht aus der Sitte, seine Töchter an Männer zu verkaufen, erklären, weil das Kaufen der Weiber als damals bestehende allgemeine Sitte nicht erweislich ist (vgl. m. Archäol. §. 109, 1); sie erklärt sich nur aus dem Eigennutze und der Habsucht Labans (vgl. 31, 15), die bald noch offener hervortreten. Jakob aber erschienen die 7 Dienstjahre wie „einige Tage, weil er Rahel liebte." Dies ist — wie *C. a Lap.* sich ausdrückt — nicht *affective* sondern *appretiative* d. h. verglichen mit dem für seinen Dienst zu erlangenden Preis zu verstehen. — V. 21 ff. Als er aber nach Ablauf dieser Frist seinen Lohn verlangte, veranstaltete Laban nach üblicher Sitte ein grofzes Hochzeitsmahl, und führte am Abend statt der Rahel seine ältere Tochter Lea ins Brautgemach, und Jakob kam zu ihr, ohne den im Dunkel der Nacht

1) Wie noch jezt die Beduinen, Drusen und andere Orientalen tun. Vgl. *Burckhardt*, Beduinen S. 219; Arab. Sprüchw. S. 274; *Volney*, Reise II S. 62, *Layard*, Ninive u. Bab. S. 222 u. *Lane*, Sitten u. Gebr. d. Aeg. I S. 167.

ihm gespielten Betrug sogleich zu bemerken. So wird der Ueberlister Esau's von Laban überlistet, und Sünde durch Sünde gestraft. V. 25 ff. Als Jakob aber am andern Morgen Laban wegen seines Betruges zur Rede stelte, berief dieser sich auf die Landessitte. לֹא יֵעָשֶׂה כֵן „es pflegt nicht also zu geschehen" in unserem Orte, die jüngere vor der erstgeborenen zu geben (verheiraten). Ein ganz nichtiger Vorwand, da er — wenn diese Sitte wirklich in Haran bestand, wie im alten Indien und wol auch anderswo — Jakob damit hätte früher bekant machen müssen. Um daher Jakob zu besänftigen verspricht er ihm auch die jüngere nach einer Woche zu geben, wenn er ihm für dieselbe noch 7 andere Jahre dienen wolle. V. 27. מַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת „mach die Woche dieser voll" d. h. laſz nur die Hochzeitswoche der Lea vorübergehen. Die Hochzeitsfeier dauerte gewöhnlich eine Woche, vgl. Richt. 14, 12. Tob. 11, 19. Nach Verlauf dieser Woche erhielt er auch die Rahel — in 8 Tagen also zwei Frauen. Jeder derselben hatte Laban eine Magd zu ihrer Bedienung mitgegeben, also weniger als Bethuel seiner Tochter 24, 61. — Diese Bigamie Jakobs darf man nicht ohne Weiteres nach dem mos. Gesetze, welches die Simultanehe mit zwei Schwestern verbietet Lev. 18, 18, richten und mit *Calv.* u. A. als Incest verurteilen, weil damals noch kein positives Gesetz darüber existirte. Doch wird sie auch dadurch nicht gerechtfertigt, daſz Gottes Segen sie zu einem Mittel der Erfüllung seiner Verheiſzung, der Mehrung des Samens Abrahams zum groſzen Volke macht. Wie sie durch Labans Betrug und die blos auf sinnliche Schönheit sehende Liebe Jakobs, also durch sündliche Schwachheiten zu Stande gekommen war, so wurde sie in ihrem Fortgange für Jakob eine rechte Kreuzesschule, in welcher Gott durch mannigfache Demütigung ihm zeigte, daſz er mit seinem Tun und Wollen nicht geschickt sei Gottes Rath auszuführen, und in dieser Weise die ungöttliche Verkehrtheit solcher Ehe richtete und auf das gesetzliche Verbot vorbereitete.

V. 31—35. **Die ersten Söhne der Lea.** Die sündliche Schwäche Jakobs zeigte sich auch noch in seinem Ehestande darin, daſz er die Rahel mehr liebte als die Lea, und die göttliche Zurechtweisung darin, daſz die Gehaſzte mit Kindern gesegnet wurde, Rahel aber lange unfruchtbar blieb. Hierin wurde zugleich wiederum offenbar, daſz Israels Ursprung ein Werk nicht der Natur sondern der Gnade sein solte. In rascher Aufeinanderfolge gebar Lea vier Söhne, denen sie Namen gab, welche ihre Seelenstimmung erkennen lassen: 1. *Ruben* רְאוּבֵן d. h. Seht da, ein Sohn! weil sie in seiner Geburt ein Unterpfand erblickt, daſz Jehova ihr Elend gnädig angesehen habe; denn nun werde ihr Mann sie lieben; 2. *Simeon* שִׁמְעוֹן d. h. Erhörung, weil Jehova gehört d. h. erhört, beachtet hat, daſz sie gehaſzt ist; 3. *Levi* לֵוִי d. h. Anhänglichkeit, weil sie hofft, daſz nun diesmal ihr Mann, nachdem sie ihm drei Söhne geboren, ihr anhangen d. h. seine Liebe zuwenden werde; 4. *Juda* יְהוּדָה (*verbale* des *fut. hoph.* von ידה) d. i. Gottpreis, nicht blos der Gepriesene, sondern der über den Jehova gepriesen wird. — Nach dieser vierten Geburt trat ein Stillstand ein v. 35, damit sie ihres Glückes sich nicht überhebe, nicht bei weiterem Fortgange ihrer Leibesfruchtbarkeit beimesse, was die Treue Jehova's, des Bundesgottes, ihr geschenkt hatte.

Cap. XXX, 1—8. **Die Söhne der Bilha.** Als Rahel ihre Unfruchtbarkeit warnahm, ward sie auf ihre mit Söhnen mehr und mehr gesegnete Schwester neidisch. Anstatt aber sich entweder selbst oder durch ihren Mann, wie einst Rebekka, von Jehova, der ja seine Gnade Jakob zugesagt hatte 28,13 ff., Leibesfrucht zu erflehen, forderte sie in leidenschaftlichem Unmute von Jakob: „schaffe mir Kinder, wenn nicht, so sterbe ich"; worauf er im Zorne antwortete: „Bin ich statt Gottes (d.h. Gott gleich oder Gott, wie הָאֱלֹהִים 2 Kg. 5, 7), der dir Leibesfrucht versagt hat?" d.h. kann ich ohnmächtiger Mensch dir geben, was der allmächtige Gott dir vorenthält? Allmächtig wie Gott war Jakob freilich nicht; aber es fehlte ihm auch die Macht, die er hätte haben können, die Macht des Gebets im festen Vertrauen auf die Verheifzung des Herrn. Daher konte er dem geliebten Weibe weder helfen noch rathen, sondern nur ihren Vorschlag annehmen, durch Beilegung ihrer Magd Bilha ihr Kinder zu erzeugen (vgl. 16,2). Von dieser wurden ihr auch zwei Söhne geboren. Den ersten nante sie *Dan* דָּן d.i. Richter, weil Gott sie gerichtet d.h. ihr Recht verschaft, auf ihre Stimme (Gebet) gehört und die Schmach der Kinderlosigkeit von ihr genommen habe; den zweiten *Naphtali* נַפְתָּלִי d.h. mein Kampf oder mein Erkämpfter: denn Kämpfe Gottes — sprach sie — habe ich mit meiner Schwester gekämpft und auch obgesiegt. נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים sind weder *luctationes quam maximae* (*Ros.*), noch „ein Streit in einer Sache Gottes, weil Rahel die Begründung des Gottesvolks nicht der Lea allein überlassen wollte" (*Kn.*), sondern „Kämpfe um Gott und seine Gnade" (*Hgstb.*) oder was auf dasselbe hinauskomt, „Gebetskämpfe gekämpft mit Lea, im Grunde aber mit Gott selbst, der dieser ausschliefzlich seine Gnade zugewandt zu haben scheint" (*Del.*). Zu beachten ist noch, dafz Rahel nur von אֱלֹהִים redet, während Lea ihre ersten 4 Söhne als Geschenk Jehova's ansah. In diesem Wechsel der Gottesnamen wird uns die Stellung beider Frauen nicht nur zu einander, sondern auch zur Sache, der sie dienen, aufgedeckt. Gleichviel ob uns der Erzähler *ipsissima verba* der Frauen bei der Geburt ihrer Kinder gibt oder — was darum weil in die Namen der Kinder kein Gottesname aufgenommen, warscheinlicher ist — nur seine Anschauung von der Sache, wie er sie auch in seinem Berichte 29,31 u. 30,17.22 darlegt. Die Jakob wider seine Neigung aufgedrungene und von ihm zurückgesezte Lea wurde durch die 4 Söhne, die sie ihm in den ersten Jahren ihrer Ehe gebar, tatsächlich nicht blos von Elohim, dem Lenker der menschlichen Schicksale, für die nach höherer Fügung Jakob zugeführte Gattin erklärt, sondern noch mehr dadurch, dafz diese Söhne den Stamm des verheifzenen zahlreichen Samens bildeten, als die von Jehova zur Realisirung seiner Verheifzung erkorene Stammutter des gröfzeren Teils des Bundesvolks erwiesen. Dies konte aber nur geschehen, wenn Lea nach ihrer Geistes- und Herzensrichtung dazu geeignet war, wenn sie sich als Magd Jehova's erkante und für ihren Kindersegen dem Bundesgotte die Ehre gab oder in ihren Kindern Tatbeweise dafür erblickte, dafz Jehova sich ihrer angenommen habe und ihr die Liebe ihres Mannes zuwenden wolle. Anders stand Rahel zur Sache, die von Jakob bevorzugte und dadurch übermütig gewordene Gattin. Ihr solte Jakob geben, was

nur Gott geben kann. Die Treue und der Segen des Bundesgottes war ihr noch verborgen. Sie griff daher zu dem irdischen Mittel, durch ihre Magd sich Kinder zu verschaffen, und sah dann in dem gewünschten Erfolge des angewandten Mittels ein Gottesurteil und einen Sieg in dem Kampfe, den sie um Kinder mit ihrer Schwester gekämpft hätte. Für diese Seelenstimmung ist אלהים Gott der Allwalter der allein passende Ausdruck.

V. 9—13. **Die Söhne der Silpa.** Aber auch Lea war mit dem von Jehova ihr geschenkten Gottessegen nicht zufriden. Das von Rahel mit Erfolg gebrauchte Mittel, sich in der Gunst ihres Mannes zu erhalten, machte sie eifersüchtig und die Eifersucht trieb sie, sich desselben Mittels zu bedienen. Mit ihrer Magd zeugte Jakob zwei Söhne. Den einen nante Lea *Gad* גָּד d. h. Glück, indem sie sprach: בְּגָד „mit Glück“ nach dem *Chetib*, wofür die Masoreten nach dem Vorgange des *Targ.* u. *Syr.* בָּא גָד „gekommen ist Glück“ gelesen haben wollen — nicht nach alter Ueberlieferung, denn die LXX haben ἐν τύχῃ also בְּגָד gelesen, sondern nach subjectiver und zwar unnötiger Conjectur, da בְּגָד s. v. a. zu meinem Glücke *sc.* ist ein Sohn geboren, einen ganz passenden Sinn gibt. Den andern nante sie *Aser* אָשֵׁר d. h. der Glückliche oder Glückbringende, indem sie sprach: בְּאָשְׁרִי „zu meinem Glücke, denn glücklich preisen mich Töchter“ nämlich als kinderreiche Mutter. Das *perf.* אִשְּׁרוּנִי „von dem was sie nun sicher erreicht hat“ (*Del.*). An Gott denkt Lea bei diesen beiden Geburten nicht. Sie sind ihr nur glücklicher und beglückender Erfolg des von ihr angewandten Mittels.

V. 14—21. **Die übrigen Kinder der Lea.** Wie ganz und gar fortan die beiden Frauen sich in ihren Herzen von gegenseitiger Eifersucht auf die Liebe und Zuneigung ihres Mannes beherschen lieſzen, zeigt der Handel über die Liebesäpfel, welche Lea's damals 4 J. alter Sohn Ruben auf dem Felde gefunden und seiner Mutter brachte. דּוּדָאִים μῆλα μανδραγορῶν (LXX) die gelben, stark und angenehm riechenden muskatnuſzgroſzen Aepfelchen der Alraune (*Mandragora vernalis*), einer in Palästina häufigen Staude, welche die Alten, wie noch heutiges Tags die Araber, für ein Beförderungsmittel der Fruchtbarkeit hielten; vgl. *Ges. Thes. p. 324 sq.* Auf die Bitte der Rahel, ihr von denselben zu geben, antwortet Lea v. 15: „Ist's zu wenig, daſz du meinen Mann genommen (mir entzogen) hast, um auch zu nehmen (לָקַחַת *infin.*) s. v. a. daſz du auch nehmen wilst die Alraunen meines Sohnes?“ und verhandelt ihr dann dieselben nur gegen das Versprechen, Jakob die nächste Nacht bei ihr (Lea) schlafen zu lassen. Wenn nun darauf Lea wieder schwanger ward und Rahel troz der Alraunen unfruchtbar blieb, so bemerkt der Erzähler mit Recht v. 17: „אלהים hörte auf Lea“, anzudeuten, daſz nicht das natürliche Mittel der Liebesäpfel, sondern Gott, der Schöpfer des Lebens, ihr Leibesfrucht gegeben habe. Lea aber sah in der Geburt ihres 5. Sohnes einen Gotteslohn dafür, daſz sie ihre Magd ihrem Manne gegeben (beigelegt) hatte, also eine Belohnung ihrer Selbstverleugnung, und nante ihn deshalb *Isaschar* יִשָּׂשכָר eine Unform, entweder nach dem *Cheth.* יֵשׁ שָׂכָר „es gibt Lohn“ oder nach dem *Kri* יִשָּׂא שָׂכָר „er trägt (bringt) Lohn“ zu lesen. Endlich gebar sie ihren 6. Sohn und nante ihn *Sebulun* זְבֻלוּן d. h. Wohnung, weil sie hoft, daſz

nun, nachdem sie Gott mit einem guten Geschenke beschenkt habe, ihr Mann, dem sie 6 Söhne geboren, bei ihr wohnen d. h. freundlichst sich ihr zugesellen werde. Der Name ist von זָבַל wohnen, *c. acc.* constr. bewohnen, gebildet mit Anspielung auf das alliterirende זָבַד schenken — zwei *ἅπαξ λεγόμενα*. Bei diesen zwei Geburten gedenkt Lea nur Elohims, des übernatürlichen Gebers, nicht Jehova's, des Bundesgottes, dessen Gnade durch ihre Eifersucht aus ihrem Herzen verdrängt war. Nachher gebar sie noch eine Tochter *Dina*, die nur um der Geschichte c. 34 willen erwähnt ist; denn nach 37,35 u. 46,7 hatte Jakob mehrere Töchter, ohne dafz sie irgendwo genant sind.

V. 22—24. **Geburt Josephs.** Endlich gab Gott auch der Rahel einen Sohn, den sie *Joseph* nante, יוֹסֵף d. h. Wegnehmer (= יֹאסֵף vgl. 1 Sam. 15,6. 2 Sam. 6, 1. Ps. 104, 29) und Hinzufüger (von יָסַף), weil seine Geburt ihr nicht nur den tatsächlichen Beweis lieferte, dafz Gott die Schmach ihrer Kinderlosigkeit weggenommen habe, sondern zugleich den Wunsch erweckte, dafz Jehova ihr noch einen andern Sohn hinzufügen möge. Die Erfüllung dieses Wunsches s. 35, 16 ff. Die zwiefache Ableitung des Namens sowie der Wechsel von אלהים und יהוה erklärt sich, ohne die Hypothese einer zwiefachen Quelle, einfach daraus, dafz Rahel bei der Geburt ihren Blick zunächst auf die Vergangenheit richtete und im Hinblick auf die früher zur Erlangung eines Kindes fruchtlos angewandten irdischen Mittel in dem Sohne eine Gottesgabe erkante. Zugleich aber bante das ihr widerfahrene Glück den Neid über ihre Schwester (v. 1) aus ihrem Herzen und weckte den Glauben an den Gott, welcher — wie sie zweifelsohne von ihrem Manne erfahren hatte — Jakob so grofze Verheifzungen erteilt hatte, so dafz sie bei der Namengebung, warscheinlich bei der Beschneidung, Jehova's gedenkt und von seiner Bundestreue sich noch einen Sohn erbittet.

Nach der Geburt Josephs verlangte Jakob von Laban seine Entlassung mit Weibern und Kindern, um die er ihm gedient habe (v. 25). Hienach ist Joseph am Ende der bedungenen 14jährigen Dienstzeit geboren, d. h. 7 Jahre nachdem Jakob die Lea und eine Woche später auch die Rahel zum Weibe erhalten hatte (29,21—28). Wären nun alle Kinder, deren Geburt von 29,32 — 30,24 berichtet ist, *successive* (nach einander) in der aufgeführten Reihenfolge geboren, so würde Lea binnen 7, eigentlich binnen 6¼ Jahren nicht nur hinter einander 7 Kinder geboren, sondern dazwischen auch eine lange Zeit, während welcher Rahel's und ihre eigene Magd gebaren, ausgesezt haben. Das wäre unmöglich, liegt aber auch nicht im Texte, sobald man nur, da das *imperf. c.* ו *consec.* nicht blos die Zeit- sondern auch die Gedankenfolge ausdrückt (vgl. *Ew.* §. $342^{a}$), ins Auge fafzt, dafz in der Aufzählung der Geburten das Bestreben, diese nach den Müttern zu ordnen, der zeitlichen Aufeinanderfolge derselben unverkennbar zur Seite geht, also daraus, dafz z. B. erst nachdem Lea 4 Söhne geboren berichtet ist: „da sah Rahel, dafz sie nicht gebar u. s. w.“, keineswegs folgt, dafz Rahel ihre Unfruchtbarkeit erst nach der vierten Geburt der Lea wargenommen habe. Mithin steht von Seiten der Grammatik dem nichts im Wege, sich den Hergang so vorzustellen: Die ersten 4 Ge-

burten der Lea folgten in den kürzesten Fristen auf einander, so dafz sie schon 4 J. nach ihrer Verheiratung oder in den Jahren 1—4 des zweiten Jahrsiebents 4 Söhne geboren hatte. Mittlerweile, nicht erst nach der vierten Geburt der Lea, hatte Rahel, als sie ihre Unfruchtbarkeit merkte, ihre Magd Jakob beigelegt, so dafz nicht nur Dan vor Juda, sondern auch Naphtali nicht lange nach Juda geboren werden konte. Auch mufzte Lea, je schneller und regelmäfziger die ersten vier Geburten sich gefolgt waren, desto eher den eingetretenen Stillstand innewerden und durch die Eifersucht der Rahel und den Erfolg des von derselben angewandten Mittels sich getrieben fühlen, durch ein gleiches Mittel ihre Kinderschar zu vermehren. Dazu konte Lea auch schon vor der Geburt des zweiten Sohnes ihrer Magd selbst wieder schwanger geworden sein und im 6. und 7. Jahre ihrer Verheiratung noch ihre beiden lezten Söhne gebären. Gleichzeitig aber mit dem lezten Sohne der Lea oder unmittelbar darauf konte endlich Rahel den Joseph gebären. Auf solche Weise konte Jakob 7 J. nach seiner Verheiratung schon 11 Söhne haben. Hinsichtlich der Geburt der Dina aber scheint das אַחַר „nachher wurde sie geboren" anzudeuten, dafz diese nicht während der Dienstjahre Jakobs um seine Frauen, sondern nachher innerhalb der übrigen 6 J. seines Aufenthalts bei Laban erfolgt ist.

V. 25—43. **Neuer Dienstvertrag zwischen Jakob und Laban.** Da mit der Geburt Josephs die 2 mal 7 Dienstjahre Jakobs zu Ende waren, so verlangte er nun von Laban seine Entlassung, um an seinen Ort und in sein Land d. h. nach Canaan zurückzukehren. Da bat ihn Laban höflich, noch zu bleiben, weil er wargenommen, dafz Jehova d. h. Jakobs Gott ihn um seinetwillen gesegnet habe, und für weiteren Dienst seinen Lohn zu bestimmen. Die Worte: „wenn ich doch Gnade in deinen Augen gefunden" (v. 27) enthalten eine Aposiopese, *sc.* so bleibe noch. נִחַשְׁתִּי „ein heidnischer Ausdruck, wie *augurando cognovi*" (*Del.*). שְׂכָרְךָ עָלַי deinen Lohn, den mir zu geben obliegen soll. Jakob erinnerte ihn dagegen daran was er ihm (Laban) für Dienste geleistet habe, wie Jehova's Segen ihm auf dem Fufze gefolgt sei, und wann er denn auch selbst für sein eigenes Haus schaffen solle. Da aber Laban die Frage, was er ihm geben solle, wiederholte, so erbot sich Jakob, seine Herde wiederum (אָשׁוּבָה v. 31 wie 26, 18) weiden und hüten (אֶשְׁמֹר) zu wollen unter einer Vertragsbedingung, die sich auf die Tatsache gründete, dafz im Morgenlande die Ziegen in der Regel schwarz oder dunkelbraun, nur selten weifz oder weifzgefleckt, die Schafe hingegen meist weifz, nur selten schwarz oder gesprenkelt sind (vgl. *Rosenm.* Bibl. Althk. IV, 2 S. 89 u. 74). Jakob verlangte nämlich als Lohn alles Gesprenkelte, Gefleckte und Schwarze unter dem Schafvieh und alles Gesprenkelte und Gefleckte (d. i. nach v. 35 Weifzgefleckte) unter den Ziegen, und wolte „noch heute" die Scheidung vornehmen, so dafz „morgen" Laban sich von der Gerechtigkeit seines Verfahrens überzeugen solte. הָסֵר v. 32 kann nicht *imper.* sein wegen des voraufgegangenen אֶעֱבֹר, sondern nur *infin.*, wie *Del.* richtig bemerkt: „ich werde deine ganze Herde heute durchgehen entfernend daraus alles"... Und וְהָיָה שְׂכָרִי bedeutet: das Ausgeschiedene soll mein Lohn sein, nicht aber: was künftig in der normalfarbigen Herde von abnormen Farben fallen wird. Dies leztere

war allerdings, wie aus der weiteren Erzählung erhelt, von Jakob mit ausbedungen, liegt aber nicht in den Worten von v. 32. Entweder hat der Erzähler, auf die Hauptsache sich beschränkend, zu erwähnen unterlassen, dafz gleichzeitig verabredet war, die Ausscheidung in bestimten Zeitfristen zu wiederholen, und was sich dann wieder von Abnormfarbigen unter Labans Herde finden würde, auch Jakob als Lohn zu überlassen, oder es wurde warscheinlich dieser Punkt anfangs gar nicht besprochen, sondern von beiden Teilen als selbstverständlich vorausgesezt, da Jakob darnach Mafzregeln zu seinem Vorteile ergriff und auch Laban troz der in 31, 7. 8 u. 41 ihm zum Vorwurfe gemachten wiederholten Aenderungen des Contracts dieses Recht Jakob nicht streitig gemacht zu haben scheint. V. 34 ff. Diesen Vorschlag nahm Laban mit Freuden an, überliefz aber nicht Jakob die Ausscheidung, sondern nahm sie selber vor, vermutlich um sicherer zu gehen, und übergab das als Lohn Jakobs ausgeschiedene Vieh seinen (Laban's) Söhnen zu weiden, weil Jakob ja Labans Herde zu weiden sich verpflichtet hatte, und ordnete בֵּינוֹ וּבֵין יַעֲקֹב d. h. zwischen dem von ihm durch seine Söhne und zwischen dem von Jakob zu weidenden Viehe „einen Weg von 3 Tagen" d. h. eine Trennung von 3 Tagereisen an, um jeder Begattung zwischen den normalfarbigen und den abnorm farbigen Thieren vorzubeugen.[1] Dennoch wurde er von Jakob überlistet, indem

1) Subject zu וַיָּסַר u. וַיָּשֶׂם v. 35 u. 36 kann nicht Jakob, sondern nur Laban sein, weil die W.: „er sezte einen Weg von drei Tagen בֵּינוֹ וּבֵין יַעֲקֹב „zwischen sich und Jakob" unmöglich den Sinn: zwischen Jakob dem Knechte Labans und zwischen Jakob als eigenem Besitzer, haben können. Dennoch meint *J. P. Lange*, dafz durch diese Auffassung alles verwirt werde, und erklärt mit *P. v. Bohlen:* Jakob müsse Subject bleiben, weil er die Thiere aussondern wolte und weil von Labans Söhnen bis auf 31, 1 nichts erwähnt werde, während die älteren Kinder des Jakob wol schon die Schafe hüten konten. Allein diese Möglichkeit ist sehr zu bezweifeln, da die ältesten Söhne Jakobs, Ruben und Simon, damals 6 u. 5 Jahre alt waren; und von einem „Subject bleiben" kann gar nicht die Rede sein, da in v. 34 nicht Jakob, sondern Laban als Subject voraufgegangen ist; die Nichterwähnung der Söhne Labans vor 31, 1 aber ist eine *petitio principii.* Gewichtiger erscheinen die weiteren Bemerkungen *Lange's:* „es ist durchaus unwarscheinlich, dafz Jakob seine Herde den Söhnen Labans solte anvertraut haben; rein undenkbar aber wäre es, dafz Jakob mit seinen Herden ohne Vorwissen Labans hätte die Flucht ergreifen können, wenn dieselben nicht unter den Händen seiner Söhne standen." Aber auch diese Schwierigkeiten sind nicht so grofz, um zu gewaltsamer Umdeutung der Worte: „zwischen sich und zwischen Jakob" zu nötigen. Da nämlich bei der Feststellung dieses Vertrages Jakobs Söhne noch nicht in dem Alter waren, dafz sie ihres Vaters Herde hüten konten, und seine beiden Frauen mit der Erziehung von 12 unmündigen Kindern vollauf zu tun hatten, so konte Jakob den Vorschlag Labans, die ihm als Eigentum zugeteilte Herde unter die Aufsicht von Labans Söhnen zu stellen, nicht zurückweisen, zumal einer geflissentlichen Vernachlässigung und Schädigung derselben auch dadurch vorgebeugt wurde, dafz nicht Labans Söhne, sondern Knechte die eigentlichen Hüter waren, die für die Erhaltung der Herde mit einzustehen hatten. Endlich die Schwierigkeit, wie Jakob in Labans Abwesenheit mit seinen Herden fliehen konte, wenn dieselben unter den Händen der Söhne Labans waren, ist nur dann unlösbar, wenn man sich Labans Söhne als die eigentlichen und alleinigen Viehhüter denkt. Hatten sie dagegen nur die Oberaufsicht über dieselben, so brauchten sie nicht beständig bei den Schafen und Ziegen zu sein, sondern konten wol auch ihren Vater zu dem ländlichen Feste der Schafschur begleiten, in welchem Falle dann Jakob leicht seine Herden von den Hütern nehmen und mit denselben fortziehen konte.

dieser ein zwiefaches Mittel, den bedungenen Lohn zu vergröfzern, in Anwendung brachte. *Erstlich* (v. 37—39) nahm er frische Stäbe von Storax-, Walnufz- und Ahornbäumen, die alle unter ihrer dunklen Rinde ein blendendweifzes Holz haben, und schälte an ihnen weifze Streifen, מַחְשֹׂף הַלָּבָן (das *verbale* statt des *inf. abs.* חָשֹׂף) „das Weifze blos schälend an den Stäben.“ Diese stellenweise abgeschälten und dadurch buntfarbig gemachten Stäbe legte er in die Tränkrinnen (רְהָטִים eig. Rinnen von רָהַט = רוּץ laufen, vom Wasserrinnen, wird erklärt durch שִׁקֲתוֹת הַמָּיִם [mit *Chateph* nach *Ew.* §. 31[b]] Wassertränken), zu welchen das Kleinvieh zum Trinken kam, vor Augen des Viehs, damit es sich, wenn es beim Trinken sich begattete, bei den bunten Stäben begattete und gestreifte, gesprenkelte und gefleckte Jungen würfe. וַיֵּחַמְנָה eine seltene, altertümliche Form für וַתֵּחַמְנָה von חָמַם vgl. *Ew.* §. 191[b] u. *Ges.* §. 47 Anm. 3, und וַיֵּחַמוּ für וַיֵּחֲמוּ *imperf. kal* von יָחַם = חָמַם. Dieser Kunstgriff beruhte auf der vielfach gemachten Erfahrung des sog. Versehens der Thiere, besonders der Schafe, dafz nämlich die Sinnesvorstellungen bei der Begattung sich in der Bildung der Frucht abprägen. S. die Belege bei *Boch. Hieroz. I, 618 ed. Ros.* u. *Friedreich* Zur Bibel I, 37 ff. — *Sodann* (v. 40) sonderte Jakob die so gewonnenen buntfarbigen Thiere (הַכְּשָׂבִים) von den Laban gehörigen normalfarbigen ab und liefz die lezteren so weiden, dafz ihr Blick beständig auf die buntfarbigen fallen mufzte, um so immer neuen Zuwachs von buntfarbigen zu erhalten. Sobald diese sich gemehrt hatten, bildete er sich besondere Herden (nämlich aus dem bunten Anwuchse), „und tat sie nicht zu den Herden Labans hinzu“ d. h. hielt sie getrent von denselben, um durch Richtung des Blicks des einfarbigen Viehs Labans auf die bunte Menge noch mehr buntes Jungvieh zu erzielen. V. 41 f. Den Kunstgriff mit den Stäben wandte er jedoch nicht bei jeder Brunstzeit der Thiere an, da die Schafe in jenen Ländern jährlich zweimal lammen, sondern nur bei jeder Begattung der starken Schafe (הַמְקֻשָּׁרוֹת die gebundenen, „d. i. straffen und derben“ [*Del.*]; *Luth.* „der Frühlinger Herde“; לְיַחְמֵנָּה *inf. pi.* „es [das Junge] zu empfangen“), nicht auch בְּהַעֲטִיף הַצֹּאן „beim Schwachmachen der Schafe“ d. h. wenn diese schwach waren und schwache Junge erzeugten; *Luth.* „in der Spätlinger Lauf.“ Der Sinn ist vermutlich der, dafz er sein Mittel nur in der Sommerbrunstzeit, nicht auch in der Herbstbrunstzeit anwandte; denn nach der Meinung der Alten (*Plin. Columella*) galten die im Frühlinge empfangenen und im Herbste geborenen Lämmer für kräftiger als die im Herbste empfangenen und im Frühlinge geborenen, *cf. Boch. l. c. p. 582.* Dies tat Jakob vielleicht weniger um Laban zu schonen, als vielmehr um nicht Verdacht bei Laban zu erregen und die Entdeckung seiner List herbeizuführen. — In v. 43 schliefzt diese Erzählung mit der Bemerkung, dafz der Mann sich gar sehr ausbreitete und reich an Vieh (צֹאן רַבּוֹת viel Stück Schafe und Ziegen) und Sklaven wurde, ohne dafz Jakobs Verfahren gutgeheifzen und sein zunehmender Reichtum als Segen Gottes bezeichnet wird. Das Urteil hierüber liegt im Nachfolgenden.

## Cap. XXXI. Jakobs Flucht und Abschied von Laban.

V. 1—21. **Die Flucht.** Durch miſzgünstige Aeusserungen der Söhne Labans über seinen wachsenden Reichtum und die sichtbar werdende Verstimmung Labans gegen ihn (v. 1. 2) innerlich auf die Lösung seines Dienstverhältnisses zu Laban vorbereitet, empfing Jakob (v. 3) noch die Weisung Jehova's, in die Heimat zurückzukehren mit der Zusage göttlichen Schutzes. Infolge dessen beschied er Rahel und Lea zu sich aufs Feld und sezte ihnen (v. 4—13) aus einander, wie ihres Vaters Gesinnung gegen ihn sich geändert, und wie derselbe ihn troz seines angestrengten Dienstes getäuscht, seinen Lohn 10 mal geändert habe, aber der Gott seines Vaters ihm beigestanden und ihres Vaters Vieh ihm zugewendet, und nun endlich ihn zur Rückkehr in die Heimat aufgefordert habe. אַתֵּנָה v. 6 ursprüngliche Form für das verkürzte אַתֵּן (*Ew.* §. $184^c$), die nur Ez. 13, 11. 20 u. 34, 17 aus dem Pent. wieder aufgenommen ist. הֵתֵל *hiph.* von הָתַל vgl. *Ew.* §. $127^d$. Ueber den *sing.* יִהְיֶה v. 7 s. *Ges.* §. $147^d$. אֲבִיכֶם v. 9 für אֲבִיכֶן wie 32, 16 u. ö. vgl. *Ew.* §. $184^c$. „Zehn Mal" d. h. so oft als möglich; die Zehn als runde Zahl den Begriff der Vollständigkeit ausdrückend. Aus der Angabe, daſz Laban den Lohn 10 mal geändert habe u. s. w. erhelt klar, daſz Laban, als er gewar wurde daſz bei seinen einfarbigen Schafen und Ziegen eine groſze Zahl von verschiedenfarbigen Jungen fiel, wiederholte Versuche gemacht hatte, die ursprüngliche Stipulation durch verschiedene Bestimmung der Farben des jungen Viehs zu seinem Vorteile zu beschränken und Jakobs Lohn zu schmälern. Wenn aber Jakob hier nicht nur von seiner List zur Vermehrung seines Lohnes schweigt, sondern auch alles, was er nach c. 30 durch listige Mittel sich verschaft und erzielt hat, als Frucht des Segens Gottes darstelt, so ist dies eine nicht zu leugnende Differenz mit dem Berichte in c. 30, aber durchaus kein Widerspruch, der auf eine Verschiedenheit der Quellen beider Capp. hinwiese, sondern nur eine in der Sache d. h. darin begründete Verschiedenheit, daſz Jakob seinen Frauen gegenüber es mit der Warheit nicht streng genommen hat. Uebrigens schlieſzen auch Selbsthilfe und Gotteshilfe nicht notwendig einander aus. Daher kann seine Erzählung von dem Traume, in welchem er alle Böcke welche die Schafe besprangen verschiedenfarbig gesehen habe, und von der im Traume vernommenen Stimme des Engels Gottes, der ihn mit den Worten: ich habe alles gesehen, was Laban dir antut, auf das Gesehene aufmerksam gemacht habe, volle Warheit enthalten, und das Traumgesicht für eine Gottesoffenbarung gehalten werden, welche ihm entweder am Ende der 6 Jahre den Aufschluſz gab, „daſz es leztlich nicht seine List, sondern Gottes Walten gewesen ist, welches ihn nicht Labans Geize hat erliegen lassen und ihm solchen Reichtum zugewandt hat" (*Del.*), oder fals er die Traumerscheinung früher hatte, ihn belehren solte, „wie die Gotteshilfe ohne jene Selbsthilfe ihm Recht und Schutz gegen Labans Eigennutz verschaffen könne" (*Kurtz*). Die Entscheidung zwischen diesen beiden Auffassungen des Traumgesichts ist schwierig. Da die Aufforderung Jehova's zur Rückkehr erst am Ende seiner Dienstzeit erfolgte, und Jakob dieselbe so eng mit der Vision von den

Böcken verbindet, dafz beide gleichzeitig erscheinen, so scheint die Ansicht von *Del.* den Vorzug zu verdienen. Nur will dazu das עֹשֶׂה v. 12 „alles was Laban dir *antut*", nicht recht passen; am Ende der Dienstzeit solte man עָשָׂה was L. dir *angetan hat*, erwarten. Das עֹשֶׂה spricht mehr für die Auffassung von *Kurtz*, dafz Jakob die Vision von den Böcken mit dem sie deutenden Engelworte am Anfange der lezten 6 Dienstjahre gehabt, sie aber in seiner Mitteilung an seine Weiber, wobei es ihm nicht auf strenge Successivität und Scheidung der Zeitfolge angekommen, mit der am Ende seiner Dienstzeit an ihn ergangenen göttlichen Aufforderung zur Heimkehr in Eins zusammengezogen habe. Entscheiden wir uns aber für diese Ansicht, dann haben wir auch keine Bürgschaft mehr für die objective Realität des Traumgesichts von den Böcken, da in der geschichtlichen Erzählung c. 30 nichts davon erwähnt ist, auch nirgends der durch Jakobs List gewonnene Reichtum an Kleinvieh als eine Frucht göttlichen Segens bezeichnet wird. Das in der ganzen Rede Jakobs mit seinen Frauen unverkennbar hervortretende Bestreben, seinen Handel mit Laban in dem für sich günstigsten Lichte darzustellen, legt den Verdacht nahe, dafz das Traumgesicht, von dem er erzählt, nichts weiter als ein natürlicher Traum gewesen, zu welchem die drei seine Seele nicht nur bei Tage sondern auch bei Nacht lebhaft bewegenden Momente: 1. seine Kunstgriffe und deren Gelingen, 2. die zu Bethel empfangene göttliche Verheifzung, 3. der Wunsch sein Tun vor seinem Gewissen zu rechtfertigen, den Stoff lieferten, welchen aufgeregte Einbildungskraft zu einem visionären Traumbilde gestaltete, an dessen göttlicher Eingebung Jakob selber nicht im Geringsten zweifeln mochte. — In v. 13 hat הָאֵל im *stat. constr.* gegen die Regel den Artikel, vgl. *Ges.* §. 110, $2^b$, *Ew.* §. $290^d$.

V. 14 ff. Die beiden Frauen stimmen natürlich ihrem Manne vollkommen bei und erklären, kein Teil und Erbe mehr am Hause ihres Vaters zu haben. Denn er habe sie nicht wie Töchter behandelt, sondern wie Fremde d. h. Mägde verkauft; וַיֹּאכַל וגו „und er hat sogar fortwährend unser Geld gegessen" d. h. das durch unsern Dienst ihm eingebrachte Vermögen verzehrt. Der *infin. abs.* אָכוֹל nach dem *verb. fin.* drückt die Fortdauer der Handlung aus und ist durch גַּם „ja, sogar" gesteigert. כִּי in v. 16 bed. so dafz, wie Deut. 14, 24. Hi. 10, 6. — V. 17—19. Da machte sich Jakob mit seinen Kindern und Weibern und aller in Paddan-Aram erworbenen Habe auf, um zu seinem Vater nach Canaan zurückzukehren, während Laban zur Schafschur gegangen war, die ihn bei der Gröfze seines Herdenbesitzes wol länger vom Hause entfernt hielt. Die Abwesenheit des Vaters benuzte Rahel, ihm seine תְּרָפִים *penates*, kleine warscheinlich menschenähnlich geformte Bilder von Hausgöttern, die als Spender der irdischen Glücksgüter und als Orakelgötter verehrt wurden (vgl. m. Archäol. §. 90), zu stehlen. V. 20. „So hinterging Jakob den Aramäer Laban, weil er ihm nicht Meldung machte, dafz er fliehe." גָּנַב לֵב das Herz (als Sitz des Verstandes) stehlen, wie *κλέπτειν νόον* und גָּנַב auch mit blosem *accus. pers.* v. 27 wie *κλέπτειν τινά* bed. jemandem das Wissen um etwas heimlich entziehen, ihn hintergehen. „Und ging über den Strom (Euphrat) und nahm seine Richtung (וַיָּשֶׂם אֶת־פָּנָיו) nach dem Gebirge Gilead."

V. 22 — 54. **Labans Nachjagen, Versöhnung und Bundschlieſzung mit Jakob.** Erst am dritten Tage nach der Flucht davon benachrichtigt, konte Laban, die Flüchtigen mit seinen Brüdern d. h. nächsten Verwandten verfolgend, Jakob nicht früher als nach 7 Tagemärschen auf dem Gebirge Gilead einholen v. 22—24. In der Nacht vor dem Zusammentreffen wurde er aber durch eine Traumoffenbarung Gottes gewarnt, „nicht mit Jakob vom Guten zum Bösen zu reden“ d. h. kein entscheidendes und eingreifendes Wort um das Geschehene zu ändern, vgl. v. 29 und die Erkl. zu 24, 50. Daher beschränkt er sich bei der Zusammenkunft „auf bittere Vorwürfe, in denen Vatergefühl und Heuchelei gemischt sind“ (*Del.*), auf die Drohung, daſz er Macht habe ihnen Uebles anzutun, wenn Gott ihm dies nicht untersagt hätte, und auf die Anklage des Diebstahls seiner Götter (der Teraphim) v. 26—30. כִּשְׁבֻיוֹת חָרֶב „wie Schwerterbeutete“ d. h. Kriegsgefangene (2 Kg. 6, 22), die wider Willen, mit Gewalt weggeführt werden. V. 27. „So hätte ich dich geleitet mit Freude und Gesängen, mit Pauke und Cither“ d. h. mit einem fröhlichen Abschiedsfeste entlassen. V. 28. עֲשׂוֹ alte Infinitivform für עֲשׂוֹת wie 48, 11. 50, 20. Ex. 18, 18. s. *Ew.* §. 256ᶜ. V. 29. יֶשׁ־לְאֵל יָדִי „es ist zu Gott meine Hand“ wie Mich. 2, 1. Prov. 3, 27 vgl. Deut. 28, 32. Neh. 5, 5 d. h. meine Hand dient mir als Gott, Hab. 1, 11. Hi. 12, 6 sprichwörtlich für: die Macht liegt in meiner Hand. V. 30. „Und nun gegangen bist du (für: wenn du gegangen bist), weil du dich nach deinem Vaterhause sehntest, warum hast du meine Götter gestohlen?“ Sinn: Wenn auch dein heimliches Fortziehen sich allenfalls erklären läſzt, so doch nicht das Stehlen meiner Götter. V. 31 f. Den ersten Vorwurf weist Jakob zurück mit der Besorgnis, daſz Laban ihm seine Töchter entreiſzen (gewaltsam zurückbehalten) möchte. כִּי אָמַרְתִּי „denn ich dachte.“ Von dem Diebstahle aber wuſzte er nichts, daher erklärt er den, bei welchem (עִם אֲשֶׁר s. *Ges.* §. 123, 2) sich die Götter finden solten, für dem Tode verfallen, und fordert Laban zur strengsten Durchsuchung von allem, was bei ihm sei, auf. נֶגֶד אַחֵינוּ „vor unsern Brüdern“ d. h. den mit Laban gekommenen Verwandten als unparteiischen Zeugen (vgl. v. 37), nicht — wie *Kn.* meint — vor der aus Sklaven und Sklavinnen, Weibern und Kindern bestehenden Horde Jakobs. — V. 33 ff. Laban durchsucht alle Zelte und findet seine Teraphim nicht; denn Rahel hatte sie in ihren Kamelsattel gelegt und saſz auf ihnen, und entschuldigte sich vor ihrem Herrn (אֲדֹנִי v. 35) Vater nicht aufstehen zu können, mit der weiblichen Periode (דֶּרֶךְ נָשִׁים s. zu 18, 11). כַּר הַגָּמָל der Kamelsattel (nicht: Streu der Kamele. *Luth.*), und zwar der weibliche Reitsattel, der einen aus Teppichen gebildeten bequemen Sitz über dem Packsattel hat, vgl. G. *Klemm*, Allg. Culturgesch. IV S. 130 f. Daſz Laban das Lager der (vorgeblich) Menstruirenden undurchsucht läſzt, hat nicht das levit. Gesetz Lev. 15, 19 ff., wonach jede Berührung des Lagers oder Sitzes des menstruirenden Weibes verunreinigte, zur Voraussetzung. Denn erstlich ist die diesem Gesetze zu Grunde liegende Anschauung viel älter als das mos. Gesetz und findet sich bei vielen andern Völkern (vgl. *Bähr*, Symbolik d. mos. Cult. II S. 466 ff. u. *Sommer*, Bibl. Abhdll. I S. 271 ff.), sodann mochte auch Laban die Untersuchung weniger aus Furcht vor Verunreinigung als vielmehr deshalb unter-

lassen, weil er es nicht „für möglich hielt," dafz diejenige, der es nach der Weiber Weise ging, auf seinem Gotte sitze (*Del.*). V. 36 ff. Da Laban nichts fand, so gerieth Jakob in Zorn und hielt ihm das Unrecht seines hitzigen Nachsetzens und Durchsuchens aller seiner Sachen vor, und überhaupt die Härte seines Verhaltens gegen ihn für die uneigennützigen und aufopfernden Dienste, die er ihm 20 Jahre hindurch geleistet. Seiner Rede geben — wie *Del.* treffend bemerkt — die Macht der Empfindung und die Erhabenheit des Selbstbewufztseins, die sich darin aussprechen, rhythmische Bewegung und poetische Form. Daher Ausdrücke wie דָּלַק אַחֲרֵי hitzig nachsetzen, wie nur noch 1 Sam. 17, 53; אֲחַטֶּנָּה für אֲחַטְּאֶנָּה „ich mufzte es büfzen", den Verlust erstatten, vgl. für die Sache Ex. 22, 11 f.; גְּנֻבְתִי mit dem altertümlichen dichterischen Bindelaute in *stat. constr.*, wie 49, 11. Ex. 15, 6. Deut. 33, 16 u. a. vgl. *Ges.* §. 90, 3. *Ew.* 211[b]; פַּחַד יִצְחָק als Bezeichnung Gottes, פַּחַד *σέβας* = *σέβασμα*, der von Isaak Gefürchtete, mit heiliger Scheu Verehrte. V. 40. „Ich bin gewesen, am Tage hat mich (für: ich bin daran gewesen, dafz mich am Tage hat) Hitze verzehrt (aufgerieben) und Kälte in der Nacht" — da bekantlich im Oriente die Nachtkälte der Tageshitze entspricht, je heifzer der Tag, desto kälter die Nacht zu sein pflegt. V. 42. „Wäre nicht der Gott meines Vaters ... für mich gewesen, ja dann (כִּי עַתָּה vgl. *Ew.* §. 358[a]) würdest du mich leer entlassen haben! mein Elend und Mühsal meiner Hände hat Gott gesehen und vorige Nacht gerichtet". Durch die v. 24 Laban erteilte Warnung hatte Gott die Sache zwischen Jakob und Laban so entschieden, dafz Labans bisheriges und noch beabsichtigtes Verfahren gegen Jakob als Unrecht verurteilt wurde, womit aber durchaus nicht alles, was Jakob zur Mehrung seines Herdenreichtums unternommen hatte, von Gott als Recht sanctionirt wurde, noch weniger das von Jakob v. 11 u. 12 erwähnte Traumgesicht als göttliche Eingebung bestätigt wird. Da Jakob nur List mit List, Betrug mit Betrug vergolten hatte, so hatte Laban kein Recht, sich dafür an ihm zu rächen. Das Verfahren Jakobs aber findet in der herzlosen Unbilligkeit Labans wol Entschuldigung, wird jedoch dadurch, dafz Gott ihn gegen Labans Rache schüzte, nicht gerechtfertigt; denn er hat nicht die Regel Prov. 20, 22 eingehalten, vgl. Röm. 12, 7. 1 Thess. 5, 15.

V. 43—54. Diese Rede Jakobs „schneidet durch ihre Warheit Laban ins Herz, so dafz er einlenkt, die Hand zum Friden bietet und einen Bundesschlufz vorschlägt". Um seine Zustimmung zu diesem Vorschlage des Schwiegervaters zu betätigen, legte Jakob sofort Hand ans Werk, errichtete einen Stein zum Denkmale, und forderte seine Verwandten auf (אֶחָיו wie v. 23; gemeint sind Laban und die mit ihm gekommenen Verwandten, wie aus v. 54 erhellt), Steine in Haufen zusammenzutragen, auf welchen sie — wie v. 46[b] vorgreifend summarisch bemerkt wird — als Tisch das Bundesmahl (v. 54) hielten. Diesen Steinhaufen nante Laban יְגַר שָׂהֲדוּתָא, Jakob גַּלְעֵד. Beide Worte, das erste chaldäisch, das andere hebräisch, bedeuten dasselbe: „Haufe des Zeugnisses[1], weil — wie Laban als der Aeltere das Wort führend erklärt — der Steinhaufen „Zeuge zwischen ihm und

1) Diese Worte sind das älteste Zeugnis dafür, dafz im Stammlande der Patriarchen, in Mesopotamien, aramäisch oder chaldäisch, in Canaan dem Vaterlande Ja-

Jakob" sein soll. Der Erzähler sezt erläuternd hinzu: „deshalb nent man seinen Namen *Gal'ed*", und reiht daran v. 49 sogleich einen zweiten Namen an, welchen der Steinhaufen von einem bei dieser Bundschlieſzung gesprochenen Worte Labans erhielt: „und die מִצְפָּה d. i. Warte, Wachtort *scil.* nent man ihn, weil er (Laban) gesprochen: Es schaue drein (יִצֶף sei Wächter) Jehova zwischen mir und dir; denn wir werden einer vom andern verborgen (einander aus dem Gesichte) sein — wenn du bedrücken soltest meine Töchter und wenn du Frauen hinzunehmen soltest zu meinen Töchtern! Kein Mensch ist bei uns; siehe Gott ist Zeuge zwischen mir und dir!" (v. 49. 50). Nach diesem einschaltungsweise mitgeteilten Worte Labans[1], wodurch derselbe Jakob zur Treue gegen seine ihm vermählten Töchter verpflichtet, wird erst v. 51 ff. der Abschluſz des Bundes der Versöhnung und des Fridens zwischen beiden berichtet: Keiner von ihnen beiden (אִם אָנִי — וְאִם אַתָּה *sive ego sive tu* wie Ex. 19, 13) soll den aufgerichteten Steinhügel und Denkstein in feindlicher Absicht (לְרָעָה) gegen den andern überschreiten. Deſz zum Zeugen sollen diese Denkmäler dienen, und der Gott Abrahams und der Gott Nahors, der Gott ihres Vaters (Therah) soll Schiedsrichter zwischen ihnen sein. Dieses Bündnis, bei welchem Laban nach seiner polytheistischen Anschauung den Gott Abrahams auf gleiche Linie mit dem Gotte Nahors und Therahs stellt, beschwur Jakob bei פחד יצחק (s. v. 42), dem von seinem Vater mit heiliger Scheu verehrten Gotte. Darauf brachte er auf dem Berge ein Schlachtopfer dar und lud die Verwandten zum Essen d. i. zur Opfermahlzeit ein, um durch dieses Liebesmahl den Bund zu besigeln.

An *Gal'ed* und *Mizpa* klingen die geographischen Namen גִּלְעָד und רָמַת הַמִּצְפֶּה Jos. 13, 26, auch מִצְפֵּה גִלְעָד Richt. 11, 29 so deutlich an, daſz sie ohne Zweifel damit zusammenhängen und dem von Jakob und Laban errichteten Denkmale ihren Ursprung verdanken, wonach die Oertlichkeit unserer Begebenheit in v. 21. 23 u. 25 proleptisch הַר הַגִּלְעָד genant ist. Unter dem *Berge* oder *Gebirge Gilead* ist aber nicht der Bergzug im Süden des Jabbok (Zerka), der jetzige *Dschebel Dschelaad* oder *Dschebel es Salt*, zu verstehen. Der Name *Gilead* hat im A. T. eine viel umfassendere Bedeutung; und das im Süden des Jabbok gelegene Gebirge wird Deut. 3, 12 die Hälfte des הר הגלעד genant, wozu das im Norden des Jabbok befindliche Gebirge, der *Dschebel Adschlun* die andere Hälfte oder das übrige Gileadgebirge bildete, vgl. *v. Raumer* Pal. S. 229 ff. In unserm Cap.

---

kobs aber hebräisch gesprochen wurde, woraus zu schlieſzen, daſz Abrahams Familie in Canaan die hebr. Sprache sich von den Cananitern (Phöniziern) angeeignet hat.

1) Daſz v. 49 u. 50 das Gepräge einer Einschaltung tragen, ist unverkennbar. In dem Inhalte dieser Einschaltung aber liegt nichts, was auf eine Zusammensetzung des Berichts aus verschiedenen Quellen hindeutete. Daſz Laban bei diesem Bündnisse auch das künftige Wolergehen seiner Töchter zur Sprache gebracht haben werde, ist namentlich bei dem Verhältnisse Jakobs zur Lea so natürlich, daſz das Gegenteil viel eher auffallen müſzte. Nicht minder sachgemäſz ist es, daſz er den Gott Jakobs d. h. Jehova zum Wächter in dieser Sache anruft. Auſzer diesem völlig sachgemäſz gebrauchten *Jehova* führt durchaus nichts auf eine andere Quelle; über deren nähere Bestimmung daher auch die Kritiker sich nicht einigen können, wie schon *Kurtz*, Einh. der Genes. S. 165 f. nachgewiesen hat. Vgl. auch *Häv.* Einl. I. 2 S. 138 der 2. Aufl.

ist der Name im weiteren Sinne gebraucht und zunächst an die nördliche Hälfte des Gebirges (oberhalb des Jabbok) zu denken; denn Jakob überschritt erst später (32, 23 f.) den Jabbok. Labans Zusammenkunft mit Jakob auf den südlichen Teil des Gileadgebirgs zu verlegen, dazu nötigen auch die Namen רמת המצפה, welchen *Ramot* in Gilead Jos. 13, 26 führt, und מצפה גלעד Richt. 11, 29 nicht. Denn solte auch diese Stadt in dem heutigen *Salt* zu suchen und nach unserm Ereignisse רמת המצפה benant sein, so würde daraus nur folgen, daſz die Ueberlieferung von dem Bündnisse Labans mit Jakob in der Folgezeit an Ramot in Gilead geknüpft wurde, ohne daſz damit die Richtigkeit dieser Combination verbürgt wird.

## Cap. XXXII. Das Heerlager Gottes und der Gotteskampf Jakobs.

V. 1—3. **Das Gottesheer.** Nachdem Laban sich fridlich verabschiedet hatte, zog Jakob seines Wegs nach Canaan zu. Da begegneten ihm Engel Gottes, in welchen er ein Heerlager Gottes (מַחֲנֵה אֱלֹהִים) erblickte, und den Ort dieser Erscheinung danach *Mahanaim* d. i. Doppellager oder Doppelheer benante, weil das Gottesheer sich zu seinem Heere schützend gesellete. Diese Engelerscheinung muſzte ihn an das Traumgesicht der Himmelsleiter auf seiner Flucht aus Canaan erinnern. Wie damals die auf- und absteigenden Engel ihm den göttlichen Schutz und Beistand für die Reise und den Aufenthalt in der Fremde veranschaulichten, so solte das Engelheer hier ihm den Beistand seines Gottes für den bevorstehenden Kampf mit Esau, vor welchem ihm graute, versichtbaren und die Verheiſzung 28, 15: ich führe dich zurück in das Land u. s. w. neu verbürgen. Jakob schaute dasselbe während seines Zuges, also in wachem Zustande, nicht innerlich sondern ausser oder über sich; ob aber mit den Augen des Leibes oder des Geistes (vgl. 2 Kön. 6, 17), läſzt sich nicht entscheiden. *Mahanaim* wurde später eine ansehnliche, öfter genante Stadt im Norden des Jabbok (vgl. *v. Raum.* Pal. S. 253), deren Name und Ueberbleibsel sich vielleicht in dem Orte *Mahneh* (*Rob.* Pal. III S. 920) erhalten haben, dessen Lage aber noch nicht genauer ermittelt ist; s. zu Jos. 13, 26.

V. 4—13. Von hier sandte Jakob Boten vor sich her an seinen Bruder Esau, um ihn durch zuvorkommende Mitteilung über seine Rückkehr in demütiger Rede (dein Knecht, mein Herr) freundlich zu stimmen. אֵחַר v. 5 ist *1 pers. imperf. kal* für אֶאֱחַר von אָחַר zögern, verweilen, vgl. Prov. 8, 17 und *Ges.* §. 68, 2. Daſz Esau nach v. 4 sich bereits im Lande Seir oder — wie es auch heiſzt — Gefilde Edom befindet, steht nicht in Widerspruch mit 36, 6 (s. z. d. St.), und erklärt sich ganz natürlich daraus, daſz er mit der Vermehrung seiner Familie und seiner Habe sich mehr und mehr vom väterlichen Hause und Besitze loslöste, weil er je länger je mehr sich davon überzeugen muſzte, daſz er an dem von seinem Vater über Jakob und über ihn gesprochenen Segen, welcher ihn von dem Erbe der Verheiſzung, dem künftigen Besitze Canaans, ausschloſz, nichts ändern könne. Mochte nun auch sein Groll gegen Jakob allmälig sich vermindert haben, so hatte er sich darüber wol niemals gegen seine Eltern ausgespro-

chen, so daſz Rebekka ihr Versprechen 27,45 nicht hatte erfüllen können, und Jakob bei seiner Rückkehr über die Stimmung des Bruders ganz in Ungewiſzheit, durch die Nachricht der zurückkehrenden Boten, daſz Esau ihm mit 400 Mann entgegen komme, in groſze Furcht und Angst gerieth (וַיֵּצֶר לוֹ v. 8 es ward ihm angst). Daſz Esau so viel Mannschaft wie ein stehendes Heer um sich hat, läſzt sich mit *Del.* am einfachsten daraus erklären, daſz er in Seir die horitische Bevölkerung sich zu unterwerfen hatte, wozu er sich leicht ein solches Heer teils aus den cananitischen und ismaelitischen Verwandten seiner Weiber, teils aus seinen Knechten gebildet haben konte. Daſz er aber mit einem solchen Heere Jakob entgegenzog, das tat er entweder blos um sich ihm als mächtigen Fürsten zu zeigen, oder in der Absicht, den Bruder seine Uebermacht fühlen zu lassen und nach Befinden der Umstände ihm feindlich entgegenzutreten, wenn auch mit den Jahren sein Groll gegen denselben sich so weit besänftigt hatte, daſz er nicht mehr ernstlich damit umging jene damals ihm gedrohte Rache jezt nach 20 Jahren noch auszuführen. Denn die Furcht Jakobs nicht für eitel subjective Einbildung, sondern für objectiv begründet zu halten, dazu nötigt die Tatsache, daſz Gott ihn durch das Engelheer und durch den Kampf am Jabbok für die bevorstehende Begegnung mit Esau mit Mut und Kraft ausrüstet; wogegen die brüderliche Herzlichkeit und Biederkeit, die Esau beim wirklichen Zusammentreffen zeigt, sich zum Teil aus dem demütigen Entgegenkommen Jakobs, noch mehr aber daraus erklärt, daſz eben hiedurch vermöge göttlicher Herzenslenkung der noch übrige Groll aus dem Herzen Esau's getilgt ward. V. 8 ff. Jakob, das Schlimmste befürchtend, teilte seine Leute und Herden in zwei Lager, damit wenn Esau das Eine schlüge, das Andere entrinnen könte. Dann wandte er sich an den Helfer in aller Not, und flehte in brünstigem Gebete den Gott seiner Väter Abraham und Isaak, der ihn zur Rückkehr aufgefordert, an: auf Grund der ihm bisher erwiesenen überschwenglichen Gnaden (חֲסָדִים) und Warheit (אֱמֶת vgl. 24, 27), ihn doch aus der Hand seines Bruders vor dem drohenden Verderben zu erretten und seine Verheiſzungen zu erfüllen. V. 12. כִּי יָרֵא וגו׳ „denn in Furcht bin ich vor ihm, daſz (פֶּן *ne* s. *Ges.* §. 152, 1) er komme und mich schlage Mutter samt Kindern." Sprichwörtliche Bezeichnung schonungsloser Grausamkeit. אֵם עַל בָּנִים ist hergenommen von dem Vogel, welcher seine Jungen deckend schüzt, Deut. 22, 6 vgl. Hos. 10, 14. עַל *super, una cum* wie Ex. 35, 22.

V. 14—22. Obgleich vom Herrn allein Hilfe und Rettung hoffend, unterlieſz Jakob doch nicht auch seinerseits zu tun, was zur Versöhnung des Bruders beitragen konte. In dem Nachtlager, welches er an dem Orte aufschlug wo er die Nachricht vom Heranziehen Esau's erhalten, wählte er aus seinem Herdenerwerbe (מִן־הַבָּא בְיָדוֹ von dem was er erlangt hatte) ein sehr ansehnliches Geschenk von 550 Stück Vieh aus, und sandte es in mehrere Herden gesondert abteilungsweise Esau entgegen „als Geschenk von seinem Knechte Jakob," der hinterdrein selbst komme. Die Auswahl war dem Besitzstande der Nomaden an Thiergattungen vgl. Hi. 1, 3. 42, 12 und das Verhältnis der männlichen zu den weiblichen Thieren der landwirthschaftlichen Regel des *Varro De re rust. 2, 3* entsprechend. Die Ver-

teilung des Geschenks „Herde und Herde besonders“ d.h. in mehrere von einander gesonderte Herden, die in Zwischenräumen einander folgten, solte dazu dienen, den Zorn Esau's nach und nach zu besänftigen. כִּפֶּר פָּנִים v. 21 das Antlitz versöhnen; נָשָׂא פָּנִים das Antlitz jemandes erheben, d. h. ihn freundlich an- oder aufnehmen. Dieses Geschenk schickte er vor sich her, während er dieselbe (die v. 14 genante) Nacht im Lager verblieb.

V. 23—33. **Der Kampf mit Gott.** In der nämlichen Nacht schaffte er die Seinigen samt aller Habe über die Furt des Jabbok hinüber. *Jabbok* ist der jetzige Wady *es Zerka* (d. h. der blaue), der, von Osten her dem Jordan zuströmend, mit seinem tiefen Felsenthale die Grenze einstmals zwischen den Reichen Sihons zu Hesbon und Ogs von Basan, jezt zwischen den Landschaften *Moerad* oder *Adschlun* (nördl.) und *Belka* (südl.) bildet (*v. Raum.* Pal. S. 74). Die Furt, welche Jakob für den Uebergang benuzte, ist aber schwerlich die seines obern Laufs an der syrischen Karawanenstrafze bei *Kalaat Zerka,* sondern eine viel westlichere, durch die *Buckingham, Burckhardt* (Syr. S. 597 f.) und *Seetzen* (Reisen I S. 392 f.) gingen, zwischen *Dschebel Adschlun* und *Dschebel Dschelaad*, wo sich noch viele Spuren von Mauern, Bauten und älterer Cultur zeigen (*Ritter* Erdk. 15 S. 1040). V. 25. Als Jakob nach Ueberführung der Seinigen allein auf der Nordseite des Jabbok zurückgeblieben, „da rang ein Mann mit ihm bis zum Aufgehen der Morgenröthe. נֵאָבֵק ein altertümliches, nur hier (v. 25 und 26) vorkommendes Wort, bed. ringen, entweder von אָבַק winden, أبق sich entwinden (*Dietrich* in *Gesen.* Lex.) oder wurzelverwandt mit חָבַק sich verschränken, dicht Glid an Glid sich anfassen (nach *Del.*). Von diesem Ringen הֵאָבֵק hat offenbar der Flufz den Namen *Jabbok* יַבֹּק s. v. a. יַאֲבֹק erhalten. V. 26. „Und als er (der Unbekante) sah, dass er ihn nicht überwältigte, rührte er seine Hüftpfanne an und es ward verrenkt (תֵּקַע von יָקַע) seine (Jakobs) Hüftpfanne bei seinem Ringen mit ihm.“ Dennoch liefz Jakob ihn nicht, wenn er ihn nicht zuvor gesegnet habe. Da sprach derselbe v. 29: „Nicht Jakob soll fürder dein Name heifzen, sondern Israel (יִשְׂרָאֵל Gotteskämpfer, von שָׂרָה kämpfen und אֵל Gott), denn du hast mit Gott und mit Menschen gekämpft (שָׂרִיתָ) und hast übermocht (obgesiegt).“ Als hierauf Jakob (v. 30) ihn nach seinem Namen fragte, lehnte er eine bestimte Antwort ab, und „er segnete ihn daselbst.“ Seinen Namen nent er nicht, nicht blos weil derselbe — wie der Engel Jehova's auf die gleiche Frage Manoahs Richt. 13, 18 antwortet — פֶּלֶא Wunder d. h. für den sterblichen Menschen unbegreiflich ist, sondern mehr noch um Jakobs Seele mit dem Schauer des Geheimnisvollen in dem ganzen Begegnisse zu erfüllen und zur tiefen Beherzigung desselben anzuregen. Was Jakob hiefür über die Person des wunderbaren Kämpfers und über Zweck und Bedeutung des Kampfes zu wissen brauchte, das hatte er schon geahnet, als er denselben nicht ohne von ihm gesegnet zu sein entlassen wolte, und noch deutlicher durch den neuen Namen erfahren, den er von ihm empfing mit der Erklärung: du hast mit Elohim und mit Menschen gekämpft und obgesiegt. In der Gestalt eines Mannes war ihm Gott entgegengetreten, Gott in dem Maleach, wie es Hos. 12, 4 f. erläuternd heifzt, d. i. nicht in einem geschaffenen Engel, sondern in dem Engel Jehova's,

der sichtbaren Erscheinung des unsichtbaren Gottes (s. S. 137 f.). Unser Bericht nent nicht den Engel Jehova's oder Jehova, sondern *Elohim*, um den Gegensatz von Gott und Creatur hervorzuheben.

Dieses wunderbare Erlebnis Jakobs ist nicht als Traum oder innerliche Vision zu denken, sondern fält in das Gebiet der äuſzern Sinneswarnehmung, ist aber doch kein natürliches oder körperliches Ringen, sondern ein „Kampf in geistleiblicher Wirklichkeit, eine Arbeit des Geistes unter Anstrengung des Leibes" (*Del.*), wobei Jakob in einen durch die Gotteserscheinung wunderbar erhöhten, der Ekstase verwandten Leibes- und Seelenzustand versezt war. In einem blos äuſzerlichen oder leiblichen Kampfe kann man nicht durch Gebet und Thränen siegen. Wie die Annahme eines Traumes oder einer Vision keinen Anhaltspunkt in der Urkunde hat, so tritt auch die Vorstellung (von *Kurtz*), daſz der äuſzerliche Kampf des leiblichen Ringens und der geistliche Kampf mit Gebet und Thränen zwei einander entgegengesezte und geistlich getrente Momente seien, mit dem Sinne der Erzählung und mit der Auffassung des Propheten Hosea in offenbaren Widerspruch. Wenn Jakob seinen Widerpart, selbst nachdem derselbe ihm die Hüftpfanne verrenkt hat, noch festhält und ihn nicht losläſzt bis er ihn gesegnet hat, so kann man nicht sagen, daſz er erst, nachdem ihm alle Hoffnung den Kampf durch leibliche Kraftanstrengung zu bestehen genommen war, zu den Waffen des Gebets und Flehens gegriffen habe. Und wenn Hosea (12, 4 f.) seinen Zeitgenossen den kämpfenden Erzvater als Vorbild zur Nacheiferung vor Augen stelt mit den Worten: „Im Mutterleibe hielt er seinen Bruder an der Ferse, und in seiner Manneskraft hat er mit Gott gekämpft; und er kämpfte gegen den Engel und überwand; geweint hat er und zu ihm gefleht", so zeigt schon die Wendung, mit welcher die erläuternde Umschreibung der Worte Jakobs: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn, durch בָּכָה (v. 5) ohne Copula oder ו *consec.* (וַיֵּבְךְּ) an das Voraufgehende angereiht ist, daſz der Prophet sich das Weinen und Flehen nicht erst nach dem Ringen eingetreten oder als ein zweites zu dem leiblichen Ringen später hinzugekommenes Moment vorgestelt hat. Offenbar betrachtet Hosea das Weinen und Flehen als die Hauptsache des Kämpfens, ohne damit das leibliche Ringen auszuschlieſzen. Zugleich aber lehrt der Prophet durch die Zusammenstellung unseres Ereignisses mit jenem Vorgange bei der Geburt der Zwillingskinder (25, 26), daſz Jakob durch sein Ringen mit Gott nur vollendet hat, was er schon von Mutterleibe ab angestrebt hatte, nämlich sein Ringen nach der Erstgeburt, d. i. nach Erlangung der Bundesverheiſzung und des Bundessegens. Auf diese Bedeutung weisen auch schon die Umstände hin, unter welchen das Ereignis eintrat. Jakob hatte seinem Bruder Esau den Erstgeburtsegen abgerungen, aber mit List und Trug, und hatte deshalb vor seinem Zorne flüchten müssen. Jezt da er in das Land der Verheiſzung und das Vaterhaus zurückkehren will, um das im väterlichen Segen ihm zugesagte Erbe anzutreten, zieht ihm Esau mit 400 Mann entgegen und erfült ihn mit groſzer Furcht. Da er sich zu schwach fühlt den Kampf mit ihm zu bestehen, so fleht er zu dem Bundesgotte um Rettung aus der Hand des Bruders und um Erfüllung der Bundesverheiſzungen.

Die Antwort Gottes auf dieses Gebet ist dieser Kampf mit Gott, in dem er zwar obsiegt, aber nicht ohne in der Verrenkung seiner Hüfte ein Denkzeichen für sein ganzes Leben davon zu tragen. Jakobs grofze Furcht vor dem Zorne und der Rache Esau's, die er troz der Gottesoffenbarungen zu Bethel und Mahanaim nicht überwinden kann, hatte ihren Grund in seinem schlechten Gewissen, in der Sünde seiner eigenmächtigen und hinterlistigen Zueignung des Erstgeburtsegens. Um ihn aus der Hand seines Bruders zu retten, mufz ihm Gott selbst zuvor feindlich entgegentreten und ihm zeigen, dafz sein eigentlicher Widerpart Gott sei, den er erst überwinden müsse, bevor er seinen Bruder überwinden könne. Und Jakob überwindet Gott, aber nicht mit Fleischeskraft, mit welcher er bisher für Gott gegen Menschen gerungen hat — das zeigt ihm Gott durch die Berührung seiner Hüfte, dafz sie verrenkt ward — sondern durch die im Festhalten Gottes bis zum Gesegnetwerden entfaltete Kraft des Glaubens und Gebets, wodurch er sich als der rechte Gotteskämpfer bewährt, der mit Gott und mit Menschen gekämpft d.h. im Kampfe mit Gott zugleich die Menschen überwunden hat. Während durch die Hüftverrenkung das fleischliche Wesen seines bisherigen Ringens als ohnmächtig und verkehrt gerichtet wird, empfängt er in dem neuen Namen *Israel* den Siegespreis für seinen Kampf und zugleich die göttliche Weisung, wie er fortan für die Sache des Herrn kämpfen soll. — Durch seinen Kampf mit Gott ist Jakob in ein neues Lebensstadium eingetreten. Defz zum Zeichen hat er einen neuen Namen erhalten, der als die Frucht dieses Kampfes das Wesen seiner neuen Stellung zu Gott ausdrückt. Aber während Abram und Sarai von dem Momente an, wo Gott ihre Namen ändert (17, 5 und 15), die neuen Namen constant führen, finden wir bei Jakob im Verfolge seiner Geschichte neben dem neuen auch noch den alten Namen in Gebrauch. „Denn diese beiden Namen bezeichnen den durch Gottes Willen und Verheifzung gewirkten und bestimten Uebergang in eine neue immergleiche Stellung und heben deshalb die frühern Namen gänzlich auf: der Name Israel aber bezeichnet ein geistliches, durch Glauben bestimtes Verhalten, neben welchem hinfort in Jakobs Leben auch noch das natürliche, durch Fleisch und Blut bestimte hergeht“ (*Del.*). Jakobs neuer Name geht auf seine Nachkommenschaft über, die als Bundesvolk *Israel* heifzt. Denn wie derselben der Segen des Kampfes ihres Stammvaters als geistliches Erbe zufält, so erwächst ihr daraus auch die Pflicht, dieses Erbe durch Nachfolge in gleichem Kampfe sich zu bewahren.

V. 31. Das Gedächtnis dieses wunderbaren Kampfes verewigt Jakob durch den Namen, den er dem Orte, wo er sich ereignete, beilegt: *Pniel* (פְּנִיאֵל) oder *Pnuel* (פְּנוּאֵל v. 32 mit dem Bindelaute ו statt י), weil er daselbst Elohim von Angesicht zu Angesicht gesehen, und seine Seele (vom Tode vgl. 16, 13) gerettet worden. V. 32 f. Mit Sonnenaufgang war nach überstandenem Kampfe auch die Nacht der Angst und Furcht in Jakobs Seele vergangen, dafz er getrost seines Wegs an Pnuel vorbei (dessen Lage am nördlichen Ufer des Jabbok noch nicht genauer ermittelt ist, s. *v. Raumer* Pal. S. 255), weiter ziehen konte. Nur die Verrenkung seiner Hüfte war geblieben. Deshalb pflegen die Kinder Israel vom Schlacht-

vieh nicht zu essen גִּיד הַנָּשֶׁה *nervus ischiadicus, Luth.* „Spannader“; der Hauptnerv der Hüftgegend, der durch starke Zerrung beim Ringen erlahmte. „Bis auf den heutigen Tag“ — was noch von der jetzigen Zeit gilt.

## Cap. XXXIII. Jakobs Aussöhnung mit Esau und Heimkehr nach Canaan.

V. 1—17. **Die Begegnung mit Esau.** V. 1 ff. Auf dem Weiterzuge sieht Jakob Esau mit seinen 400 Mann herankommen. Da verteilt er (יַחַץ von חָצָה) seine Frauen und Kinder so, dafz die Mägde mit ihren Kindern voran, Lea mit den ihrigen in der Mitte und Rahel mit Joseph hinterdrein, in langer Reihe ziehen, Er selbst aber geht vor ihnen her mit siebenmaliger Verbeugung Esau entgegen. יִשְׁתַּחוּ אַרְצָה bed. nicht das Niederwerfen bis zur Erde, welches אַפַּיִם אַרְצָה (19, 1) geschah, sondern die tiefe orientalische Verbeugung, bei welcher man mit dem Haupte sich dem Boden nähert, ohne ihn zu berühren. Durch diese tiefe Ehrfurchtsbezeugung will Jakob das Herz seines Bruders gewinnen. Er demütigt sich vor ihm als dem älteren, in dem Gefühle, dafz er sich früher gegen ihn versündigt hatte. Esau dagegen hat „ein verhältnismäfzig besseres und kein so zartes Gewissen.“ Beim Anblicke Jakobs wird er von der natürlichen Empfindung der Bruderliebe hingenommen, dafz er ihm entgegenläuft, ihn umarmt, an seinen Hals fält und ihn küfzt, und beide weinen. Die *puncta extraord.* über יִשָּׁקֵהוּ sollen warscheinlich das Wort als verdächtig markiren: sie „sind wie ein Fragezeichen, welches die Aufrichtigkeit dieses Kusses bezweifelt; aber mit Unrecht“ (*Del.*). Hatte auch Esau noch einen Groll gegen Jakob im Herzen, so wurde dieser durch die demütige Begegnung des Bruders vollends überwunden, dafz er den edlen Regungen seines Herzens freien Lauf läfzt; zumal das seiner Natur zusagende „Freibeuterleben“ ihm Macht und Reichtum verschaft hatte, dafz er am irdischen Gute nicht hinter seinem Bruder zurückstand. — V. 5—7. Als sodann sein Blick auf die Frauen und Kinder fiel, erkundigte er sich nach denselben: מִי אֵלֶּה לָּךְ „wen (welche) hast du da“; und Jakob antwortete: „die Kinder mit welchen Elohim mich begnadigt hat“, worauf die Mütter mit ihren Kindern der Reihe nach mit ehrerbietiger Verbeugung herzutreten. חָנַן mit dopp. *accus.* gnädig beschenken, s. *Ges.* §. 139, 2, und אלהים mit Absicht, „um Esau nicht an den ihm abwendig gemachten Jehova-Segen zu erinnern“ (*Del.*). V. 8—11. Hierauf erkundigte sich Esau nach dem ihm entgegengekommenen Lager d. i. dem ihm entgegengesandten Geschenke an Vieh, und weigerte sich dasselbe anzunehmen, bis er sich auf inständiges Bitten Jakobs endlich zur Annahme entschlofz. V. 10. „Denn eben deshalb *sc.* um dies Geschenk dir bieten zu können (כִּי עַל כֵּן wie 19, 8 und 18, 5) habe ich dein Antlitz zu sehen bekommen, wie man Gottes Antlitz sieht, und du hast mich wolgefällig aufgenommen.“ Der Gedanke ist: In deinem Antlitze ist mir göttliche (himmlische) Freundlichkeit entgegengetreten, vgl. 1 Sam. 29, 9. 2 Sam. 14, 17. So konte Jakob ohne Kriecherei sprechen, weil er „in der so wider alles Erwarten umgewandelten Gesinnung seines Bruders Gottes Werk und also in seiner Freundlichkeit eine

Wiederspigelung der göttlichen erkennen mußte“ (*Del.*). בִּרְכַּת v. 11 Segen ist das den Segenswunsch verkörpernde Geschenk, wie 1 Sam. 25, 27. 30, 26. הבאת für הֻבָאת wie Deut. 31,29. Jes. 7,14 u. a., und zuweilen auch bei *verb.* ל״ה Lev. 25,21. 26,34 u. a. vgl. *Ew.* §. 194[b] u.[a]. יֶשׁ־לִי־כֹל ich habe Alles (nicht: allerlei), nämlich als Erbe der göttlichen Verheißung.

V. 12—15. Endlich will Esau Jakob auf der Weiterreise begleiten. אֵלְכָה לְנֶגְדֶּךָ „ich will gehen *vor dir*“ d. h. schützend dir vor Augen. Aber Jakob lehnt nicht nur seine Begleitung, sondern auch das ihm hierauf von Esau angebotene Geleite eines Teils seiner Mannschaft höflich ab, dieses als unnötig, jene als seinem Viehe leicht nachteilig werdend. Diese Ablehnung ist nicht aus dem Gefühle des Mißtrauens geflossen und der angegebene Grund kein bloser Vorwand. Einer kriegerischen Bedeckung bedurfte er nicht, weil er sich von den Heerscharen Gottes beschüzt wußte (*Baumg.*); und der angeführte Grund: „mein Herr weiß, daß die Kinder zart und die Schafe und Rinder milchend (עָלוֹת von עול Milch gebend oder säugend) auf mir sind (עָלָי) d. h. weil in säugendem Zustande befindlich mir zu besonderer Sorgsamkeit obliegen, und übertriebe man sie einen Tag, so stürben alle Schafe“ (vgl. zur Satzbildung *Ges.* §. 155, 4[a]), war vollkommen begründet. Eine Karawane mit zarten Kindern und schonungbedürftigem Viehe konte unmöglich gleichen Schritt halten mit Esau und seinen Reisigen, ohne Schaden zu leiden. Jakob aber mochte dem Bruder nicht zumuten, sich der Langsamkeit seines Zuges anzubequemen. Deshalb wünscht er, daß Esau voraufziehe; er wolle gemächlich hinterher treiben „nach dem Fuße des Viehes (מְלָאכָה Habe = Vieh) und nach dem Fuße der Kinder“ d. h. „darnach das Vieh und die Kinder gehen können“ (*Luth.*) „Bis ich komme zu meinem Herrn nach Seir.“ Diese Worte sind nicht so zu verstehen, als ob er sofort dorthin ziehen wolte, folglich auch keine geflissentliche Täuschung, um ihn nur loszuwerden. Das Ziel von Jakobs Zug war Canaan und in Canaan warscheinlich Hebron, wo sein Vater Isaak noch lebte. Von dort aus wolte er wol Esau in Seir einen Besuch machen. Ob er dieses Vorhaben ausgeführt hat oder nicht, wissen wir nicht, da uns nicht alles was Jakob unternommen hat, sondern nur die bedeutsamen Ereignisse seines Lebens erzählt sind. Später treffen wir beide in brüderlicher Eintracht beim Begräbnisse des Vaters 35, 29. Auch der Umstand, daß Jakob sich in der ganzen Unterredung mit Esau ihm stets unterordnet, ihn als Herrn, sich als Knecht bezeichnet, ist nur eine den Verhältnissen angemessene Höflichkeit, wodurch er Esau als dem Haupte einer bereits mächtigen Horde die gebührende Ehre erweist: da er das Bruderverhältnis mit gutem Gewissen nicht geltend machen kann, weil er sich troz Esau's brüderlichem Entgegenkommen doch innerlich und geistlich von ihm geschieden weiß. — V. 16 f. So zog Esau selbigen Tags seines Wegs nach Seir zurück, Jakob aber brach auf nach Succot, wo er für sich ein Haus und für seine Herden סֻכּוֹת d. h. hier wol nicht Hütten aus Baumzweigen und Sträuchern, sondern Hürden, Umzäunungen aus Strauchgeflechte machte; woher der Ort seinen Namen erhielt. Dieses *Succot* lag nach Jos. 13, 27 im Jordanthale und wurde dem Stamme Gad zugeteilt als zum Gebiete des Jordan gehörig „jenseits des Jordan gen Sonnenauf-

gang", womit Richt. 8, 4 f. übereinstimt und *Hieron. Quaest. ad h. l. Sochoth usque hodie civitas trans Jordanem in parte Scythopoleos.* Demzufolge kann es nicht nach *Rob.* N. bibl. Forsch. S. 407 ff. mit dem auf der Westseite des Jordan liegenden *Sâcut* südlich von Beisan oberhalb des Wady *el Malih* identificirt werden. Vgl. noch *v. Raum.* Pal. S. 256 f. — Wie lange Jakob in Succot verweilte, läßt sich nicht bestimmen; aber auf einen Aufenthalt von einigen Jahren läßt schon der Umstand schließen, daß er sich durch den Bau eines Hauses und von Hütten auf längere Zeit einrichtete. Auch die Motive, die ihn zu einem längeren Verweilen hier bewogen, sind uns unbekant. Wenn aber *Kn.* einen längeren Aufenthalt zu Succot aus dem Grunde unwarscheinlich findet, weil Jakob nach Canaan zu Isaak wolte (31, 18), so hat er nicht bedacht, daß Jakob auch von hier, sowie später von Sichem aus seinem Vater Besuche machen konte, aber bei seinem großen Besitze an Leuten und Herden seinen Haushalt unmöglich dem Haushalte Isaaks einfügen und unterordnen konte, nachdem er wie durch seine bisherige Lebensführung so auch durch die göttlichen Verheißungen zu patriarchalischer Selbständigkeit gelangt war.

V. 18—20. Von Succot zog Jakob durch eine Furt über den Jordan und kam wolbehalten zur Stadt *Sichem* im Lande Canaan. שָׁלֵם ist nicht *nom. pr.* „nach Salem", wie *Luth.* nach LXX, *Vulg.* u. A. übersezt, sondern *adj.* „wolbehalten" s. v. a. בְּשָׁלוֹם 28, 21, worauf es unverkennbar zurückweist. Was Jakob vor seinem Wegzuge aus Canaan in seinem Gelübde zu Bethel sich von Gott erbeten hatte, das war nun in Erfüllung gegangen. Er ist wolbehalten „ins Land Canaan" zurückgekehrt. Hienach gehörte Succot nicht zum Lande Canaan, lag folglich auf der Ostseite des Jordan. עִיר שְׁכֶם eig. Stadt Sichems, so genant nach Sichem (שְׁכֶם) dem Sohne des Heviterfürsten Hemor (v. 19. 34, 2 ff.), der sie begründet und nach seinem Sohne benant hat, da sie zu Abrahams Zeit noch nicht existirte, s. zu 12, 6.[1] Angesichts der Stadt schlug Jakob sein Lager auf, und kaufte dann das Grundstück, auf dem er lagerte, von den Söhnen Hemors für 100 Kesita. קְשִׂיטָה nicht ein Stück Silber im Werte eines Lammes (nach den alten Verss.), sondern ein dargewogenes Stück Silber von nicht unbedeutendem, jedoch nicht näher bestimmbarem Werte, vgl. *Ges. Thes. s. v.* Dieser Ankauf zeigt, daß Jakob im Glauben an die göttliche Verheißung Canaan als seine und seines Samens Heimat betrachtet. Das gekaufte Stück Feld (חֶלְקַת הַשָּׂדֶה), welches bei der Einnahme Canaans den Söhnen Josephs als Erbe zufiel und auf dem Josephs Gebeine begraben wurden (Jos. 24, 32), ist der Tradition zufolge die an der südöstlichen Mündung des Thales von Sichem sich ausbreitende Ebene, wo noch jezt der Jakobsbrunnen (Joh. 4, 6) und 200 bis 300 Schritt nördlich davon ein muhammedanischer Wely (Grabhügel) als Grab Josephs gezeigt wird. S. *Rob.* Pal. III S. 329 ff. und *Rosen's* Plan v. Nablus, in d. Deutsch morgl. Ztschr. XIV S. 634. Hier errichtete auch Jakob einen Altar, wie einst Abraham nach seinem Einzuge in Canaan (12, 7), und nante ihn אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל „Gott (der Starke) ist der Gott Israels", um in diesen Namen den geisti-

1) Aus *Chamor* scheint *Mamortha* corrumpirt zu sein, wie nach *Plin. H. n.* V 14 *Neapolis* (Nablus) ehedem geheißen haben soll.

gen Erwerb seiner bisherigen Lebensführung zusammenzufassen und gemäfz seinem Gelübde (28,21) dem „Gotte Israels", wie er Jehova mit Bezug auf den 32,29 ihm gegebenen Namen nent, dafür die Ehre zu geben, dafz er sich ihm auf seiner langen Wanderschaft als אֵל, als starker Gott bezeugt hat — zum Gedächtnisse für die Nachkommen.

## Cap. XXXIV. Schändung der Dina und Rache Simeon's und Levi's.

V. 1—4. Während des Aufenthalts bei Sichem ging einst *Dina*, Jakobs Tochter von der Lea 30,21, hinaus um sich die Töchter des Landes anzusehen d. h. Bekantschaft mit ihnen zu machen, wobei der Heviter (חִוִּי 10, 17) Sichem, der Sohn des Landesfürsten, sie entführte und schwächte. Dina mochte damals in dem Alter von 13 bis 15 Jahren stehen und die volle Mannbarkeit erreicht haben, da im Morgenlande die geschlechtliche Reife schon mit dem 12. Jahre, auch wol noch früher einzutreten pflegt. Sie für jünger zu halten, liegt kein Grund vor. Wenn sie auch später als Joseph, erst nach dem 14. Dienstjahre Jakobs bei Laban geboren war (s. zu 30,24), mithin bei seinem Aufbruche von Mesopotamien nur 5 Jahr alt war, so konten seitdem schon 8 bis 10 J. verflossen sein, da Jakob in Succot, wo er sich ein Haus gebaut, und in Sichem, wo er sich ein Grundstück gekauft hatte, leicht 8 bis 11 Jahre sich aufgehalten haben mag. Aber auch älter kann sie nicht gewesen sein; denn nach 37,2 wurde Joseph von seinen Brüdern verkauft, als er 17 J. alt war d. i., da er im 14. Dienstjahre Jakobs bei Laban geboren war, im 11. Jahre nach Jakobs Rückkehr aus Mesopotamien, vgl. 30,24. In die Zwischenzeit aber zwischen Dina's Entehrung und Josephs Verkauf fällt nur der Zug Jakobs von Sichem nach Bethel und von dort nach Ephrata, in dessen Nähe Benjamin geboren wurde und Rahel starb, und seine Ankunft in Hebron (c. 35). Dies alles kann bequem innerhalb eines Jahres geschehen sein.[1] Zu Hebron befand sich Jakob noch, als Joseph zu Sichem von seinen Brüdern verkauft wurde (37,14), und Isaaks Tod erfolgte erst 12 J. später, obgleich er 35,27 ff. an die Ankunft Jakobs in Hebron angereiht ist, vgl. 35,29. — V. 3. Sichem liebte die Verführte und redete ihr aufs Herz d. h. suchte sie über das Geschehene durch das Versprechen einer glücklichen Ehe zu trösten, und bat seinen Vater, ihm das Mädchen zur Frau zu werben.

V. 5—12. Als Jakob die Entehrung seiner Tochter erfuhr, schwieg er d. h. er verhielt sich ruhig, ohne handelnd einzuschreiten (Ex. 14,14. 2 Sam. 19,11), bis seine Söhne vom Felde kamen. Diese aber, als sie die Sache hören, betrüben sich und entbrennen vor Zorn über diese Schandtat. טִמֵּא verunreinigen s. v. a. entehren, schänden, weil die Verführung von einem Unbeschnittenen verübt war. „Weil er eine Thorheit begangen an Israel, zu beschlafen die Tochter Jakobs." עָשָׂה נְבָלָה ist stehender Ausdruck für Verbrechen, die mit der Würde und Bestimmung Israels als Volkes

1) Im Ganzen sind dieser Ansicht schon die Alten, wie *Demetrius* in *Euseb. Praep. ev. IX, 21*, *Bonfrere*, *Petavius* bei *Hgstb.*, Beitr. III S. 352 f. u. A., nur dafz sie das Alter der Dina zu 16 Jahren berechnen, weil sie ihre Geburt in das 14. Dienstjahr Jakobs setzen.

Gottes unvereinbar sind, besonders von schandbaren Fleischesverbrechen Deut. 22, 21. Richt. 20, 10. 2 Sam. 13, 12 u. a., aber auch von anderen groben Verbrechen Jos. 7, 15. Weil Jakob Israel geworden, so ist die Schändung seiner Tochter ein Verbrechen an Israel, das Thorheit genant wird, insofern dabei die Stellung Israels zu Gott ignorirt wird Ps. 14, 1. „Und also solte nicht geschehen." יֵעָשֶׂה *potentialis* wie 20, 9. — Um für seinen Sohn zu werben, begab sich Hemor zu Jakob (v. 6): gleichzeitig aber waren Jakobs Söhne nach Hause gekommen (v. 7), so daſz Hemor mit ihnen (Jakob und seinen Söhnen) redet v. 8. Zur Erreichung seiner Absicht schlägt er ihnen wechselseitige Verschwägerung vor, freie Bewegung im Lande, darin zu wohnen, Verkehr zu treiben (סָחַר *ἐμπορεύεσθαι*) und sich anzusideln (נֵאָחֵז sich fest niederlassen wie 47, 27). Auch erbietet sich Sichem v. 11f., jede noch so groſze Forderung von Brautgabe (מֹהַר nicht: Brautkaufgeld, sondern das übliche der Braut zu machende Geschenk s. zu 24, 53) und Geschenke (für die Brüder und Mutter) zu geben, wenn sie ihm nur das Mädchen geben wolten.

V. 13—17. So lockend diese Anerbieten des Heviterfürsten und seines Sohnes waren, so wurden sie doch von den Söhnen Jakobs, die als Brüder eine Hauptstimme bei der Verheiratung der Schwester haben (s. zu 24, 50), abgelehnt. Mit vollem Rechte; denn durch Eingehen auf dieselben würden sie den heilsgeschichtlichen Beruf Israels und seines Samens verleugnet, die Verheiſzungen Jehova's dem Mammon geopfert haben. Nur nicht in der rechten Weise; denn sie antworteten בְּמִרְמָה וַיְדַבֵּרוּ „mit Trug und handelten hinterrücks" (דִּבֵּר ist mit *Schultens* und *Gesen. Thes.* nach dem arab. دبر *II dolos struxit* zu erkl., da für „blose Worte geben" דִּבֵּר דְּבָרִים Hos. 10, 4 stehen müſzte), „weil er ihre Schwester Dina verunreinigt hatte," טִמֵּא wie v. 5. Sie erklären, ihre Schwester nicht einem unbeschnittenen Manne geben zu können, weil dies eine Schmach für sie sei; nur unter der Bedingung (אַךְ־בְּזֹאת) wollen sie willfahren (נֵאוֹת *imperf. niph.* von אוּת), wenn die Sichemiten alle sich beschneiden lassen; sonst wollen sie ihre Tochter nehmen und gehen d. h. fortziehen (v. 14—17).

V. 18—24. Diese Bedingung erschien den beiden Werbern annehmbar und — „der Jüngling zögerte nicht, dieses Wort zu tun" d. h. der Beschneidung sich zu unterziehen, um durch seinen Vorgang — da er geehrt war von dem ganzen Hause seines Vaters — ein gutes Beispiel zur Nachfolge zu geben. Dies wird v. 19 anticipirend bemerkt; denn bevor er sich der Operation unterwarf, ging er mit seinem Vater ins Thor, die Stätte der Volksversammlung, um den Bürgern der Stadt die Sache vorzutragen. Diesen wissen sie durch beredte Schilderung des Wolverhaltens Jakobs und der Seinen und durch Hervorhebung der Vorteile der Vereinigung mit denselben zu einem Volke die gestellte Bedingung so zu empfehlen, daſz die Sichemiten auf den Vorschlag eingehen. שְׁלֵמִים *integri,* Leute deren Verhalten nichts vermissen läſzt. „Und das Land, siehe weit nach beiden Seiten ist es vor ihnen" d. h. bietet rechts und links Raum genug für sie mit ihren umherziehenden Herden. Dazu noch der Gewinn: „ihr Herdenvieh und ihr Besitztum und ihr Lastvieh — wird das nicht unser?" מִקְנֶה bed. hier das Klein- und Rindvieh, בְּהֵמָה das Lastvieh, wie Kamele

und Esel, wie Num. 32, 26. Troz dieser in Aussicht gestellten Vorteile erklärt sich jedoch die Bereitwilligkeit aller Bürger Sichems (יֹצְאֵי שַׁעַר s. zu 23, 10), die Beschneidung anzunehmen, genügend nur daraus, daſz dieser religiöse Ritus schon damals bei verschiedenen Völkern, nach *Herod. II, 104* bei den Aegyptern und Kolchiern von Alters her, als ein Act religiöser oder priesterlicher Weihe im Gebrauche war.

V. 25—31. Aber am dritten Tage, als die Sichemiten an den Schmerzen der Operation darniederlagen, überfielen Simeon und Levi (natürlich und selbstverständlich mit ihren Knechten) die Stadt בֶּטַח d. h. während sie in sorglosem Zustande war, wie Ez. 30, 9, tödteten alles Männliche, namentlich Hemor und Sichem לְפִי חָרֶב nach Schwertesschärfe d. h. schonungslos Num. 21, 24. Jos. 10, 28 u. ö. und holten ihre Schwester wieder zurück. Dann plünderten die Söhne Jakobs die Stadt und führten alles Vieh in der Stadt und auf dem Felde, und all ihr Gut samt Kindern und Weibern aus den Häusern hinweg. Die Söhne Jakobs (v. 27) sind wol nicht die übrigen Söhne mit Ausschluſz von Simeon und Levi und auch Rubens (wie z. B. *Del.* meint), sondern alle seine Söhne. Denn daſz Simeon und Levi mit der Vollstreckung der blutigen Rache zufrieden nicht an der Plünderung teilgenommen haben solten, ist an sich weder warscheinlich, noch mit dem, was Jakob auf dem Sterbebette 49, 5—7 (man beachte עִקְּרוּ שׁוֹר) über diesen Frevel sagt, vereinbar, und läſzt sich auch nicht aus וַיֵּצְאוּ v. 26 folgern: denn יצא drückt nur das Weggehen aus dem Hause der beiden Fürsten aus, nicht das Verlassen Sichems. — Die abrupte Form, mit welcher v. 27 ff. ohne die *cop.* ו die Plünderung an die Tödtung alles Männlichen angereiht ist, gibt der Darstellung den Charakter der Erregtheit über den empörenden Frevel, die sich auch in der Wortfülle der Beschreibung abspigelt. Mit der Hypothese, daſz v. 27—29 eine Einschaltung seien, wird das Fehlen der *copula* nicht erklärt, da der Einschalter eben so gut wie LXX und andere alte Uebersetzer die mangelnde Verbindung durch ein ו hätte herstellen können. V. 30 f. Den Urhebern dieser Untat macht Jakob den schweren Vorwurf: „ihr habt mich ins Unglück gebracht (עָכַר *conturbare*), mich stinkend (abscheuerregend) zu machen bei den Landesbewohnern — und ich (mit den Meinigen) bin doch eine zählbare Mannschaft (מְתֵי מִסְפָּר Leute der Zahl, die man leicht zählen kann, ein geringer Haufe Deut. 4, 27. vgl. Jes. 10, 19), und tun sie sich wider mich zusammen, so werden sie mich schlagen“ u. s. w. Wenn Jakob in seinem Vorwurfe nur die ihm und seinem Hause Gefahr drohenden Folgen dieses Frevels hervorhebt, so geschieht dies, weil diese Seite der Betrachtung am geeignetsten war, Eindruck auf die Söhne zu machen. Daſz er aber auch ihre sittliche Verwerflichkeit tief verabscheute, das beweist sein leztes Wort über Simeon und Levi 49, 5—7. Auch war seine Befürchtung nicht ohne Grund. Nur Gott wandte in Gnaden alle schlimmen Folgen von ihm und seinem Hause ab, s. 35, 5 f. Die Söhne aber antworteten: „Soll man wie eine Buhldirne behandeln unsere Schwester?“ עָשָׂה wie Lev. 16, 15 u. ö. Ihre Entrüstung über die Entehrung der Schwester war gerecht: und daſz sie dieselbe rächten, wie später Absalom die Entehrung seiner Schwester an Amnon (2 Sam. 13, 22 ff.), stimt mit der Sitte nomadischer Stämme. So wird

z. B. noch jezt bei den Arabern Verführung mit dem Tode, und zwar meist durch die Brüder geahndet, vgl. *Niebuhr* Arab. S. 39. *Burckh.* Syr. S. 361 und Beduinen S. 89. 224 f. Hiezu komt, daſz Jakobs Söhne in dieser Sache nicht blos eine Verletzung der Keuschheit der Schwester, sondern zugleich einen Frevel an dem besonderen Berufe ihres Stammes erblickten. Bei alle dem aber war die Hinterlist ihres Verfahrens, der Miſzbrauch des Bundeszeichens der Beschneidung als Mittel zur Kühlung ihrer Rache und die Ausdehnung der Rache auf die ganze Stadt samt der Plünderung der Erschlagenen verwerflich und fluchwürdig. Der listige Charakter Jakobs ist bei Simeon und Levi in Heimtücke und der Eifer für den erhabenen Beruf ihres Geschlechts in Frevel ausgeartet. Diese Begebenheit „zeigt uns im Vorbilde alle die Verirrungen, auf welche der Glaube an den hohen Vorzug Israels, wenn er von fleischlich gesinnten Menschen roh aufgefaſzt wurde, im Laufe der Geschichte geführt hat" (*O. v. Gerl.*)

## Cap. XXXV. Jakobs Rückkehr nach Bethel und Hebron. Isaaks Tod.

V. 1—8. **Der Zug nach Bethel.** Zehn Jahre hatte Jakob seit seiner Rückkehr aus Mesopotamien vergehen lassen, ohne das auf seiner Flucht vor Esau zu Bethel gelobte Gelübde (28, 20 ff.) zu erfüllen, obgleich er sich bei seinem Entschlusse zur Rückkehr desselben erinnert (31, 13) und auch in Sichem dem „Gotte Israels" einen Altar errichtet hatte (33, 20). Da wird er (v. 1) von Gott gemahnt, nach Bethel zu ziehen und dort dem Gotte, der ihm auf seiner Flucht vor Esau erschienen, einen Altar zu bauen. Diese Aufforderung treibt ihn an, das Versäumte nachzuholen, die fremden Götter, deren Duldung in schwächlicher Nachgibigkeit gegen seine Frauen ohne Zweifel jene Versäumnis verursacht hatte, aus seinem Hause auszurotten und dem Gotte, der ihn am Tage seiner Angst erhört hatte, sein Gelübde zu bezahlen. Er gebot daher (v. 2 f.) seinem Hause d. h. seiner aus Frauen und Kindern bestehenden Familie, und „allen die bei ihm waren" d. h. seinem Gesinde an Knechten und Mägden, die fremden Götter wegzutun, sich zu reinigen und ihre Kleider zu waschen; und vergrub „alle fremden Götter" d. h. die Teraphim der Rahel (31, 19) und was sich sonst von Götzenbildern bei den Seinigen fand, und ihre Ohrringe, die als Amulette und Zaubermittel getragen wurden, „unter der Terebinthe bei Sichem", vielleicht derselben, in deren Schatten einst Abraham sein Zelt aufgeschlagen hatte (12, 6) und die zu Josua's Zeit als Heiligtum galt (Jos. 24, 26 obwol da אַלָּה vocalisirt ist). Auf die Vergrabung der Götzenbilder folgte die Reinigung durch körperliche Waschung als Zeichen der Reinigung des Herzens von dem Schmutze des Götzendienstes und die Anlegung reiner und festlicher Kleider als Sinnbild der Heiligung und Erhebung des Herzens zum Herrn (Jos. 24, 23). Dieser entschiedenen Zukehr zum Herrn folgte der Segen Gottes auf dem Fuſze. Beim Aufbruche von Sichem überkam ein Schrecken Gottes d. i. ein übernatürlicher Schrecken die Städte ringsum, daſz sie nicht wagten die Söhne Jakobs wegen der Rachetat Simeons und Levi's zu verfolgen v. 5. In Bethel wolbehalten angekommen,

erbaut Jakob einen Altar, den er zur Erinnerung an die Gottesoffenbarung auf seiner Flucht vor Esau *El Bethel* (Gott Bethels) nent. Die Construction des האלהים mit dem *plur.* נִגְלוּ erklärt sich daraus, dafz bei Bethel Jehova an der Spitze der Engel erschienen (28, 12 f.), die Theophanie gleichsam eine vielgeteilte war (*Oehl.*). — V. 8. Hier starb *Debora*, die Amme der Rebekka (24, 59), und ward begraben unterhalb Bethels unter einer Eiche, die von der Trauer des Hauses Jakobs über ihren Tod den Namen „Eiche des Weinens", Trauereiche, erhielt. Debora war entweder von der Rebekka ihren Schwiegertöchtern und Enkeln zur Pflege nachgesandt oder selbst nach ihrer Herrin Tode ins Haus Jakobs gezogen. Die Trauer über ihren Tod und die Verewigung des Andenkens an ihre Grabstätte bezeugen, dafz sie eine treue und hochgeachtete Dienerin im Hause Jakobs gewesen.

V. 9—15. **Die neue Gottesoffenbarung zu Bethel.** Nachdem Jakob durch Errichtung des Altars zu Bethel sein Gelübde gelöst hatte, erschien ihm Gott daselbst wiederum (עוֹד auf c. 28 zurückweisend) „bei seinem Kommen aus Paddan-Aram, wie er ihm vor 30 Jahren auf seiner Reise dorthin erschienen war, damals im Traumgesichte, jetzt bei Tage in sichtbarer Gestalt (vgl. וַיַּעַל מֵעָלָיו v. 13). Denn das Dunkel jener Angstzeit hat sich nun zum hellen Tage des Heils gelichtet. Diese Erscheinung ist die Antwort, welche Gott Jakob auf sein Bekentnis zu ihm erteilte und schon dadurch ihre Facticität gegenüber der Vermutung, dafz sie nur eine von der Sage erzeugte Wiederholung jener früheren sei, sicher gestelt[1]. Jene Theophanie hatte Jakob, auf Grund seiner Bestimmung zum Träger der Heilsgnaden, den göttlichen Schutz in der Fremde und seine Zurückführung in die Heimat zugesagt. Diese Zusage hatte Gott nun erfüllt und Jakob dafür sein Gelübde gelöst. Auf Grund dieser Erfüllung bestätigte ihm Gott den Namen Israel, den er ihm schon 32, 29 gegeben hatte, und mit demselben die nach Inhalt und Form mehr auf 17, 6 u. 8 als auf 28, 13 f. zurücksehende Verheifzung der zahlreichsten Nachkommenschaft und des Besitzes von Canaan, für deren durch die Geburt seiner Söhne und seine Zurückführung nach Canaan erst angebahnte, ihrem vollen Inhalte nach aber bis in die fernste Zukunft sich erstreckende Erfüllung der Name *Israel* ihm Bürgschaft leisten soll. — Auf diese zweite Gottesoffenbarung zu Bethel blickt Jakob noch gegen Ende seines Lebens 48, 3 f. zurück, und

1) Zu einer solchen Vermutung berechtigt auch der Umstand nicht, dafz die Gottesoffenbarungen in v. 1 u. 9 ff. *Elohim* zugeschrieben werden, obgleich das ganze Cap. von Gnadenerweisungen des Bundesgottes d. i. *Jehova's* handelt. Denn bei v. 1 erklärt sich *Elohim* statt *Jehova* teils aus dem zu Grunde liegenden Gegensatze von Gott und Mensch — weil *Jakob* (der Mensch) versäumt hat sein Gelübde zu lösen, mufz ihn Gott daran erinnern, teils wol auch daraus, dafz von einer *Erscheinung* Gottes nicht die Rede, sondern das „Gott sprach" ohne Zweifel nur von einer innerlichen göttlichen Einsprache zu verstehen ist. Bei v. 9 ff. aber war *Elohim* schon durch die voraufgegangene Mahnung Elohims v. 1 nahe gelegt, und die ausdrückliche Bezeichnung des Erscheinenden als *Jehova* um so weniger notwendig, als einerseits die Erscheinung ihrem Zwecke nach nur eine Erneuerung und Bestätigung der frühern Erscheinung *Jehova's* (28, 12 ff.) war, andrerseits die Selbstbenennung des Erscheinenden אֵל שַׁדַּי v. 11 zugleich auf c. 17, 1 zurückweist, wo *Jehova* sich Abram als אֵל שַׁדַּי kundgetan hatte.

dieselbe betrachtet auch Hosea 12, 5 als die Frucht oder das Ergebnis seines Ringens mit Gott. Das Gedächtnis derselben pflanzte Jakob auf seine Nachkommen durch Errichtung eines Steindenkmales, welches er nicht blos mit Oel salbte wie jenes 28, 18, sondern auch durch ein Trankopfer weihte, und durch Erneuerung des Namens Bethel.

V. 16—20. **Benjamins Geburt und Rahels Tod.** Der Aufbruch Jakobs von Bethel steht mit dem Worte Gottes: שֵׁב־שָׁם v. 1 nicht in Widerspruch. Denn dieses שֵׁב gebietet kein bleibendes Wohnen, sondern in Verbindung mit dem folgenden „mache dort einen Altar" nur ein Verweilen zur Erfüllung seines Gelübdes. Auf dem Weiterzuge kam Rahel unweit Ephrata zur Geburt. כִּבְרַת הָאָרֶץ ist eine Wegstrecke, die warscheinlich der persischen Parasange entspricht, obgleich die eigentliche Bedeutung von כברה unbekant ist s. *Ges. Thes. s. v.* Die Geburt war schwer. תְּקַשׁ בְּלִדְתָּהּ sie erfuhr Schweres bei ihrem Gebären (für *piel* steht v. 17 das *hiph.* in gleicher Bedeutung). Die Wehemutter sprach ihr Mut zu: „fürchte nicht, denn auch dies ist dir ein Sohn", welchen Rahel sich bei der Geburt Josephs gewünscht hatte 30, 24. Aber sie hauchte ihre Seele aus und nante ihn sterbend: בֶּן־אוֹנִי „Sohn meines Schmerzes"; Jakob aber nante ihn בִּנְיָמִין *Benjamin* d. i. warscheinlich Glücksohn nach der im Arabischen gesicherten Bedeutung des W. יָמִין, weil sein Schmerz über den Verlust der geliebten Gattin durch die Geburt dieses Sohnes, der die Zwölfzahl seiner Söhne vollmachte, überwogen wurde. Andere Deutungen liegen viel ferner. Rahel begrub er am Wege nach Ephrata oder Ephrat (warscheinlich die fruchtbare von פָּרָה) d. i. *Bethlehem* (Brothaus), der bekantere und später gewöhnliche Name, dessen Ursprung aber ganz im Dunkeln liegt; und errichtete über ihrem Grabe eine Denksäule (מַצֵּבָה στήλη), über die der Erzähler bemerkt: „dies ist die Säule des Grabes Rahel bis heute." Eine Bemerkung, die nicht notwendig auf die nachmosaische Zeit führt, da, wenn wir auch darauf kein Gewicht legen wollen, daſz die Erhaltung eines Denksteins auf einem Grabe an der Landstraſze in einem fremden Lande, dessen Bewohner kein Interesse für dasselbe hatten, auch schon nach 10—20 Jahren bemerkenswert erscheinen mochte, doch die von Kades ausgesandten Kundschafter, welche das Land von Hebron bis gen Hamat hinauf durchzogen (Num. 13), das Grabmal an der Landstraſze gesehen und die Kunde von seiner Erhaltung Mosen und dem Volke gebracht haben können.[1]

---

1) Das Grab war noch zu Samuels Zeit eine bekante Stätte 1 Sam. 10, 2; aber ein *monumentum ubi Rachel posita est uxor Jakob* wird erst wieder von dem Bordeaux-Pilger vom J. 333 nach Chr. (*Itiner. Hierosol. p. 598 ed. Wess.*) und von *Hieron. Ep. 86 ad Eustoch. epitaph. Paulae* erwähnt. Das jezt ½ St. nördlich von Bethlehem rechts an der von Jerusalem nach Hebron führenden Straſze gezeigte *Kubbet Rahil* (Rahels Grab) ist blos „ein gewöhnliches Muslim Wely oder Grab eines Heiligen, ein kleines viereckiges steinernes Gebäude mit einer Kuppel, und innerhalb ein Grab in der gewöhnlichen muhammedanischen Form" (*Robins.* Pal. I S. 363) und ist in neuester Zeit durch einen viereckigen Hof mit hohen Mauern und Bogen auf der Ostseite vergröſzert worden (*Robins.* N. bibl. Forsch. S. 357). Obgleich nun dieses Grabmal nicht alt ist, so läſzt sich doch die Richtigkeit der Tradition, welche das Grab an diese Stelle sezt, im Ganzen nicht in Zweifel ziehen. Die Gründe, mit welchen *Thenius*, *Gross*, *Kurtz* u. A. sie bestritten haben, sind nicht stichhaltig

V. 21—22[a]. **Rubens Schandtat.** Auf der Weiterreise schlug Jakob sein Zelt jenseits *Migdal Eder* auf, wo Ruben sich an seines Vaters Kebsweibe Bilha fleischlich verging, worüber hier nur bemerkt wird, daſz Israel es hörte, um auf 49, 4 vorzubereiten. מִגְדַּל־עֵדֶר Herdenturm ist ein zum Schutze der Herden gegen Räuber erbauter Wachturm (vgl. 2 Kg. 18, 8. 2 Chr. 26, 10. 27, 4) jenseits Bethlehem, schwerlich aber nur 1000 Schritt davon entfernt, wo ihn die Tradition seit *Hieron.* nachweist, vgl. *Tobler* Bethlehem S. 255 ff. Das *Piska* mitten im Verse 22 zeigt keine Lücke im Texte an, sondern nur den Schluſz einer Parasche, eine Textabteilung älter und richtiger als die masoret. Versteilung. Vergl. m. Lehrb. d. Einl. §. 167. S. 513.

V. 22[b]—29. **Jakobs Rückkehr ins Vaterhaus und Isaaks Tod.** Nur mit einem Stabe versehen war Jakob aus dem Vaterhause fortgezogen; nun kehrt er zurück mit 12 Söhnen. So hat ihn der treue Bundesgott gesegnet. Dies anzudeuten wird v. 23—26 das Verzeichnis seiner 12 Söhne, nach den Müttern geordnet, dem Berichte von seiner Ankunft im väterlichen Zelte zu Hebron voraufgestelt und mit der Bemerkung geschlossen: „dies die 12 Söhne, die ihm in Paddan-Aram geboren wurden“ (יֻלַּד statt יֻלְּדוּ nach *Ges.* §. 143, 1[b]), obgleich Benjamin, der zwölfte, genau genommen nicht in Paddan A. sondern erst auf der Rückreise von dort geboren war. — V. 27 f. Die Ankunft Jakobs in „Mamre Kirjat-Arba“ d. h. im Terebinthenhaine Mamre's (13, 18) bei Kirjath-Arba oder Hebron (s. zu 23, 2) ist sein Einzug in das väterliche Haus, um als Erbe Isaaks dort zu bleiben. Warscheinlich hatte er schon während der zehn Jahre, seitdem er aus Mesopotamien zurückgekehrt war, seinen Vater besucht, ohne daſz davon berichtet ist, weil solche Besuche keine heilsgeschichtliche Bedeutung und Folgen hatten. Diese gewann erst die Rückkehr zum Antreten des väterlichen Erbes. Mit ihr wird daher die Lebensgeschichte Isaaks geschlossen. Isaak starb 180 J. alt und ward von seinen beiden Söhnen bestattet, nach 49, 31 in der Höle Macpela, dem Erbbegräbnisse Abrahams 23, 19 f., indem Esau zur Bestattung des Vaters von Seir nach Hebron herübergekommen war. Der Zeit nach erfolgte Isaaks Tod erst 12 J. nach Jakobs Heimkehr nach Hebron. Denn da nach 37, 2 Joseph 17 J. alt von seinen Brüdern verkauft wurde und Jakob damals schon zu Hebron wohnte (37, 14), so kann Jakob nicht später als 31 J. nach seiner Flucht vor Esau heimgekehrt sein, vgl. zu 34, 1. War er nun nach unserer Berechnung zu 27, 1 bei seiner Flucht 77 J. alt, so stand er bei seiner Rückkehr im Alter von 108 J.; und Isaak hatte erst 168 J. erreicht, da Jakob in seinem 60. Lebensjahre geboren war 25, 26. Mithin erlebte Isaak noch den Schmerz Jakobs um den Verlust Josephs, und starb erst kurz vor dessen Erhebung in Aegypten, die 13 J. nach seiner Verkaufung erfolgte (41, 46), und nur 10 J. vor der Uebersidelung Jakobs mit seiner Familie nach Aegypten, da Jakob 130 J. alt war, als er Pharao nach seiner Ankunft daselbst vorgestelt wurde 47, 9. Aber

---

(s. *Del.* z. u. St.) und die Vermutung von *J. P. Lange*, daſz die Benjaminiten nach der Einnahme Canaans die Gebeine der Rahel vom Ephrat nach Bethlehem herüber geholt hätten, entbehrt nicht nur jedes Grundes, sondern auch aller Warscheinlichkeit. S. zu 1 Sam. 10, 2.

die geschichtliche Bedeutung seines Lebens ist zu Ende, nachdem Jakob mit seinen 12 Söhnen heimgekehrt ist.

---

## IX. Die Geschichte Esau's. Cap. XXXVI.

„Ueber der Leiche ihres Vaters haben Esau und Jakob sich noch einmal die Hände gereicht. Von da gehen ihre Wege ohne weitere Begegnung auseinander“ (*Del.*). Weil Esau auch eine göttliche Verheifzung empfangen hat 25, 23 und sein Volk schon durch den väterlichen Segen in die Geschichte Israels verflochten wird 27, 29 u. 40, so wird in der Genesis über seine Entwicklung zum Volke in einem besonderen Abschnitte berichtet, welcher, unser Cap. umfassend, nach dem constanten Plane derselben den Tholedot Jakobs voraufgeht und sich in folgende, durch Ueberschriften deutlich markirte, Teile glidert. Damit vgl. die Parallele 1 Chr. 1, 35—54.

V. 1—8. **Esau's Weiber und Kinder und Niederlassung auf dem Gebirge Seir.** In der Ueberschrift v. 1 ist zu dem Namen Esau, den er bei der Geburt empfangen, noch der Beiname *Edom* (25, 30) hinzugefügt, weil derselbe Volksname seiner Nachkommen geworden. V. 2. 3. Die Namen der drei Frauen Esau's lauten hier anders als in den früheren Erzählungen 26, 34 u. 28, 9, und von der einen auch der Vatersname. Die Tochter des Hethiters Elon heifzt hier *Ada* (עָדָה die Schmucke), in 26, 34 *Basmat* (בָּשְׂמַת die Duftende); die zweite hier *Oholibama* (אָהֳלִיבָמָה warsch. Zelthöhe) Tochter Ana's, Tochter d. i. Enkelin des Heviters Zibeon, in 26, 34 *Jehudit* (יְהוּדִית die Gepriesene oder Preiswürdige), Tochter des Hethiters Beeri; die dritte endlich, die Tochter Ismaels, hier *Basmat* in 28, 9 *Machalat.* Diese Verschiedenheit komt daher, dafz Mose über Esau's Familie und Geschlecht genealogische Urkunden benuzt und unverändert seinem Werke einverleibt hat. Sie bietet auch keine unvereinbaren Widersprüche sondern erklärt sich aus der Sitte des alten Orients, dafz wie noch jezt bei den Arabern oft Männer von irgend einem wichtigen oder merkwürdigen Lebensereignisse Beinamen erhielten, wie z. B. Esau den Beinamen Edom 25, 30, die allmälig zu Eigennamen wurden, und die Frauen bei ihrer Verheiratung in der Regel neue Namen annahmen, vgl. *Chardin* bei *Hgstb.*, Beitr. III S. 273 f. Die Verschiedenheit des Namens des Vaters der Oholibama oder Jehudit aber hat *Hgstb.* a. a. O. auf Grund der Notiz v. 24, dafz Ana, der Sohn Zibeons, beim Hüten der Esel seines Vaters in der Wüste die warmen Brunnen (von Kallirrhoë) gefunden, durch die scharfsinnige Combination ausgeglichen, dafz Ana von diesem Funde den Beinamen *Beeri* בְּאֵרִי d. i. Brunnenmann erhalten habe, welcher seinen ursprünglichen Namen so verdunkelte, dafz dieser sich nur in der genealogischen Urkunde unsers Cap. erhalten hat. Gegen diese Ausgleichung läfzt sich nicht mit Grund einwenden, dafz nach v. 25 Oholibama eine Tochter nicht des Brunnenentdeckers Ana, sondern seines gleichnamigen Oheims, des Bruders Zibeons, sei (*Del.*). Denn wo steht doch geschrieben, dafz die v. 25 genante Oholibama Esau's Weib gewesen? Ist es denn unerhört oder unmöglich,

dafz Tante und Nichte den gleichen Namen führen? Wenn Zibeon seinem zweiten Sohne den Namen seines Bruders Ana gab (vgl. v. 24 mit v. 20), warum solte nicht sein Sohn Ana auch seiner Tochter den Namen seiner Base, der Tochter seines Vaterbruders, haben geben können? Die Aufnahme aber der Oholibama in das Verzeichnis der seiritischen Stammfürsten beweist doch keinenfalls, dafz sie Esau's Weib gewesen, sondern erklärt sich viel natürlicher aus demselben, uns freilich unbekanten, Umstande, welcher die Veranlassung gab einen der Wohnsitze der edomitischen Allufim nach ihr zu benennen (v. 41). — Endlich die Verschiedenheit, dafz Ana hier v. 2 Heviter (חִוִּי) in 26, 34 aber Hethiter (חִתִּי) heifzt, wird auch nicht gelöst durch die Conjectur, dafz החוי nach v. 20 in החרי (Horite) zu emendiren sei, sondern nur durch die einfache Annahme, dafz הַחִתִּי 26, 34 *sensu latiori* für Cananiter steht, nach Analogie von Jos. 1, 4. 1 Kg. 10, 29. 2 Kg. 7, 6, wie auch die beiden hethitischen Frauen Esau's 28, 8 Töchter Canaans genant werden. Für die Geschichtserzählung genügte der generelle Name Hethiter, das genealogische Verzeichnis dagegen forderte den speciellen Namen des besonderen Zweiges der cananitischen Stämme, Heviter. Eben so einfach erklärt sich die Aufführung des Heviters Zibeon unter den Horiten Seirs v. 20 u. 24 daraus, dafz derselbe auf das Gebirge Seir übergesidelt und dort חֹרִי Horit d. h. Troglodyt, Hölenbewohner geworden war. — Die Namen der Söhne Esau's kehren wieder 1 Chr. 1, 35. In der Angabe v. 6 f., dafz Esau mit seiner Familie und Habe, die er in Canaan erworben, vor seinem Bruder Jakob ins Land Seir gezogen, liegt nicht der Sinn, dafz er — in Widerspruch mit 32, 4. 33, 14—16 — erst nach Jakobs Heimkehr das Land Canaan verlassen habe. Diese Angabe läfzt sich unschwer so verstehen, dafz Esau nach Gründung eines eigenen Hausstandes bei Mehrung seiner Familie und seiner Herden sich einen Wohnsitz in Seir suchte, weil er wufzte, dafz Jakob als Erbe in das väterliche Besitztum eintreten werde, ohne erst dessen Rückkehr und factischen Eintritt in dasselbe abzuwarten. Für die Sache vgl. 13, 6 und hinsichtlich der Worte v. 6 vgl. 12, 5. 34, 23. Bei וַיֵּלֶךְ אֶל אֶרֶץ mufz der Name des Landes, שֵׂעִיר oder אֱדוֹם (vgl. v. 16) ausgefallen sein, da אל ארץ für sich allein keinen Sinn gibt.

V. 9—14 vgl. 1 Chr. 1, 36. 37. **Esau's Söhne und Enkel als Stammväter**, durch welche er אֲבִי אֱדוֹם Gründer des edomitischen Volks auf dem Gebirge Seir wurde. הַר שֵׂעִיר ist der gebirgige Landstrich zwischen dem todten Meere und dem älanitischen Meerbusen, dessen nördliche Hälfte von den Arabern *Dschebâl* (Γεβαλήνη), die südliche *Sherah* genant wird. Vgl. *Ges. Thes. p. 258* u. *1335*. *Rob.* Pal. III S. 103f. 860 f. *Seetzen* Reisen I S. 415. 418. III, 16 ff. — Von den beiden Frauen Esau's, die jede nur einen Sohn geboren haben, begründen nicht die Söhne sondern die Enkel Stämme, von Oholibama hingegen ihre 3 Söhne. Unter den Söhnen Eliphas' ist der mit seinem Kebsweibe *Thimna* erzeugte *Amalek* der Stammvater der Amalekiter, welche schon unter Mose den aus Aegypten gezogenen Israeliten am Horeb feindlich entgegentraten Ex. 17, 8 ff., nicht blos eines amalekitisch-edomitischen Mischstammes des angeblich uralten Amalekitervolks. Denn die arabische Sage über *Amlik* als urarabisches Volk (vgl.

*Knobel* Völkert. S. 199 f.) ist nicht nur sehr jung, verworren und unsinnig fabelhaft, sondern auch in allen ihren Bestandteilen aus den Nachrichten des A. Test. von den Amalekitern, welche die Araber durch mündliche, meist schon hagadisch ausgeschmückte Erzählungen der Juden erhielten, geflossen [1]. Die Erwähnung des Gefildes der Amalekiter 14, 7 aber sezt die Existenz dieses Volks zu Abrahams Zeiten nicht voraus, und durch רֵאשִׁית גּוֹיִם im Spruche Bileams Num. 24, 20 wird Amalek nicht als uraltes oder ältestes Volk, sondern nur als das erste Heidenvolk, welches Israel anfeindete, bezeichnet, wie schon *Onkelos* richtig erklärt; s. z. d. St. Das A. Test. weiſz nichts von einer Verschmelzung von Edomitern oder Horiten mit Amalekitern, kent auch kein doppeltes Amalek [2]. Hätte es ein Amalek vor Edom gegeben, so würde bei der bedeutenden Rolle, welche die Amalekiter schon im Zeitalter Mose's gegen Israel spielten, die Genesis nicht unterlassen haben ihre Abstammung in der Völkertafel anzugeben. Schon frühzeitig aber lösten sich die Amalekiter von den übrigen Stämmen Edoms ab zu einer selbständigen Völkerschaft, die ihre Hauptsitze im Süden des Gebirges Juda bis Kadesch hatte (14, 7. Num. 13, 29. 14, 43. 45), aber als Nomadenvolk sich gleich den Beduinen über den ganzen nördlichen Teil des peträischen Arabiens von Chawila bis Schur an der Grenze Aegyptens ausbreitete (1 Sam. 15, 3. 7. 27, 8), während ein Zweig derselben in das Innere von Canaan eindrang, so daſz nach ihm ein Gebirge im späteren Stammgebiete Ephraims den Namen Amalekitergebirge führt (Richt. 12, 15 vgl. 5, 14). Auch die in Arabien Hausenden scheinen mit der Zeit in mehrere Zweige auseinandergegangen zu sein, so daſz amalekitische Horden teils mit den Midianitern und den Söhnen des Ostens (Arabern Richt. 6, 3. 7, 12), teils mit den Ammonitern (Richt. 3, 13) verbunden in das Land Israel einfielen. Nachdem schon Saul sie aufs Haupt geschlagen (1 Sam. 14, 48. 15, 2 ff.) und David sie mehrmals gezüchtigt hatte (1 Sam. 27, 8. 30, 1 ff. 2 Sam. 8, 12), wurden ihre

---

1) Dies hat *Theod. Nöldeke*, Ueb. die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten. Gött. 1864. S. 29 ff. so schlagend erwiesen, daſz damit die Berufung auf die arabische Sage als geschichtliches Zeugnis für immer beseitigt sein wird. „Weder der Koran, noch die Ueberlieferung des Propheten kent die Amalekiter, und eben so wenig ein vorislamisches Gedicht. Aber bald nach Muhammed lernten Leute, welche sich mit der Erzählung der Urgeschichte abgaben, von den Juden den Namen der Amalekiter als eines uralten gottlosen Volkes kennen und wucherten nun mit den sparsamen Notizen, welche sie erhalten, so daſz daraus bald ein buntes Gewirr von Fabeln entstand.“ Schon die nicht arabische, sondern hebräische Bildung des Namens *Amlik* zeigt, daſz die Araber erst durch das A. Test. oder jüdische Quellen mit den Amalekitern bekant wurden.

2) Die Widerlegung dieser Hypothese von *Cler.*, *Mich.*, *Ew.* u. A. s. bei *Hgstb.*, Beitrr. III S. 302 ff., dem *Kurtz*, Gesch. d. A. B. I S. 122 f. II S. 240 ff. sich angeschlossen hat. — Die Aufzählung von וְתִמְנָע וַעֲמָלֵק 1 Chr. 1, 36 in einer Linie mit den Söhnen des Eliphas ist einfache Breviloquenz für: „und von der Thimna Amalek“, die der Chronist sich erlauben konte, weil die Sache aus der Genesis, aus der er diese genealogischen Notizen genommen, hinreichend bekant war. Einen Stammfürsten Namens *Thimna*, wie *Bertheau* u. *Del.* meinen, hat es nicht gegeben und konte es nicht geben, weil תִּמְנָע, die 3. *foem. imperf.* von מָנַע, Frauenname ist, und der Mannesname יִמְנָע wie 1 Chr. 7, 35 lauten müſzte. Vgl. zu v. 40 u. *Hgstb.* l. c. S. 278 f.

Ueberreste unter Hiskia von den Simeoniten auf dem Gebirge Seir ausgetilgt (1 Chr. 4, 42 f.).

V. 15—19. **Die von Esau abstammenden Stammfürsten.** אַלּוּפִים ist die eigentümliche Benennung der edomitischen und horitischen Phylarchen, die nur Sach. 9, 7. 12, 5 f. auf jüdische Stammfürsten übertragen ist, und warscheinlich *denom.* von אֶלֶף oder אֲלָפִים = מִשְׁפָּחוֹת Geschlechter (1 Sam. 10, 19. Mich. 5, 1), die Häupter der Geschlechter d. h. der gröfzeren Stammesabteilungen, in die das Volk sich gliderte, bezeichnend. Die Bed. Gemeinde oder Canton (nach *Sprenger* in der D. morgl. Ztschr. XII S. 315 ff.) hat das Wort nicht. Die Namen dieser *Allufim* sind nicht Landes- sondern Personnamen der schon v. 9—14 genanten 3 Söhne und 10 Enkel Esau's, die *Kn.* verkehrter Weise geographisch deuten will. — In V. 16 ist קֹרַח wol nur durch ein Versehen aus v. 18 hereingekommen und mit dem *Samar.* zu streichen.

V. 20—30 (parall. 1 Chr. 1, 38—42). **Uebersicht der Nachkommen des Horiten Seir,** der יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ d. i. der voredomitischen Bevölkerung des Landes. הַחֹרִי ὁ Τρωγλοδύτης der Bewohner von Hölen, an welchen das Edomitergebirge reich ist, s. *Rob.* Pal. II S. 695 f. Die Horiten, ehedem ein selbständiges Volk (14, 6), wurden von den Nachkommen Esau's teils vertilgt theils unterjocht Deut. 2, 12. 22. Von ihrer Verkommenheit gibt Hi. 24. u. 30 ein anschauliches Bild. Genant werden 7 Söhne Seirs als Stammfürsten der Horiten, die v. 29 u. 30 nochmals als אַלּוּפִים aufgezählt sind, und deren Söhne nebst 2 Töchtern, *Thimna* v. 22 und *Oholibama* v. 25, welche dadurch namhaft wurden, dafz zwei Wohnsitze edomitischer Stammfürsten ihren Namen trugen v. 40 u. 41. Die *Thimna* ist vielleicht dieselbe Person mit dem Kebsweibe des Eliphas v. 12; *Oholibama* aber von dem gleichnamigen Weibe Esau's verschieden, vgl. zu v. 2. — In den Namen kommen einige Verschiedenheiten zwischen unserm Verzeichnisse und dem der Chronik vor. Für עַלְוָן u. שְׁפוֹ v. 23 hat die Chr. v. 40 עַלְיָן u. שְׁפִי; für וְאַיָּה v. 24 u. דִּישָׁן v. 26 richtiger אַיָּה u. דִּישׁוֹן v. 40 u. 41; für חֶמְדָּן v. 26 חַמְרָן v. 41; für וַעֲקָן v. 27 יַעֲקָן v. 42 — Abweichungen, die teils nur andere Namensformen sind, theils auch aus Schreibfehlern herstammen[1].

1) Auch diese Namen hat *Knob.* sämtlich geographisch zu deuten und in Stämmen und Ortschaften Arabiens nachzuweisen unternommen, indem er einerseits ganz willkürlich und textwidrig voraussezt, dafz die Namen nicht Personen sondern Stämme bezeichneten, obgleich von Zibeons Sohne ein Ereignis berichtet ist, welches auf handgreifliche Weise bezeugt, dafz dies Namenverzeichnis von Personen nicht von Stämmen handelt, andernteils den Lesern zumutet zu glauben, dafz von diesen lange vor Mose gänzlich unterdrückten Troglodyten sich noch nach viertalb Jahrtausenden wenn nicht Nachkommen so doch ihre Namen in einzelnen Beduinenstämmen unserer Tage erhalten haben solten (!). Die völlige Bodenlosigkeit dieser auf blose Namensähnlichkeit gegründeten Deutungen erhelt unter anderem schon aus der Combination von שׁוֹבָל mit *Syria Sobal* (Judit 3, 1 nach *Vulg.* u. *Luth.*), bei den Kreuzfahrern Name für *Arabia tertia* d. h. der südlichsten Gegend unterhalb des todten Meeres, welche dieselben eingenommen hatten (*Ritter* Erdk. 14 S. 987). Denn troz der vollkommenen Gleichheit der Namen שׁוֹבָל und *Sobal* wird doch Niemand ernstlich *Syria Sobal* von dem horitischen Stammfürsten *Schobal* herleiten, der den apokryphischen Ursprung dieser Benennung kent, nämlich weifz, dafz dieselbe erst aus der griechischen oder lateinischen Uebersetzung des A. T., und zwar nur aus einer Mifzdeutung von Ps. 60, 2 geflossen, wo für אֲרַם צוֹבָה *Aram Zoba* in LXX Συρία

Von *Ana*, dem Sohne Zibeons wird v. 24 die Notiz mitgeteilt, dafz er beim Weiden der Esel seines Vaters in der Wüste הַיֵּמִם fand, d. h. nicht: „Maulpferde erfand," wie *Luth.* nach talmud. Deutung übersezt, denn מצא heifzt nicht *er*finden, und die Maulesel heifzen פְּרָדִים; sondern הַיֵּמִים *aquae calidae* (*Vulg.*) sind entweder die heifzen Schwefelquellen von *Kalirrhoë* am Wady *Zerka Maein* (s. zu 10, 19) oder die im Wady *el Ahsa* südöstlich vom todten Meere, oder die im Wady *Hamad* zwischen Kerek und dem todten Meere. S. *Burckh.* Syr. S. 674 u. *Seetzen* R. I S. 413. 422 u. 427.[1] — V. 30. „Dies sind die Stammfürsten der Horiten nach ihren Stammfürsten". לְאַלֻּפֵיהֶם d. h. wie ihre (der Horiten) Fürsten im Lande Seir einzeln hiefzen: לְ bei Aufzählungen die Beziehungen des Einzelnen aufs Ganze und des Ganzen aufs Einzelne ausdrückend.

V. 31—39 (parall. 1 Chr. 1, 43—50). **Die Könige im Lande Edom,** bevor die Söhne Israels einen König hatten. Bei den hier aufgezählten 8 Königen ist zu beachten, dafz sie zwar nach einander regierten, der Nachfolger immer erst nach dem Tode des Vorgängers zur Regierung kam, aber niemals der Vater dem Sohne in Königtume folgte, vielmehr alle aus verschiedenen Geschlechtern und Ortschaften herstamten, und dafz bei dem achten וַיָּמֹת fehlt. Hieraus ergibt sich unverkennbar, dafz die Könige Wahlkönige waren, von den Phylarchen gewählt wurden und, wie auch aus Jes. 34, 12 hervorgeht, mit denselben gleichzeitig gelebt oder regiert haben. Das gleichzeitige Bestehen der *Allufim* neben den Königen wird auch aus Ex. 15, 15 vgl. mit Num. 20, 14 ff. warscheinlich. Während Mose mit dem Könige von Edom über den Durchzug durch sein Land unterhandelt, sind es im Liede Mose's die Stammfürsten, die vor Furcht über den wunderbaren Durchzug Israels durchs rothe Meer erbeben; vgl. Ez. 32, 29. Endlich läfzt sich dafür noch der Umstand anführen, dafz die Angabe der Wohnsitze der Phylarchen v. 40—43 erst nach dem Verzeichnisse der Könige folgt. Diese Anordnung wäre unpassend, wenn sich das Königtum erst auf den Trümmern der Herschaft der Phylarchen erhoben hätte. Vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 290 ff. Von sämtlichen Königen Edoms wird keiner anderswo genannt. Zwar hat man den vierten, *Hadad* Sohn Bedad's v. 35, mit dem Edomiter Hadad, der gegen Salomo aufstand 1 Kg. 11, 14, identificiren wollen; aber mit Unrecht. Der Zeitgenosse Salomo's war aus königlichem Geschlechte, aber nicht König sondern nur Kronprätendent, unser Hadad dagegen war König, aber nicht aus königlichem Geschlechte sondern Sohn eines ganz unbekanten Bedad aus der Stadt *Awit*, und mit seinem Vorgänger *Huscham* aus dem Themaniterlande nicht verwandt. Von ihm wird berichtet, dafz er Midian im Gefilde Moabs schlug v. 35, woraus *Hgstb.* S. 289 mit Recht geschlossen, dafz diese Begebenheit dem Mosaischen Zeitalter nicht sehr ferne liegen könne, weil wir in Num.

---

Σοβάλ u. *Vulg. Syria et Sobal* steht. Vgl. noch 1 Chr. 19, 6, wo die LXX gleichfalls Zoba mit Σωβάλ wiedergeben.

1) Möglich, dafz auch die Bemerkung: „beim Hüten der Esel seines Vaters" bedeutungsvoll ist, dafz nämlich diese Thiere zur Entdeckung beigetragen haben, wie der Strudel von Karlsbad durch einen Jagdhund Karls IV., der bei Verfolgung eines Hirsches in einen heifzen Quell gerieth und durch sein Geheul die Jäger herbeilockte, entdeckt sein soll; vgl. *Friedreich*, Zur Bibel I S. 44.

22 die Midianiter als Verbündete der Moabiter antreffen, später aber, namentlich zu Gideons Zeiten die Midianiter aus der Geschichte verschwinden, und in der Salomonischen Zeit das Gefilde Moabs als israelitisches Gebiet den Midianitern und Moabitern nicht habe als Kampfplatz dienen können. — Von den Stammorten dieser Könige lassen sich bis jezt nur folgende bestimmen: *Bozra* v. 33 eine namhafte Stadt der Edomiter Jes. 34, 6. 63, 1 u. ö., hat sich dem Namen nach erhalten in dem Dorfe mit Ruinen *el Buseireh* in *Dschebâl,* s. *Burckh.* Syr. S. 683. *Rob.* Pal. III S. 125 f. 860. — Das Land אֶרֶץ הַתֵּימָנִי v. 34 ist eine Landschaft im südlichen Idumäa, mit einer noch nicht wieder aufgefundenen Ortschaft *Theman,* nach *Hieron. quinque millibus* von Petra; s. *Ritter* Erdk. 14 S. 128 f.— *Rechobot* des Stromes v. 37 ist wegen des Beisatzes הַנָּהָר weder das von *Euseb., Hieron.* u. A. bezeugte idumäische *Robotha*, noch *er Ruheibeh* in dem nach *El Arisch* zu mündenden Wady, sondern am Euphrat zu suchen, etwa in dem *Errachabi* oder *Rachabeh* am Euphrat nahe der Mündung des Chaboras, s. *Ritter* 15 S. 128. Hienach ist der aus Rechobot stammende Saul ein Ausländer gewesen. — Von dem lezten Könige *Hadar* v. 39 (nicht Hadad wie 1 Chr. 1, 50 irrtümlich steht), wird Frau, Schwiegermutter und deren Vater oder Mutter genant und sein Tod nicht berichtet, sondern erst von dem späten Chronisten v. 51 וַיָּמֹת hinzugefügt. Dies erklärt sich genügend nur daraus, daſz Hadar zur Zeit der Abfassung unsers Verzeichnisses noch am Leben und auf dem Throne war. Aller Warscheinlichkeit nach ist also Hadar der König Edoms, mit dem Mose über den Durchzug der Israeliten durch sein Land unterhandelte Num. 20, 14 ff.[1] — Jedenfalls gibt sich das Verzeichnis als eine Urkunde zu erkennen, die von den edomitischen Königen der vormosaischen Zeit handelt. Wenn aber dies, so können auch die Worte der Ueberschrift: „dies sind die Könige, die im Lande Edom herschten, bevor den Söhnen Israels ein König herschte“, nicht auf die Zeit hinweisen, da unter Saul das Königtum in Israel eingeführt worden war, sondern nur vom Standpunkte der Verheiſzung, daſz Könige aus den Lenden Israels (Jakobs) hervorgehen werden 35, 11 vgl.

---

1) Ist diese Warscheinlichkeit begründet, so würde unter der Voraussetzung, daſz diese Königsreihe *alle* früheren Könige Edoms enthält, die Einführung des Königtums bei den Edomitern schwerlich weit über 200 J. vor dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten anzusetzen sein, und in diesem Falle keiner der v. 15—18 namentlich aufgeführten Phylarchen diese neue Institution erlebt haben. Denn dieses Verzeichnis der Phylarchen geht ja nicht weiter herab als bis zu den Enkeln Esau's, von welchen kaum einer den Tod seines Groſzvaters länger als 100—150 J. überlebt haben wird. Das Todesjahr Esau's wissen wir zwar nicht, aber vom Tode Jakobs sind bis zum Auszuge aus Aegypten 413 Jahre verflossen; und Joseph, der Jakob im 91sten J. geboren war, starb 54 J. später d. i. 359 J. vor dem Auszuge. Esau aber hatte im 40sten Lebensjahre d. i. 37 J. vor Jakob geheiratet (26, 34) und schon vor seiner Uebersidelung nach Seir Söhne und Töchter (vgl. v. 6). Wenn also seine Söhne und Enkel nicht ein für jene Zeiten ungewöhnlich hohes Alter erreicht oder ungewöhnlich spät geheiratet haben, so werden die Enkel den Tod Josephs schwerlich um mehr als 100 J. überlebt haben. Setzen wir nun ihren Tod gegen 250 J. vor dem Auszuge Israels aus Aegypten, so bleibt von jenem Zeitpunkte bis zur Ankunft der Israeliten am Lande Edom Num. 20, 14 noch ein Zeitraum von 290 J., reichlich lang für die Regierung von 8 Königen, wenn das Königtum auch erst nach dem Tode des lezten der v. 15—18 genanten Phylarchen eingeführt worden.

17, 4 ff. aus geschrieben sein, und nur den Gedanken ausdrücken, dafz Edom früher als Israel ein Königreich geworden. Dieser Gedanke lag der mosaischen Zeit gar nicht fern. Denn „dafz Israel ein Reich von Königen seines Geschlechts zu werden bestimt sei, war eine auf das Zeitalter Mose's vererbte Hoffnung, welche zu nähren der ägyptische Aufenthalt sehr geeignet war“ (*Del.*).

V. 40—43 (parall. 1 Chr. 1 Chr. 1, 51—54). **Die Wohnsitze der Stammfürsten Esau's nach ihren Geschlechtern.** Dafz die folgenden Namen nicht ein zweites Verzeichnis edomitischer Stammfürsten liefern, etwa derjenigen, die nach Hadars Tode die alte Stammverfassung mit ihrer erblichen Aristokratie fortsezten (wie *Bertheau* z. Chr. meint), sondern die Stamm*sitze* der alten Phylarchen bezeichnen, das erhellt unwidersprechlich aus dem לִמְקֹמֹתָם בִּשְׁמֹתָם „nach ihren Orten in ihren Namen“ der Ueberschrift, verglichen mit der Unterschrift: „nach ihren Wohnsitzen im Lande ihrer Besitzung“ v. 43. Bei diesem Inhalte und Zwecke dieses Verzeichnisses kann es nicht auffallen, dafz von den 11 Namen desselben nur 2 mit den v. 15—19 aufgeführten Namen übereinstimmen, alle übrigen ganz verschieden lauten. Dies beweist eben nur, dafz nicht mehr als zwei der Stammsitze ihre Namen von den Stammfürsten, die sie in Besitz nahmen oder gründeten, erhalten haben, nämlich *Thimna* und *Kenas*. Beide sind geographisch bis jezt unbestimbar. Die Vergleichung von תִּמְנָע mit *Thamanah* der *Notitia dignitat. I p. 80* ist eben so unsicher als die von קְנַז mit dem nordöstlich von Petra gelegenen Kastell *Anaizeh* (*Ritt.* 14. S. 1036), das seinen Namen von dem *Anazeh*-Beduinenstamme hat. — Der Name *Oholibama* stamt von der gleichnamigen horitischen Fürstentochter v. 25, seine Lage aber ist unbekant. אֵלָה ist die Hafenstadt *Aila* s. zu 14, 6. פִּינֹן ist eins mit *Phunon*, einer Lagerstätte der Israeliten Num. 33, 42 f., berühmt durch seine Erzgruben, in die unter Diocletian viele Christen zur Strafarbeit geschickt wurden, zwischen Petra und Zoar, nordöstlich von Wady Musa (*Ritt.* 14 S. 125 ff.). תֵּימָן die Hauptstadt von אֶרֶץ הַתֵּימָנִי v. 34. — מִבְצָר soll nach *Kn.* Petra sein, das aber sonst סֶלַע heifzt 2 Kg. 14, 7. *Magdiel* und *Iram* sind nicht zu ermitteln. — Die Unterschrift: „Das ist Esau der Vater (Gründer) Edoms“ d. h. von ihm ist das grofze Volk der Edomiter mit seinen Fürsten und Königen auf dem Gebirge Seir ausgegangen, schliefzt nicht nur diesen Abschnitt, sondern vermittelt zugleich den Uebergang zu der mit 37, 1 eingeleiteten Geschichte Jakobs.

---

## X. Die Geschichte Jakobs. Cap. XXXVII—L.

### Inhalt und Charakter derselben.

Die Geschichte (תּוֹלְדוֹת) Isaaks hob an mit der Gründung seines Hauses durch die Zeugung und Geburt seiner Söhne (s. S. 197); Jakob aber war, als seine Söhne geboren wurden, noch in der Fremde und noch nicht in den unbestrittenen Besitz seines Erbteils gelangt. Daher können seine Tholedot erst mit seiner Rückkehr in das väterliche Zelt und seinem Ein-

tritt in das väterliche Erbe beginnen, und nur die Geschichte seines Lebens als Patriarchen des durch ihn gegründeten Hauses umfassen. In dieser Periode seines Lebens treten zwar seine Söhne, besonders Joseph und nächst ihm Juda, in den Vordergrund der geschichtlichen Entwickelung, so dafz man „Joseph das bewegende Princip des folgenden Geschichtsverlaufs“ nennen kann. Bei alle dem aber bleibt Jakob das Hanpt des Hauses und das Centrum, um welches die ganze Entwicklung sich bewegt. Diese Entwicklung wird durch die Uebersidelung Jakobs nach Aegypten geteilt in die Zeit des Wohnens Jakobs im Lande Canaan c. 37—45, und in den Beschlufz seines Lebens im Lande Gosen in Aegypten c. 46—50. Der *erste* Zeitraum ist ausgefüllt durch die Erzählung der Ereignisse, welche die Uebersidelung nach Aegypten vorbereiteten, anbahnten und bewirkten. Vorbereitet wurde dieselbe direct durch die Verkaufung Josephs nach Aegypten c. 37, indirect durch die der göttlichen Berufung Israels Gefahr drohende Befreundung mit den Cananitern c. 38, insofern diese Verbindung die Notwendigkeit einer zeitweiligen Entfernung der Söhne Israels aus Canaan aufzeigt. Angebahnt wurde sie durch die wunderbare Wendung des Schicksals Josephs in Aegypten, durch seine Erhöhung aus der Knechtschaft und dem Gefängnisse zum Herrn und Herscher über ganz Aegypten c. 39—41, und endlich bewirkt durch die über Canaan hereingebrochenen Hungerjahre, welche die Reisen der Söhne Jakobs nach Aegypten zum Ankaufe von Getraide nötig machten und für Jakob Anlafz zur Wiederfindung seines todtgeglaubten Sohnes Joseph und für Joseph Veranlassung zur Aufnahme seiner Familie in Aegypten wurden c. 42—45. Der *zweite* Zeitraum begint mit der Uebersidelung Jakobs nach Aegypten und dem Einleben im Lande Gosen c. 46—47, 27, umfafzt die lezten Lebensjahre des Patriarchen, seine leztwillige Anordnung über sein Begräbnis in Canaan c. 47, 28—31, die Adoption der Söhne Josephs c. 48 und den Segen über seine zwölf Söhne c. 49, und reicht bis zu seinem Begräbnisse und dem Tode Josephs c. 50.

Vergleichen wir nun diese Periode der Patriarchengeschichte mit den beiden voraufgegangenen, mit den Zeiten Isaaks und Abrahams, so unterscheidet dieselbe sich von jenen besonders dadurch, dafz in ihr die göttlichen Offenbarungen aufhören, dafz dem Patriarchen Jakob von seinem Eintritte in das väterliche Erbe an bis zu seinem Tode nur noch eine Gotteserscheinung im Traume zuteil ward in Beerseba auf der Grenze des verheifzenen Landes, als er sich aufgemacht hatte mit seinem ganzen Hause nach Aegypten zu ziehen, in welcher der Gott seines Vaters ihm die Mehrung seines Samens zum grofzen Volke in Aegypten und seine Zurückführung nach Canaan zusagte 46, 2—4. Diese Tatsache erklärt sich einfach daraus, dafz der Zweck der Gottesoffenbarungen an die Patriarchen erreicht, in dem mit 12 Söhnen gesegneten Hause Jakobs der Grund zur Bildung des verheifzenen grofzen Volks gelegt und damit die Zeit gekommen war, in welcher die erwählte Familie zum Volke erwachsen solte, wozu sie zwar des göttlichen Segens und Schutzes aber nicht specieller Offenbarungen Gottes bedurfte, so lange wenigstens diese Entwickelung zum Volke ihren naturgemäfzen Fortgang hatte. Dieser Fortgang wurde

durch die Uebersidelung nach Aegypten nicht unterbrochen sondern vielmehr gefördert. Da jedoch Canaan den Patriarchen zum Lande ihrer Pilgerschaft von Gott angewiesen und ihrem zum Volke gewordenen Samen zum Besitze verheißzen war, so hätte Jakob, als er dieses Land zu verlassen genötigt wurde, in der Zuversicht seines Glaubens an die göttliche Verheißzung irre werden können, wenn ihm nicht Gott bei seinem Wegzuge in einer Erscheinung seinen Schutz im fremden Lande zugesagt und die Erfüllung seiner Verheißzung erneuert hätte. Mehr brauchte für jezt das Haus Israel über die Wege, welche Gott dasselbe führen wolte, nicht zu wissen, zumal schon Abraham darüber vom Herrn eine Offenbarung empfangen hatte 15, 13—16.

Diesem Charakter der nun für Jakob-Israel anhebenden Zeit entspricht auch der Gebrauch der Gottesnamen in diesem lezten Hauptteile der Genesis, oder die Tatsache, daßz während in c. 37 (Josephs Verkaufung) gar kein Gottesname anzutreffen, in c. 38 und 39 nur *Jehova* und zwar 9 mal vorkomt und *Elohim* nur 1 mal (39, 9), wo *Jehova* gar nicht statthaft war, dagegen von c. 40, 1 ab *Jehova* fast ganz verschwindet, in c. 40—50 nur ein einziges Mal (49, 18 im Munde Jakobs), dafür aber *Elohim* 18 und *Haelohim* 7 mal zu finden ist, ungerechnet den appellativen Gebrauch, wie „mein Gott und euer Gott" (43, 23) oder „der Gott seines, eures Vaters" (46, 1. 3) und ähnliche Redeweisen. So lange man nur dieses numerische Verhältnis von Jehova und Elohim oder Haelohim in's Auge faßzt, bleibt diese Erscheinung „ein schweres Räthsel." Sobald man aber die Gebrauchsweise dieser Gottesnamen in Betracht zieht, so stelt sich der wirkliche Sachverhalt anders und zwar so, daßz der Erzähler in c. 38 und 39 Gott 9 mal erwähnt und *Jehova* nent, in c. 40—50 aber überhaupt nur 2 mal Gott erwähnt und *Elohim* nent (46, 1. 2), obgleich der Gott des Heils d. i. Jehova gemeint ist. So oft außzerdem noch in c. 40—50 Gottes Erwähnung geschieht, geschieht dies immer nur von den handelnden Personen, teils von Pharao (41, 38. 39), teils von Joseph und seinen Brüdern (40, 8. 41, 16. 51. 52. 42, 28. 43, 29. 45, 5. 7. 9. 48, 9. 50, 19. 20. 25 stets *Elolim*, und 41, 25. 28. 32 [*bis*]. 42, 18. 44, 16. 45, 8 stets *Haelohim*), theils endlich von Jakob (48, 11. 20. 21 *Elohim*). Der Umstand nun, daßz der Erzähler in c. 38 und 39 9 mal und in c. 40—50 nur 2 mal von Gott redet, hat seinen Grund in dem geschichtlichen Stoffe, welcher in den lezten 11 Capp. ihm nicht mehr Veranlassung dazu bot. Der Grund aber, weshalb er in c. 40—50 nicht ebenso wie in c. 38 und 39 Gott *Jehova*, sondern in c. 46, 1 den „*Gott seines* (*Jakob*) *Vaters Isaak*" und unmittelbar darauf v. 2 einfach *Elohim* nent, ist unschwer darin zu erkennen, daßz die Umschreibung: „der Gott seines Vaters", sachgemäßzer erschien als der einfache *Jehova*name, indem ja Jakob zu Beerseba dem Gotte, der dort seinem Vater erschienen war und dem Isaak dort einen Altar gebaut und geopfert hatte, Schlachtopfer darbrachte, und dieser Gott (אלהים) alsdann ihm im Traume erschien und die Verheißzung seiner Väter erneuerte. Wie hier der Erzähler eine Umschreibung des *Jehova*namens gebraucht, um auf den innern Zusammenhang dessen, was Jakob zu Beerseba tat und erlebte, mit dem was sein Vater Isaak dort erlebt und getan hatte, hinzu-

deuten: so brauchte auch Jakob sowol in dem Segenswunsche, mit dem er seine Söhne zum zweiten Male nach Aegypten ziehen liefz (43, 14) und bei der Adoption der Söhne Josephs (48, 3) den Gottesnamen אֵל שַׁדַּי, als auch in seinen Segensprüchen über Josephs Söhne (48, 15) und über Joseph (49, 24 f.) rhetorische Umschreibungen des *Jehova*namens, weil sich Jehova nicht nur ihm selber (35, 11 f.), sondern auch seinen Vätern Abraham und Isaak (17, 1 und 28, 3) als אֵל שַׁדַּי geoffenbart und als der Allmächtige, als der Gott der ihn geweidet, als der Starke Jakobs, als Hirte und Fels Israels tatsächlich bezeugt hatte. In diesen feierlichen Reden waren die genanten Gottesbenennungen ohne Widerrede ungleich bedeutungsvoller und eindringlicher als der einfache *Jehova*name. Wenn aber Jakob auch in 48, 11. 20 u. 21 nur von *Elohim* redet, nicht von *Jehova*, so erklärt sich hier bei v. 11 und 21 das אלהים aus dem Gegensatze von Jakob dem Menschen und Gotte, und in v. 20 aus dem Gedankeninhalte, einer gangbaren so zu sagen stereotypen Segensformel. Wo hingegen der Gedanke den Namen Jehova als allein sachgemäfz erheischte, da gebraucht auch Jakob diesen Namen, wie 49, 18 beweist. Ganz unpassend wäre dagegen *Jehova* gewesen im Munde Pharao's 41, 38 f., in der Rede Josephs sowol mit den Gefangenen 40, 8 als auch vor Pharao 41, 16. 25. 28. 32, und in der Unterredung mit seinen Brüdern, bevor er sich ihnen zu erkennen gegeben, 42, 18. 43, 29, wie auch in der Rede Juda's zu Joseph als dem ihm noch unbekanten Würdenträger Aegyptens 44, 16. Indefz die Brüder Josephs reden auch unter sich nur von *Elohim* 42, 28, desgleichen Joseph sieht nicht nur in der Geburt seiner Söhne blos eine Gabe und das Walten Elohims 41, 51 f. 48, 9, sondern redet selbst in dem feierlichen Augenblicke, wo er sich seinen Brüdern zu erkennen gibt (45, 5—9), nur von *Elohim*, indem er spricht: „zur Lebenserhaltung hat mich gesandt Elohim vor euch her“ (v. 5) und sagt noch auf dem Sterbebette: „ich sterbe und *Elohim* wird euch heimsuchen und aus diesem Lande hinaufführen“ 50, 24 f. Der Grund hievon ist aber nicht schwer zu finden und ist kein anderer als der, dafz Joseph wie seine Brüder in der wunderbaren Wendung seines Lebens die Wege des Herrn nicht klar erkanten, dafz die Brüder wol in der Not, in die sie vor dem unerkanten Machthaber Aegyptens geriethen, eine gerechte Strafe Gottes für ihr Verbrechen an Joseph erblickten, aber doch nicht einsahen, dafz sie durch den Verkauf ihres Bruders sich nicht nur gegen Elohim (Gott den Schöpfer und Richter der Menschen) sondern zugleich gegen Jehova den Bundesgott ihres Vaters versündigt hatten. Sie hatten nicht blos ihren Bruder verkauft, sondern hatten in dem Bruder ein Glid der Abraham, Isaak und Jakob verheifzenen und gegebenen Nachkommenschaft aus der Gemeinschaft des erwählten Geschlechts ausgeschieden und gegen den Gott des Heils und seine Verheifzungen gefrevelt. Aber diese Seite ihrer Missetat blieb ihnen noch verborgen, darum konten sie auch nicht von Jehova reden. Gleicherweise erkante Joseph in seiner wunderbaren Lebensführung wol eine göttliche Fügung zur Erhaltuug oder Lebensrettung seiner Familie, und war auch mit den göttlichen Verheifzungen soweit bekant geworden, dafz er, besonders nach den leztwilligen Anordnungen Jakobs, die Hinausführung

Israels aus Aegypten als gewiſz erwartete; aber diese Erkentnis schlieſzt noch nicht die volle und klare Einsicht in die Wege Jehova's in sich, daſz Joseph in seiner Führung eine besondere Heilsveranstaltung des Bundesgottes hätte erkennen und sie als ein Gnadenwerk Jehova's bezeichnen müssen.[1]

Demnach erklärt sich das Zurücktreten des Jehovanamens in diesem lezten Teile der patriarchalischen Geschichte teils daraus, daſz durch die vorhergegangenen göttlichen Offenbarungen und Gnadenführungen sich sachliche Umschreibungen des Jehovabegriffes gebildet hatten und bildeten, welche diesen Namen des Bundesgottes nicht nur ersetzen konten, sondern unter Umständen viel bezeichnender als derselbe waren, teils daraus daſz die Söhne Jakobs, Joseph inbegriffen, ihre Erlebnisse und Führungen nicht so deutlich als Heilswege des Bundesgottes erkanten, um sie als Werk *Jehova's* bezeichnen zu können. Diese mangelhafte Einsicht aber steht im engsten Connexe mit der Tatsache, daſz die unmittelbaren Offenbarungen Gottes aufhörten, daſz auch Joseph, trozdem daſz Gott ihn zum Erhalter des Hauses Israel und zum Werkzeuge für die Verwirklichung seiner Heilspläne ausersehen hatte, doch schon frühzeitig aus der Gemeinschaft seines väterlichen Hauses ausgeschieden und in Aegypten förmlich naturalisirt wurde, und trozdem daſz ihm die Gabe übernatürlicher Traumdeutung verliehen war, doch nicht wie später ein Daniel am chaldäischen Hofe Gotteserscheinungen oder Gottesoffenbarungen empfangen hat. Darum können wir auch Joseph den drei Patriarchen nicht gleichstellen, noch weniger den Satz: „wie in Joseph die edelste Blüthe des patriarchalischen Lebens sich darstelt, wie in ihm alle Bedeutung des patriarchalischen Lebens sich sammelt und erfült, so ist Christus die höchste Blüte und einheitliche Fülle der gesamten alttestamentlichen Entwicklung" (*Kurtz*, Gesch. d. A. B. I S. 343), seinem ersten Teile nach für richtig und biblisch begründet halten. Denn Joseph ist nicht Heilsträger wie Abraham, Isaak und Jakob. Er ist zwar Woltäter nicht nur seiner Brüder und des ganzen Hauses Israel sondern auch der Aegypter; aber Heil d. h. geistliche Hilfe und Förderung bringt er weder den Heiden noch dem Hause Israel. Joseph wird zwar im Segen Jakobs mit dem reichsten Segen eines Erstgeborenen an irdischen Gütern belehnt, aber das Heil soll den Völkern durch Juda zuteil werden. Wir können daher ohne Bedenken die Geschichte Josephs als einen „Typus des Wegs der Gemeinde nicht allein Jehova's sondern auch Christi von Niedrigkeit zu Hoheit, von

---

1) Gerade darin, daſz der Verf. der Genesis, der im Lichte der weiteren Entwickelung und vollkommneren Offenbarung der Wege des Herrn mit Joseph und dem ganzen Hause Jakobs stand und schrieb, die Führung Josephs als eine Gnadenleitung *Jehova's* darstelt c. 39, und doch Joseph selbst darüber so reden läſzt, daſz *Elohim* alles so gefügt habe, liegt ein nicht unbedeutendes Zeugnis für die geschichtliche Treue und Warheit seiner Geschichtserzählung, die auſzerdem noch einen starken Beweis ihrer Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit in der treuen und zutreffenden Zeichnung der Zustände, Sitten und Gebräuche Aegyptens hat, wie *Hengstenberg*, Die BB. Moses u. Aegypten. Berl. 1841 durch Vergleichung der in der Geschichte Josephs liegenden ägyptischen Beziehungen mit den Berichten der Alten über dieses Land und den Monumenten nachgewiesen.

Knechtschaft zur Freiheit, von Leiden zur Herrlichkeit“ (*Del.*) betrachten; wir können wol auch insoweit, als die Geschichte Israels ein Vorbild der Geschichte Christi und seiner Kirche ist, das Leben Josephs mit den gläubigen Schriftforschern aller Jahrhunderte als ein Vorbild des Lebens Christi fassen und die vorbildlichen Züge zur Befestigung in der Erkentnis des Heils verwenden, dürfen aber dabei, um nicht in die Willkür typologischen Spieles zu verfallen, nicht übersehen, dafz Joseph und Josephs Führung weder von den Propheten noch im N. T. von Christo und den Aposteln irgendwo als Typus Christi betrachtet wird, wie z. B. die Führung Israels nach und aus Aegypten Hos. 11, 1 vgl. Math. 2, 15 und andere Personen und Begebenheiten der Geschichte Israels.[1]

## Cap. XXXVII. Josephs Verkaufung nach Aegypten.

V. 1—4. Die zu den Tholedot Jakobs überleitende Angabe v. 1: „und Jakob wohnte im Lande der Pilgrimschaft seines Vaters im Lande Canaan“ schlieſzt den Gedanken in sich, dafz Jakob nun in das Erbe seines Vaters eingetreten ist und das patriarchalische Pilgerleben in Canaan fortsezt, dessen weitere Entwicklung durch die wunderbare Lebensführung Josephs bestimt wird. Diese besondere und für Israel so folgenreiche Führung Josephs begann als er 17 J. alt war. Diese Altersangabe an der Spitze der folgenden Erzählung (v. 2) bezieht sich auf den Hauptinhalt derselben, auf die Verkaufung Josephs, die nach Gottes wunderbarem Rathe die Verwirklichung der schon Abraham geoffenbarten Zukunft seines Samens 15, 13 ff. anbahnen solte. Mit seinen Brüdern die Herde weidend, und zwar als Jüngling mit den Söhnen der Bilha und Silpa, die ihm näher standen als die Söhne der Lea, brachte er bösen Leumund über sie (רָעָה absichtlich unbestimt, ohne Artikel mit דִּבָּתָם verbunden, s. *Ges.* §. 111, 2^b) an den Vater. Die W. וְהוּא נַעַר sind als Umstandssatz (*Ew.* §. 341) dem Hauptsatze untergeordnet, aber nicht eng mit אֶת־בְּנֵי וגו׳ zu einem Satz zu verbinden in dem Sinne: er war Bursche (Knappe) bei den Söhnen, sondern so zu fassen: „da er Jüngling war, so hütete er mit den Söhnen der B. und S. die Herde.“ V. 3. Israel (Jakob) aber liebte ihn mehr als alle seine (andern) Söhne, weil er in hohem Alter ihm als der Erstling von der geliebten Rahel geboren, Benjamin aber damals noch kaum 1 Jahr alt war, und lieſz ihm machen כְּתֹנֶת פַּסִּים einen langen Aermelrock (*χιτὼν ἀστραγάλειος Aqu.* oder *ἀστραγαλωτός* LXX zu 2 Sam. 13, 18, *tunica talaris Vulg. ad Sam.*) d. i. ein bis an die Knöchel der Hände und Füſze reichendes Oberkleid, wie es vornehme Leute und Königstöchter (nach Sam.) zu tragen pflegten, nicht: „bunter Rock“ (*Luth.* nach *χιτῶνα ποικίλον*, *tunicam*

1) Selbst der alte ehrwürdige Typolog *Phil. Fr. Hiller* gesteht in s. Neuen System der Vorbilder Jesu Christi durch das ganze A. Test. 1758. S. 191: „Ich zweifelte anfangs, ob Joseph zu dem Vorbilde Christi gehörte, weil er durch kein ausdrücklich Wort Gottes in Aegypten und alle seine Begegnisse kam“, obgleich er hernach sich aus nicht weniger als 9 Ursachen überzeugt hat, dafz Jesus an ihm als der Verworfene und doch Erwählte ausnehmend schön abgebildet sei, und 22 Umstände im Leben Josephs auffindet, worin er dem Herrn Jesu vergleichet sei. Hiemit vgl. *Vitringa, Observv. ss. lib. VI c. 21.*

*polymitam* der LXX und *Vulg.* z. u. St.) Diese Bevorzugung machte Joseph seinen Brüdern verhaſzt, so daſz sie es nicht über sich vermochten דַּבְּרוֹ לְשָׁלוֹם „ihn anzureden zum Wolbefinden“ d.h. ihm den Gruſz שָׁלוֹם לְךָ zu bieten.

V. 5—11. Diesen Haſz steigerte Joseph durch Erzählung von zwei Träumen, die er geträumt hatte, daſz nämlich beim Binden von Garben auf dem Felde die Garben seiner Brüder sich rings um seine Garbe, welche „stand und auch stehen blieb,“ gestelt und vor derselben verbeugt, und daſz die Sonne (der Vater) und der Mond (seine Mutter, wol „nicht Lea sondern Rahel die Todte aber Unvergessene und Unverlorene“ *Del.*) und 11 Sterne (seine 11 Brüder) sich vor ihm verbeugt hätten. Diese Träume deuteten in nicht zu verkennender Weise auf eine Ueberordnung Josephs über seine Brüder und der zweite selbst über das ganze Haus Israels hin; und die Zweizahl derselben schien die Sache als gewiſz und fest zu bestätigen (vgl. 41, 32), so daſz nicht nur seine Brüder ihn noch mehr haſzten „wegen seiner Träume und wegen seiner Worte“ (v. 8) d. h. sowol wegen des Inhalts als wegen der unverholenen Erzählung der Träume, und auf ihn eifersüchtig und neidisch wurden (יְקַנְאוּ בוֹ v. 11), sondern auch sein Vater wegen des zweiten ihm einen derben Verweis gab, aber doch die Sache bewahrte d. h. im Gedächtnis behielt (שָׁמַר LXX διετήρησε vgl. συνετήρει Luc. 2, 19). Die Brüder konten bei ihrer Verstimmung gegen Joseph in diesen Träumen natürlich nichts weiter als Eingebungen seines ehrsüchtigen Herzens und hochfahrenden Sinnes erblicken, und selbst der Vater muſzte troz seiner Vorliebe für ihn über den zweiten bedenklich werden. Die Träume werden in der Erzählung nicht als göttliche Offenbarungen dargestelt, sind aber doch nicht für reine Phantasiegebilde eines nach hohen Dingen trachtenden Herzens zu halten, sondern als Vorahnungen in der Seele Josephs erzeugt und darum von prophetischer Vorbedeutung, nur nicht unmittelbar von Gott eingegeben, weil Gottes Rath vor Menschenaugen jezt noch zum Seelenheile aller Beteiligten verborgen bleiben solte.

V. 12—24. In der Kürze reifte der Haſz der Brüder gegen Joseph zu einer verbrecherischen Tat. Als sie einmal vom väterlichen Wohnsitze Hebron entfernt in der Gegend von Sichem (Nablus in der Ebene Mukhna) weideten, und Joseph, um Nachricht über das Wolbefinden (שָׁלוֹם *valetudo*) der Brüder und Herden einzuziehen, von Jakob dorthin gesandt wurde und sie zu *Dothain* oder *Dothan* antraf, einer Ortschaft 12 röm. Meilen nördlich von Samaria (*Sebaste*) gegen die Ebene Jesreel zu gelegen und dort in einem mit Ruinen bedeckten Tell südwestlich von Dschenin unter dem alten Namen erhalten (s. *Rob.* N. bibl. Forsch. S. 158 u. *v. de Velde* Reise I S. 273 f.), wohin sie unterdeſz gezogen waren: faſzten sie den tückischen Anschlag (יִתְנַכְּלוּ), ihn — diesen Träumer (בַּעַל הַחֲלֹמוֹת הַלָּזֶה) zu tödten, ihn in eine der Gruben d. i. Cisternen (בְּאֵר = בּוֹר) zu werfen und (dem Vater) zu sagen, daſz ein böses Thier ihn gefressen, um seine Träume zu nichte zu machen. V. 21 ff. Diesem Blutrathe trat Ruben entgegen, der als der Erstgeborene für den jüngeren Bruder dem Vater besonders verantwortlich war. Er mahnte seine Brüder ab, Joseph zu töd-

ten (הִכָּה פ׳ נֶפֶשׁ jem. am Leben schlagen, s. *Ges.* §. 139 Anm.) und gab den Rath, ihn „in diese Grube in der Wüste" d. i. in eine nahe gelegene wasserleere Grube zu werfen. Da Joseph auch in dieser Grube hätte umkommen müssen, so war damit ihrem Ingrimme Genüge geschehen, während Ruben die Absicht hegte, Joseph später herauszuziehen und zum Vater zurückzubringen. Sobald also Joseph herangekommen war, zogen sie ihm seinen Aermelrock aus, und warfen ihn in die Grube, die eben wasserleer war.

V. 25—36. Das Leben hatte Ruben Joseph wol durch seinen vermittelnden Vorschlag gerettet, aber seine Absicht, ihn dem Vater zu erhalten, wurde vereitelt. Als nämlich die Brüder nach vollbrachter Tat sich zum Essen hingesezt hatten, sahen sie einen Reisezug von Ismaeliten aus Gilead kommen auf der Strafze, die von Beisan her über Dschenin (*Rob.* Pal. III S. 388] sich durch die Ebene von Dothan nach der grofzen Karawanenstrafze hinzieht, welche von Damaskus über Ledschun (*Legio, Megiddo*), Ramleh und Gaza nach Aegypten führte (*Rob.* III S. 261. 413). Dorthin zog diese Karawane beladen mit Specereien: נְכֹאת Tragacanth-Gummi, צְרִי Balsam, durch den Gilead berühmt war (43, 11. Jer. 8, 22. 46, 11), nach *Mov.* Phöniz. II, 3 S. 222 f. nicht der echte Balsam, sondern *Resina*, auf Grund der alten Verss., und לֹט *Ladanum*, das wolriechende Harz der Cistusrose. Diese Gelegenheit ergriff Juda, seinen Brüdern vorzuschlagen, an diese Ismaeliten Joseph zu verkaufen. מַה־בֶּצַע כִּי וגו׳ „was für Gewinn haben wir, dafz wir unsern Bruder tödten und sein Blut verheimlichen? wolan wir wollen ihn den Ismaeliten verkaufen, und unsere Hand — sie vergreife sich nicht an ihm (*sc.* ihn zu tödten), denn er ist unser Bruder, unser Fleisch." Ruben hatte Joseph der Rache seiner Brüder ganz entziehen wollen, Juda will ihm zwar das Leben retten, weniger aus brüderlicher Liebe, mehr aus dem in seiner Seele nicht ganz erstorbenen Gefühle des Abscheus vor dem Frevel des Brudermordes, aber ihn doch beseitigen, dafz seine Träume nicht in Erfüllung gehen können. Warscheinlich hegte Juda gleich seinen Brüdern die Befürchtung, dafz der Vater ihn durch Einsetzung in die Rechte des Erstgeborenen zum Herrn über sie erheben möchte. Sein Vorschlag fand Beifall. Als die Araber vorbeizogen, holten die Brüder Joseph aus der Grube und verkauften ihn an die Ismaeliten, welche ihn nach Aegypten abführten. Die verschiedene Bezeichnung der Kaufleute: v. 25. 27 und 28[b] *Ismaeliten*, dagegen v. 28[a] *Midianiten* und v. 36 מְדָנִים *Medaniten* führt nicht auf eine Vermischung verschiedener Sagen, sondern nur darauf, dafz diese Völkerstämme öfter mit einander confundirt wurden, weil sie nicht nur durch die Gemeinsamkeit der Abstammung von Abraham (16, 15 u. 25, 2) sondern auch durch die Gleichheit ihrer Lebensweise und die Unstätigkeit ihrer Wohnsitze einander so ähnlich waren, dafz Fremde sie schwer unterscheiden konten, zumal wo sie nicht als Völkerschaften auftraten sondern nur als arabische Handelsleute, wie sie hier durch die Worte אֲנָשִׁים מִדְיָנִים סֹחֲרִים „Midianitische Männer, Kaufleute" charakterisirt werden. In dieser Eigenschaft aber in jener Zeit schon Nachkommen Abrahams anzutreffen, kann gar nicht auffallen, wenn man bedenkt, dafz seit Ismaels Entlassung aus dem väterlichen Hause schon über 150 J. verflossen waren — ein Zeitraum, in welchem seine

Nachkommen durch Heiraten sich schon zu einem ansehnlichen Volkstamme entwickelt haben konten. Der Kaufpreis von 20 Sekel Silber (עֶשְׂרִים כָּסֶף für עֶשְׂרִים שֶׁקֶל כֶּסֶף wie 20,16) ist der Preis, welchen Mose für einen Knaben von 5—20 Jahren als Schätzung festsezte Lev. 27,5, während der mittlere Preis eines Sklaven 30 Sekel betrug Ex. 21,32. Aber die Ismaeliten wolten bei dem Handel natürlich gewinnen. V. 29 ff. Als Ruben, in dessen Abwesenheit der Handel geschlossen worden, vielleicht weil die Brüder seine Absicht Joseph zu retten ahneten, zur Grube kam und Joseph nicht darin fand, zerrifz er seine Kleider (eine natürliche Aeufzerung heftigen Schmerzes des Naturmenschen) und rief aus: „der Knabe ist nicht mehr und ich wohin soll ich gehen!" — wie soll ich sein Verschwinden vor dem Vater verantworten! Die Brüder aber wissen Rath; sie tauchen Josephs Rock in das Blut eines geschlachteten Ziegenbocks und schicken ihn dem Vater mit der Meldung: „diesen haben wir gefunden, sieh ihn an ob er deines Sohnes Rock oder nicht." Jakob erkante sofort den Rock und trauerte tief im Trauergewand (שַׂק) lange Zeit um seinen Sohn, den er von einem wilden Thiere gefressen und zerrissen meinte (טָרֹף טֹרַף *inf. abs.* des *kal* vor *pual* [nach *Ges.* §. 128, 3 Anm. 2] zum Ausdrucke zweifelloser Gewifzheit), jede Tröstung seiner Kinder zurückweisend mit den Worten: „nein (כִּי *immo* ellipt. für: wolt mich nicht trösten, denn) hinabfahren werd ich zu meinem Sohne trauernd in die Unterwelt." שְׁאֹל ist der Ort, wohin die abgeschiedenen Seelen nach dem Tode versammelt werden, Infinitivbildung von שָׁאַל fordern, das Fordern, dann räumlich gedacht der Ort, der alle Menschen unerbittlich in sein Schattenreich einfordert vgl. Spr. 30,15 f. Jes. 5,14. Hab. 2,5. Wie solten auch seine Söhne ihn trösten können, da sie den Frevel an dem Bruder noch mit der Sünde der Lüge und Heuchelei verdecken mufzten und auch Ruben, obgleich über das Mifzlingen seines Rettungsplanes anfänglich aufzer sich, doch nicht den Mut besafz, dem Vater das Verbrechen seiner Brüder anzuzeigen. — V. 36. Joseph aber, vom Vater als todt beweint, ward von den Midianiten nach Aegypten an Potiphar, den Obersten der Trabanten Pharao's, verkauft, um nach Gottes wunderbarem Rathe erst tief gedemütigt und dann zum Herrn in Aegypten, vor dem seine Brüder sich verbeugten, und zum Retter des Hauses Israel erhöht zu werden. Der Name פּוֹטִיפַר ist nur eine Abkürzung von פּוֹטִי פֶרַע 41,50, indem die LXX beide durch *Πετεφρῆς*, *Πετεφρῆ* wiedergeben s. zu 41,50. סָרִיס Hämling oder Eunuch, hier wie 1 Sam. 8,15 und in den meisten Stellen des A. T. mit Verwischung der Grundbedeutung nur Höfling, Kämmerer, da Potiphar verheiratet war. שַׂר הַטַּבָּחִים Oberster der Schlächter d. h. Hinrichter, Befehlshaber der königlichen Leibwache, welche die vom Könige gefällten Todesurteile zu vollstrecken hatte, wie auch bei den Chaldäern (2 Kg. 25,8).

## Cap. XXXVIII. Juda's Heirat und Kinder. Seine Unzucht mit der Thamar.

Die folgende Erzählung aus dem Leben Juda's hat zum Zweck, den Ursprung der drei Hauptgeschlechter des künftigen Fürstenstammes in

Israel nachzuweisen und dabei zu zeigen, wie nahe schon für die Söhne Jakobs die Gefahr lag, durch Ehen mit Cananiterinnen den heilsgeschichtlichen Beruf ihres Stammes zu vergessen und in der Sünde Canaans unterzugehen, wenn nicht die Gnade des Berufers sie davor bewahrt und durch die in der Wegführung Josephs nach Aegypten vorbereitete baldige Uebersidelung des ganzen Hauses Jakobs in dieses Land das zum Volke heranwachsende Geschlecht vor den verderblichen Einflüssen des cananitischen Wesens sicher gestelt hätte. Diesem Zwecke zufolge bildet diese Erzählung keine Episode oder Einschaltung, sondern einen integrirenden Bestandteil der Vorgeschichte Israels, welcher in die Geschichte Jakobs hier eingefügt ist, weil die Ereignisse erst nach dem Verkaufe Josephs eingetreten sind.

V. 1—11. In dieser Zeit trente sich Juda von seinen Brüdern d. i. nach dem Verkaufe Josephs, bei dem er noch mit seinen Brüdern Jakobs Herden weidete (37, 26)[1] und zog hinab (von Hebron 37, 14 oder dem Gebirge) nach Adullam in der Niederung (Jos. 15, 35) in die Nähe eines Mannes Namens Hira. וַיֵּט עַד־אִישׁ עד׳ „er schlug (sein Zelt אָהֳלוֹ 26, 25) auf bis zu einem Manne von Ad. hin“ d. h. in seiner Nähe, so daſz er mit demselben in freundnachbarlichen Verkehr trat. V. 2 ff. Hier heiratete Juda die Tochter eines Cananiters Schuah und zeugte mit ihr drei Söhne: Ger (עֵר), Onan und Sela. Von lezterem wird der Ort seiner Geburt genant כְּזִיב = אַכְזִיב Achsib (Jos. 15, 44. Mich. 1, 14) im südlichen Teile der Niederung Juda's, damit das von Sela abstammende Geschlecht den Geburtsort seines Stammvaters wisse, während für die kinderlos verstorbenen Ger und Onan diese Angabe unnötig war. V. 6 ff. Als Ger mannbar geworden, gab ihm nach herkömmlicher Sitte (vgl. 21, 21. 34, 4) sein Vater ein Weib, Thamar, vermutlich auch eine Cananiterin von unbekanter Herkunft. Aber Ger wurde seiner Bosheit wegen von Jehova bald getödtet. Darauf solte nach Juda's Willen Onan als Schwager die kinderlose Witwe des verstorbenen Bruders heiraten, um demselben Samen d. h. Nach-

---

1) Da die Zeitangabe בָּעֵת הַהִוא nicht dazu nötigt, Juda's Verheiratung nach dem Verkaufe Josephs anzusetzen, so haben viele Ausl. nach dem Vorgange *Augustin's Quaest. 128* dieselbe einige Jahre vorher gesezt. Allein diese Annahme wird dadurch höchst unwarscheinlich wenn nicht unmöglich gemacht, daſz Juda bei Josephs Verkaufung nicht blos zufällig zugegen war, sondern unverkennbar noch mit seinen Brüdern zusammen lebte, noch keinen eigenen Haushalt gegründet hatte, während er bei seiner Heirat sich schon bei Adullam niedergelassen hatte und dort auch bis zur Geburt der Zwillinge von der Thamar gewohnt zu haben scheint. Auch bieten die 23 Jahre, welche von der Wegführung Josephs nach Aegypten bis zur Uebersidelung Jakobs dorthin verflossen, Raum genug für alle in unserm Cap. erzählten Ereignisse. Nehmen wir etwa an, daſz Juda, welcher bei Josephs Entfernung 20 J. alt (3 J. älter als der 17jährige Joseph) war, nicht lange darauf nach Adullam zog und dort bald heiratete, so konten ihm schon 4 bis 5 J. nach Josephs Entfernung seine drei Söhne geboren sein. Gab er nun seinem ältesten, etwa $1\frac{1}{2}$ J. nach Josephs Verkaufung geborenen Sohne in dem Alter von 15 Jahren, und ein Jahr später dem zweiten die Thamar zum Weibe, so würde Onans Tod noch volle 5 Jahre vor Jakobs Uebersidelung nach Aegypten fallen, also Zeit genug sowol für die Zeugung und Geburt der Zwillingsöhne Juda's mit der Thamar, wie für die beiden Reisen Juda's mit seinen Brüdern nach Aegypten zum Einkaufe von Getraide übrig bleiben. Vgl. noch zu 46, 8 ff.

kommenschaft aufzurichten. Aber da er wuſzte, „daſz nicht ihm der Same sein werde“ d. h. daſz der erstgezeugte Sohn nicht sein Geschlecht begründen, sondern das Geschlecht des Verstorbenen fortpflanzen und dessen Besitz erhalten werde, so vereitelte er durch Samenverschüttung bei der ehelichen Beiwohnung die Empfängnis. שִׁחֵת אַרְצָה „verderbte zur Erde (d. h. lieſz den Samen auf die Erde fallen), um nicht seinem Bruder Samen zu geben“ (נְתֹן für תֵּת nur hier und Num. 20, 21). Diese Tat verrieth nicht blos Lieblosigkeit gegen den verstorbenen Bruder, gepaart mit niedriger Habsucht nach dessen Besitz und Erbe, sondern war zugleich ein Frevel gegen die göttliche Ordnung der Ehe und ihres Zweckes, und wurde daher von Jehova mit dem plötzlichen Tode Onans gestraft. Die hier zuerst erwähnte Sitte der Schwagerehe (Leviratsehe) die sich in verschiedenen Formen bei Indern, Persern und andern Völkern Asiens und Africa's findet,[1] gründet sich nicht auf ein göttliches Gebot, sondern nur auf ein altes, vielleicht aus Chaldäa stammendes Herkommen, wird aber durch das mos. Gesetz Deut. 25, 5 ff. nicht aufgehoben, sondern nur soweit beschränkt, daſz sie die Heiligung der Ehe nicht beeinträchtigen konte, und in dieser Beschränkung als eine Liebespflicht zur Erbauung des Bruderhauses, zur Erhaltung seines Geschlechts und Namens, aufrecht erhalten, vgl. m. bibl. Archäol. §. 108. — V. 11. Der plötzliche Tod seiner beiden Söhne bald nach ihrer Verheiratung mit der Thamar machte Juda bedenklich, auch den dritten ihr zum Manne zu geben, indem er vermutlich nach einem in Tob. 3, 7 ff. uns entgegentretenden Aberglauben sie oder ihre Ehe für den Ehemännern verderbenbringend halten mochte. Darum entläſzt er sie ins Haus ihres Vaters mit dem Versprechen, seinen jüngsten Sohn, wenn er groſz geworden, ihr zu geben, das aber nicht ernstlich gemeint war, „denn er dachte daſz nicht (אָמַר פֶּן d. h. er befürchtete daſz) auch dieser wie seine Brüder sterben könte.“

V. 12—30. Als aber Thamar nach längerer Zeit sah, daſz Sela, nachdem er herangewachsen war, ihr nicht zum Manne gegeben wurde, faſzte sie den Entschluſz, sich von Juda selbst, der unterdeſz Witwer geworden, Nachkommenschaft zu verschaffen, wozu ihr sein Gang nach Thimna zur Schafschur eine geeignete Gelegenheit bot. Die Zeitbestimmung: וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים „es mehrten sich die Tage“ d. h. es verging längere Zeit, bezieht sich weniger auf die nächstfolgende Angabe, daſz Juda's Weib gestorben, als vielmehr auf den Hauptgedanken des Verses, auf das Gehen Juda's nach beendigter Trauer zur Schafschur. וַיִּנָּחֶם er tröstete sich d. h. hörte auf zu trauern. *Thimna* ist nicht die Grenzstadt Dans und Juda's zwischen Bethsemes und Ekron in der Ebene Jos. 15, 10. 19, 43, sondern wegen des וַיַּעַל *Thimna* auf dem Gebirge Juda Jos. 15, 57, vgl. *Rob.* Pal. II S. 599. — Die Schafschur war ein Fest für Hirten, das mit groſzen Gastmahlen gefeiert wurde. Daher nahm Juda seinen Freund Hira mit, was v. 12 in Bezug auf das Folgende bemerkt wird. V. 13 f. Sobald Thamar von dem Gange Juda's zu diesem Feste hörte, legte sie ihre Witwenkleider ab, bedeckte sich mit einem Schleier und sezte sich, wie eine Buhlerin verhült, am

1) S. die Belege bei *F. Benary De Hebraeorum leviratu. 1835 p. 31 sq.* und *Leyrer* in *Herzogs* Realencycl. VIII S. 358.

Thore von Enajim hin, wo Juda auf dem Rückwege von Thimna vorbeikommen mußte. *Enajim* (עֵינַיִם) ist ohne Zweifel eins mit *Enam* (הָעֵינָם) in der Niederung von Juda Jos. 15, 34. — V. 15 ff. Als Juda sie hier sah und sie für eine Hure hielt, ließ er sich mit ihr ein, gab ihr als Pfand für den versprochenen Lohn eines Ziegenböckchens seinen Sigelring mit der Schnur (פְּתִיל), an welcher derselbe um den Hals getragen wurde, und seinen Stab — zwei Dinge von Wert, die zum Schmucke des Orientalen gehören, wie *Herod. I, 195* schon von den Babyloniern berichtet, vgl. m. Archäol. 2 S. 48 — und legte sich zu ihr, so daß sie von ihm schwanger ward. V. 19 ff. Nachdem dies geschehen, legte Thamar ihren Schleier ab, zog ihre Witwenkleider wieder an und kehrte nach Hause zurück. Als daher Juda durch seinen Freund Hira der vermeintlichen Buhldirne das Ziegenböckchen schickte und seine Pfänder auslösen lassen wolte, fand Hira sie nicht und vernahm auf Befragen von den Einwohnern Enajims, daß sich keine קְדֵשָׁה daselbst (בָזֶה) befinde. הַקְּדֵשָׁה eig. die Geweihte d. i. die der Astharte, der weiblichen Naturgottheit der Cananiter, dem vergötterten Principe der erzeugenden und gebärenden Natur geweihte Hierodule, welche dieser Göttin durch Prostitution dienten (s. zu Deut. 23, 18), war ohne Zweifel die in Canaan für anständiger geltende Bezeichnung der öffentlichen Buhldirnen. V. 22 f. Auf diese Meldung seines mit dem Böckchen unverrichteter Sache zurückkehrenden Freundes hin beschloß Juda, seine Pfänder der Dirne zu lassen, um nicht durch weitere Nachforschungen sich dem Spotte der Leute auszusetzen, da er ja das Seinige zur Erfüllung seines Versprechens getan hatte. תִּקַּח לָהּ פֶּן „sie nehme (behalte Sigelring und Stock) für sich, damit wir nicht zur Verachtung werden." Die Pfänder waren unstreitig mehr wert als das Ziegenböckchen.

V. 24—26. Nach ohngefähr drei Monaten (מִשְׁלֹשׁ warsch. für מִשָּׁלֹשׁ mit מ *praef.*) wurde Juda gemeldet, daß Thamar gehurt habe und auch sicher (הָרָה) schwanger sei. Da befahl er kraft seiner stammväterlichen Macht, sie hinauszuführen und zu verbrennen. Thamar wurde als Verlobte Sela's angesehen und solte wie eine der Unkeuschheit überführte Braut bestraft werden. Aber das mos. Gesetz verhängt über die treubrüchige Verlobte und über die als deflorirt befundene Neuvermählte blos die Todesstrafe der Steinigung Deut. 22, 20 f. 23 f., und nur über Hurerei einer Priestertochter und über fleischlichen Umgang mit Mutter und Tochter zugleich die Strafe der Verbrennung Lev. 21, 9 und 20, 14. Juda's Richterspruch ist also strenger als das spätere Gesetz; ob nach patriarchalischer Rechtsobservanz oder aus andern Gründen, läßt sich nicht bestimmen. Als nun Thamar hinausgeführt ward, schickte sie Juda die als Pfand behaltenen Sachen mit den Worten: „von einem Manne, dem diese gehören, bin ich schwanger, sieh doch genau an (הַכֶּר־נָא), wem dieser Sigelring und Schnur und Stock gehören," und Juda erkent die Sachen als die seinigen und — muß bekennen: „sie ist gerechter als ich, denn darum (*sc.* daß dies mir widerfahre oder daß es so komme; vgl. über כִּי־עַל־כֵּן zu 18, 5) habe ich sie nicht meinem Sohne Sela gegeben." In der Verurteilung der Thamar hatte Juda sich selbst das Urteil gesprochen. Seine Versündigung aber bestand nicht blos darin, daß er sich von Fleischeslust

18*

entbrant mit einer vermeintlichen öffentlichen cananitischen Buhldirne eingelassen hatte, sondern vielmehr darin, daſz er seine Schwiegertochter durch das unware Versprechen, ihr seinen Sohn Sela zum Manne geben zu wollen, zu dem ihm gespielten Betruge und Verbrechen verleitet hatte, weil er in seinem Herzen die Schuld des frühzeitigen und plötzlichen Todes seiner älteren Söhne ihr beigemessen, während doch die wirkliche Ursache jener seinem Vaterherzen so schmerzlichen Todesfälle in der Bosheit jener Söhne lag, deren tiefster Grund in seiner dem patriarchalischen Berufe nicht entsprechenden Heirat einer Cananitin zu suchen war. Mochten auch bei den Söhnen Jakobs Verheiratungen mit Töchtern der Cananiter nicht unbedingt verwerflich sein, so hat doch Juda's Ehe in seinen Söhnen Ger und Onan Früchte getragen, welche Jehova, der Bundesgott, verwerfen muſzte. Wenn also Juda, statt in dem plötzlichen Sterben seiner Söhne die strafende Hand des Herrn zu erkennen, die Ursache bei der Thamar suchte und dieselbe, nicht nur gegen die herkömmliche Sitte sondern auch gegen den in seinen Verheiſzungen der zahlreichen Vermehrung des Samens Abrahams, Isaaks und Jakobs kundgegebenen Willen Gottes, zur lebenslänglichen und kinderlosen Witwe machen wolte: so hatte Thamar bei der List, durch die sie seinen Plan vereitelte und den Samen, den er widerrechtlich ihr vorenthalten wolte, von ihm selber sich zu verschaffen versucht hatte, auf keinen Fall recht gehandelt, aber in Warheit doch nur ein Unrecht begangen, das geringer als Juda's Verschuldung war. Denn das erhellt aus der ganzen Erzählung klar, daſz sie nicht aus Wollust sondern nur aus dem dem Weibe angeborenen Verlangen nach Kindern sich zu ihrem Vergehen treiben lieſz (*ὅτι δὲ παιδοποιΐας χάριν, καὶ οὐ φιληδονίας τοῦτο ἡ Θάμαρ ἐμηχανήσατο. Theodor.*), mithin gerechter als Juda war. Diese Schuld erkante Juda nicht nur, sondern bekante sie auch und zeigt schon durch dieses Schuldbekentnis, noch mehr aber durch sein ferneres Verhalten zur Thamar, daſz er dieselbe nicht mehr ehelich erkent, das ernste Streben, das Gelüsten des Fleisches zu überwinden und die Sünde zu meiden, in die er gefallen war. Weil er sich aber also demütigte, so gab ihm Gott Gnade, und erhob nicht nur ihn zum Fürsten des Hauses Israel, sondern segnete auch seine mit Thamar in Sünde gezeugte Leibesfrucht.

V. 27—30. Thamar gebar Zwillinge, und bei der Geburt traten Umstände ein, welche, wenn sie in solchen Fällen bei abnormer Lage der Kinder vorkommen, die Geburt erschweren (vgl. *Trusen*, Die Sitten, Gebräuche u. Krankheiten d. alten Hebräer 1853 S. 106) und deshalb so bedeutsam erachtet wurden, daſz die Kinder davon ihre Namen erhielten. Bei ihrem Gebären וַיִּתֶּן־יָד „da gabs eine Hand“ d. h. kam eine Hand heraus (יִתֵּן wie Hi. 37, 10. Spr. 13, 10), um welche die Hebamme, um dieses Kind als das erstgeborene zu bezeichnen, einen scharlachrothen Faden (שָׁנִי s. zu Ex. 25, 6) band. V. 29. „Und es geschah, als es (das Kind) seine Hand zurückzog (כְּמֵשִׁיב für כִּהְיוֹת מֵשִׁיב wie 40, 10 s. *Gesen*. Lehrgeb. d. hebr. Spr. S. 793), siehe da kam sein Bruder heraus. Da sprach sie (die Hebamme): was hast du deinetwegen einen Riſz gerissen“ (so richtig *Del.* mit *Luth.* u. A.; nicht: was hast du durchgerissen)? über dich der Riſz“ d. h. du trägst

die Schuld des Risses. פֶּרֶץ bed. nicht *rupturam perinaei*, sondern nur den Durchbruch mittelst Vordrängens. Davon erhielt das Kind den Namen *Perez* (Riſz, Durchbrecher). Dann erst kam der andere mit dem rothen Faden zur Welt und wurde *Serah* (זֶרַח Hervorgang, Aufgang) genant, weil er zuerst erscheinen wolte, während in der Tat Perez der Erstgeborene war und auch in den Verzeichnissen 46,12. Num. 26,20 vor Serah aufgeführt wird. Perez ist Ahnherr des Stammfürsten Nahesson Num. 2,3 und des Königs David Rut 4,18 ff. 1 Chr. 2, 5 ff. Durch ihn ist Thamar unter die Ahnfrauen der Geschlechtslinie Christi gekommen.

## Cap. XXXIX. Joseph im Hause Potiphars und im Gefängnisse.

V. 1—18. **Im Hause Potiphars**, an den die Ismaeliten (Araber s. 37, 28) Joseph verkauft hatten — wie v. 1 behufs der Wiederaufnahme der Erzählung aus 37,36 wiederholt ist — war Jehova mit Joseph, daſz er im Hause seines ägyptischen Herrn Glück hatte. אִישׁ מַצְלִיחַ ein Mann der Glück hat, dem (v. 3) Gott gelingen läſzt was er tut und unternimt. Als Potiphar dies warnahm, fand Joseph Gunst in seinen Augen und wurde sein Diener (מְשָׁרֵת), den er über sein Haus sezte (הִפְקִיד zum Verwalter seines Hauswesens machte) und ihm all sein Eigentum (כָּל־יֶשׁ־לוֹ v. 4 = כָּל־אֲשֶׁר יֶשׁ־לוֹ v. 5. 6) anvertraute. Sein Vertrauen zu Joseph wuchs, als er seitdem den Segen Jehova's (d. h. des Gottes Josephs) an seinem Eigentume im Hause und auf dem Felde verspürte, so daſz er nun Alles was er hatte Joseph überlieſz (עָזַב) und sich אִתּוֹ bei oder neben ihm um nichts als das eigene Essen bekümmerte. — V. 6[b] ff. Joseph aber war auch schön von Gestalt und Angesicht, so daſz Potiphars Weib ihre Augen auf den schönen Jüngling warf, und ihm zumutete bei ihr zu liegen. Diesem ehebrecherischen Ansinnen widerstand Joseph, hinweisend auf das unbeschränkte Vertrauen, welches sein Herr ihm geschenkt habe. Er (Potiphar) sei in diesem Hause nicht gröſzer als er (Joseph) und habe ihm alles ausser ihr, weil (בַּאֲשֶׁר) sie sein Weib, übergeben. „Wie könte er dieses Vertrauen so miſzbrauchen, solch groſzes Uebel tun und sich an Gott versündigen!“ V. 10 ff. Als sie jedoch Tag für Tag ihre verlockenden Reden ohne Erfolg wiederholt hatte, da begab es sich in jener Zeit — כְּהַיּוֹם הַזֶּה für das gewöhnlichere כַּיּוֹם הַזֶּה 50,20 eig. um diesen Tag, d. i. den Tag, den der Erzähler im Sinne hat, an dem das zu Erzählende sich zutrug — daſz Joseph um seine Arbeit zu verrichten in das Haus kam und von den Hausgenossen niemand drinnen war. Da erfaſzte sie ihn bei seinem Kleide mit der Bitte: lieg bei mir; er aber lieſz sein Kleid in ihrer Hand und floh aus dem Hause hinaus. V. 13—18. Als dieser freche Angriff auf Josephs Keuschheit an seiner Treue und Gottesfurcht gescheitert war, klagte das ehebrecherische Weib mit Verkehrung des Sachverhaltes in sein Gegenteil ihn, den Schuldlosen, eines Angriffes auf ihre Keuschheit an, um sich an ihm zu rächen und jeden Verdacht von ihrer Person abzuwälzen. Sie rief ihre Hausleute und sprach: „sehet, gebracht hat er (ihr Mann, den sie nicht des Nennens für wert zu halten scheint) uns einen hebräischen

Mann („für ägyptische Ohren nach 43,32 kein *epitheton ornans*“. *Del.*), um zu scherzen (צַחֵק d.h. Mutwillen zu treiben) mit uns (בָּנוּ der Frau und den Hausgenossen, insbesondere den weiblichen); gekommen ist er zu mir, bei mir zu liegen; da rief ich mit lauter Stimme... und er liefz sein Kleid bei mir liegen.“ אֶצְלִי „an meiner Seite“ sagt sie, nicht בְּיָדָהּ (v. 12) wodurch sie den waren Sachverhalt verrathen hätte. Dieses Kleid liefz sie dann bei sich liegen, bis Josephs Herr (ihr Mann) nach Hause kam, dem sie den Vorgang eben so erzählte.

V. 19—23. **Joseph im Gefängnisse.** Potiphar gerieth über diesen Vorfall in Zorn und sezte Joseph in den Zwinger, in welchem (אֲשֶׁר für אֲשֶׁר שָׁם 40,3 wie 35,13) die Gefangenen des Königs (die Staatsgefangenen) gefangen gehalten wurden. בֵּית הַסֹּהַר bed. den Zwinger, eig. Haus der Umschliefzung von סהר im Samar. s. v. a. סחר umgeben, umschliefzen (ὀχύρωμα LXX), das mit einer Ringmauer umgebene Staatsgefängnis. Diese Bestrafung war glimpflich. Denn nach *Diod. Sic. I, 78* bestanden bei den Aegyptern πικροὶ περὶ τῶν γυναικῶν νόμοι. Der versuchte Ehebruch solte mit 1000 Stockschlägen und die gegen ein freies Weib geübte Notzucht noch härter bestraft werden. Möglich dafz Potiphar der Aussage seines Weibes nicht unbedingten Glauben schenkte, weil er von ihrer Keuschheit nicht so recht überzeugt war.[1] Aber auch in diesem Falle war es die Gnade des treuen Bundesgottes, die jezt wieder wie früher (37,20 ff.) Joseph das Leben rettete.

V. 21—23. Auch im Gefängnisse war Jehova mit Joseph, wandte ihm Huld zu und erwirkte ihm Gnade in den Augen des Hauptmanns des Gefängnisses, so dafz dieser alle Gefangenen ihm anvertraute und alles, was diese tun solten, durch ihn ausführen liefz, sich um nichts kümmerte was in seiner Hand d.h. ihm übergeben war, weil Jehova zu allen seinem Tun Gedeihen gab. שַׂר בֵּית הַסֹּהַר „der Amtmann des Gefängnisses“ (*Luth.*) ist der Aufseher über das Gefängnis oder der Kerkermeister, der unter Potiphar dem Obersten der Trabanten und Chef der Executivgewalt (37, 36) stand.

## Cap. XL. Die Träume der Gefangenen und Josephs Deutung.

V. 1—8. Der Obermundschenk (מַשְׁקֶה nach der genauern Bezeichnung v. 2 שַׂר הַמַּשְׁקִים) und der Oberbäcker (הָאֹפֶה v. 1 = שַׂר הָאוֹפִים v. 2) werden wegen Vergehen gegen den König von Aegypten dem „Gefängnisse des Hauses des Obersten der Trabanten“ übergeben „in den Zwinger, woselbst Joseph gefangen safz,“ indem nach morgenländischer Einrichtung das Staatsgefängnis mit der Wohnung des Oberverwalters der

---

1) *Credibile est aliquod fuisse indicium, quo Josephum innocentem esse Potiphari constiterit; neque enim servi vita tanti erat ut ei parceretur in tam gravi delicto. Sed licet innocuum, in carcere tamen detinebat, ut uxoris honori et suo consuleret. Cleric.* Die Keuschheit der ägyptischen Frauen war von Alters her übel berüchtigt, wie *Diod. Sic. I, 59. Herod. II, 111* u. A. bezeugen. Noch im Mittelalter fand der Fathemit *Hakim* für nötig, scharfe Mafzregeln gegen Ausschweifungen derselben zu erlassen (*Bar-Hebraei Chron. p. 217*) und selbst heutiges Tags noch ist in Kairo Keuschheit unter Frauen jedes Standes „eine grofze Seltenheit“ und Aegypten voll feiler Dirnen, nach *Burckhardt*, arab. Sprichwörter S. 222. 227.

Executivgewalt in einem Gebäude vereinigt war. Aus Rücksicht auf die hohe Stellung dieser beiden Gefangenen ordnete Potiphar ihnen Joseph zu ihrer Bedienung zu, nicht zu ihrer Beaufsichtigung, denn פָּקַד אֶת bed. nicht zur Aufsicht über jem. bestellen, sondern nur bei jemand anstellen. V. 5. Nach einiger Zeit (יָמִים v. 4 wie 4, 3) hatten diese beiden Gefangenen in einer Nacht jeder einen besonderen Traum, „jeder gemäſz der Deutung seines Traumes“ d. h. jeder einen der besonderen, auf ihn bezüglichen Auslegung entsprechenden Traum. Wegen dieser Träume, die ihnen bedeutungsvoll für ihr Schicksal vorkamen und wie das Folgende zeigt wäre Vorahnungen desselben waren, fand sie Joseph am Morgen verstimt, grämlich (זֹעֲפִים) und fragte sie nach der Ursache der auf ihren Gesichtern sich aussprechenden Bekümmernis. V. 8. Auf ihre Antwort, daſz sie geträumet haben und niemand da sei, der den Traum deute, weist Joseph sie zunächst darauf hin, daſz „Deutungen Gottes sind“ von Gott kommen, seine Gabe sind, läſzt sich aber doch die Träume erzählen, indem er ohne Zweifel diese göttliche Gabe in sich verspürte.

V. 9—15. Der Mundschenk erzählt zuerst: „In meinem Traume — siehe da war ein Weinstock vor mir und an dem Weinstocke drei Ranken, und er war wie blühend, es schoſz auf seine Blüte (נִצָּהּ entweder von dem *hapaxl.* נֵץ = נִצָּה oder auch von נִצָּה mit Auflösung der weibl. Endung in das *suff. 3. pers.* nach *Ew.* §. 257[d]), es reiften seine Traubenkämme zu Trauben (*Ew.* §. 281[e]). Und der Becher Pharao's war in meiner Hand und ich nahm die Trauben und preſzte sie aus in den Becher Pharao's und gab den Becher in die Hand Pharao's.“ In diesem Traumbilde spigelte sich Amt und Geschäft des königlichen Mundschenken auf nicht zu verkennende Weise ab, obgleich die einzelnen Züge nicht so zu pressen sind, daſz man daraus folgern dürfte, die altägyptischen Könige hätten nur frisch ausgepreſzten Rebensaft oder Most, nicht auch gegorenen Wein, getrunken. Der Weinbau, die Weinbereitung und das Weintrinken bei den Aegyptern ist troz der gegenteiligen Angabe *Herodots II, 77* durch alte Zeugnisse und die ältesten Monumente auſzer Zweifel gesezt, vgl. *Hgstb.* BB. Mos. und Aeg. S. 13 ff. — V. 12 ff. Joseph gibt die Deutung: Die drei Ranken bedeuten drei Tage, binnen welcher Pharao ihn wieder in sein Amt einsetzen werde (נָשָׂא אֶת־רֹאשׁ das Haupt erheben d. i. jemand aus der Tiefe emporheben, aus dem Gefängnis herausholen lassen 2 Kg. 25, 27) und knüpft daran die Bitte v. 14: „nur (כִּי אִם vgl. *Ew.* §. 356[b]) mögest du meiner bei dir gedenken, so wie es dir wolgeht, und die Gnade mir erzeigen ... denn gestohlen (d. h. heimlich und gewaltsam weggeführt, nicht etwa wegen eines Verbrechens geflüchtet oder entlaufen) bin ich aus dem Lande der Hebräer (d. h. dem Lande wo die עִבְרִים leben) und auch hier hab ich nichts getan (kein Verbrechen begangen), daſz sie mich in das Loch gesezt haben.“ בּוֹר Grube von dem Gefängnisse als einem elenden Loche, weil oft wasserleere Schlammgruben zu Gefängnissen benuzt wurden.

V. 16—19. Durch diese günstige Deutung aufgemuntert erzählt auch der Oberbäcker seinen Traum: „Auch ich — in meinem Traume — siehe da Körbe von Weiſzbrot auf meinem Haupte, und in dem oberen Korbe allerlei Speisen für Pharao, Backwerk, und die Vögel fraſzen es aus dem

Korbe von meinem Haupte.“ In diesem Traumbilde ist echt ägyptisch das Tragen der Körbe auf dem Kopfe, in dem nach *Herod. II, 35* in Aegypten die Männer Lasten auf dem Kopfe, die Weiber auf der Schulter tragen. Dort war auch den Monumenten zufolge die Bäckerei in allerlei Formen von Kuchen und Pasteten sehr ausgebildet, vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 25. Mit אַף־אֲנִי deutet der Bäcker auf die Aehnlichkeit seines Traumes mit dem des Mundschenken hin. Diese Aehnlichkeit bestand nicht blos in der Dreizahl der Körbe voll Weißbrot vgl. mit den drei Ranken des Weinstocks, sondern auch darin, daß sich in dem Traume das Geschäft seines Amtes am königlichen Hofe abspigelte. Aber nicht Pharao nimt das Brot aus seiner Hand, sondern die Vögel des Himmels fressen es aus dem Korbe von seinem Haupte. Und die Deutung Josephs lautet: „Die drei Körbe bedeuten drei Tage; binnen dieser wird Pharao dein Haupt von dir wegnehmen (יִשָּׂא אֶת־רֹאשְׁךָ wie v. 13 aber mit מֵעָלֶיךָ von dir weg d. h. dich enthaupten) und dich an den Pfahl aufhängen (den Leichnam nach der Hinrichtung s. Deut. 21, 22 f.) und fressen werden die Vögel dein Fleisch von dir hinweg.“ So einfach und nahe liegend diese Deutung beider Träume auch erscheinen mag, so ist doch das genaue Eintreffen derselben ein Wunder Göttes und zeigt, daß wie die Träume aus göttlicher Anregung geflossen waren, so ihre Deutung von Gott eingegeben war.

V. 20—23. Die Deutungen Josephs gingen nach drei Tagen in Erfüllung, am Geburtstage des Königs. יוֹם הֻלֶּדֶת der Tag des Geborenseins; der *inf. hoph.* הֻלֶּדֶת *Ew.* §. 131$^{c}$) ist als Passivum mit dem *acc. obj.* construirt wie 4, 18 u. ö. Da gab Pharao seinen Dienern ein Gastmahl und erhöhte das Haupt der beiden Gefangenen, aber in verschiedener Weise. Der Mundschenk ward begnadigt und wieder in sein Amt eingesezt, der Oberbäcker dagegen hingerichtet. V. 23. Allein der Begnadigte vergaß in seinem Glücke Joseph und seine Bitte und tat nichts für seine Befreiung.

## Cap. XLI. Die Träume Pharao's und Josephs Erhöhung.

V. 1—36. **Pharao's Träume und ihre Deutung.** Zwei volle Jahre später (יָמִים *accus.* an Tagen wie 29, 14 s. *Ges.* §. 118, 3) hatte Pharao einen Traum. Am Nile stehend sieht er 7 schöne und fette Kühe aus dem Nile aufsteigen und im Nilgrase (אָחוּ ein ägypt. Wort) weiden und hinter ihnen her 7 andere häßliche (nach v. 19 beispiellos häßlich), magere דַקּוֹת בָּשָׂר dünne an Fleisch, wofür v. 19 דַלּוֹת abgefallene und רַקּוֹת בָּשָׂר dürr an Fleisch, fleischlos), welche sich neben jenen fetten am Rande des Nils hinstellten und dieselben auffraßen, ohne daß man es ihrem Bauche ansehen konte. Da erwachte er, schlief aber wieder ein und hatte einen zweiten ähnlichen Traum: 7 fette (oder nach v. 22 volle) und schöne Aehren wachsen an einem Halme und werden von 7 nach ihnen aufsprossenden dünnen (und צְנֻמוֹת verhärteten v. 23), vom Ostwinde (קָדִים d. i. dem aus der arabischen Wüste kommenden Südostwinde Chamsin) versengten Aehren verschlungen. V. 7. „Da erwachte Pharao und siehe es war ein Traum.“ Das Geträumte war der Wirklichkeit so ähnlich, daß er erst beim Erwachen merkte, daß es ein Traum war. V. 8. Ueber diesen wun-

derbaren Doppeltraum in seinem Geiste beunruhigt rief Pharao am Morgen alle Schriftgelehrten und Weisen Aegyptens, um sich denselben deuten zu lassen. חַרְטֻמִּים von חֶרֶט Griffel sind die *ἱερογραμματεῖς*, die zur Priesterkaste gehörend sich mit den heiligen Wissenschaften der Aegypter, Hieroglyphenschrift, Sternkunde, Traumdeutung, Warsagung, Magie und Zauberei beschäftigten und als Inhaber der geheimen Künste (s. Ex. 7,11) und als die *Weisen* der Nation galten. Aber keiner konte denselben deuten, obgleich die Wurzeln des Traumes und seiner Deutung in der religiösen Symbolik Aegyptens gegeben waren. Denn die Kuh war Symbol der Isis, der Göttin der Alles ernährenden Erde (s. *Plut. De Isid.* bei *Bähr* zu *Herod. II, 41*) und in der Hieroglyphik Zeichen der Erde, des Ackerbaues und der Ernährung (*Clem. Alex. Strom. V, 671 ed. Potter*), und der Nil durch seine Ueberschwemmungen die Quelle der Fruchtbarkeit des Landes. Aber so nahe hienach die Deutung der aus dem Nil aufsteigenden fetten und magern Kühe zu liegen scheint, so ist es doch „das Schicksal der Weisheit dieser Welt, daſz sie da wo es gilt verstummen muſz. Denn es gehört zur Weltregierung Gottes, den Beredten die Lippen zu verschlieſzen und den Alten den Verstand zu nehmen Hi. 12, 20“ (*Baumg.*).

V. 9 ff. In dieser Rathlosigkeit denkt der Obermundschenk an Joseph und erzählt, seine Sünden d. i. sein Vergehen gegen den König (40,1) und seine Undankbarkeit gegen Joseph (40,23) in Erinnerung bringend, dem Könige, wie Joseph ihm und dem Oberbäcker im Gefängnisse ihre Träume gedeutet habe und wie diese Deutung genau eingetroffen sei. V. 14 ff. Sofort lieſz Pharao Joseph rufen. Schleunigst wird er aus dem Gefängnisse geholt und tritt, nachdem er Kopf- und Barthaar sich geschoren und seine Kleider gewechselt hat, wie es Sitte und Anstand in Aegypten forderten (vgl. *Hgstb.* BB. M. u. Aeg. S. 28), vor den König. Auf dessen Anrede: „ich habe von dir (עָלֶיךָ *de te*) gehört: du hörest ein Traum ihn zu deuten“ d. h. du brauchst einen Traum nur zu hören, um ihn sogleich deuten zu können, antwortet er: „Ich nur nicht (בִּלְעָדַי eig. nicht bis zu mir, nicht mir komt dies zu, s. 14, 24), Gott wird antworten das Heil Pharao's“ d. h. was Pharao fromt; ähnlich wie er 40,8 die beiden Gefangenen von seiner Person auf Gott hingewiesen hatte. Darauf erzählte Pharao v. 17—24 seinen zwiefachen Traum, und Joseph erklärte v. 25—32: „Der Traum Pharao's ist einer“ d. h. die beiden Traumbilder haben einerlei Bedeutung; „was Gott zu tun willens hat er Pharao angezeigt.“ Die 7 Kühe und 7 Aehren bedeuten 7 Jahre, die fetten sehr fruchtbare Jahre des Ueberflusses, die magern sehr unfruchtbare Hungerjahre; diese werden auf jene folgen über ganz Aegyptenland, so daſz die Hungerjahre den Ueberfluſz der fruchtbaren spurlos aufzehren werden; „und wegen der zweimaligen Wiederholung des Traumes“ *sc.* was diese anlangt, so bedeutet sie, „daſz fest beschlossen die Sache von Gott und eilends Gott sie ausführen wird.“ In der Sicherheit dieser den Verlauf von 14 Jahren vorausverkündigenden Deutung offenbarte sich der gotterleuchtete Seherblick Josephs, welcher gegenüber der Rathlosigkeit der ägyptischen Zeichendeuter und Weisen Eindruck auf den König machen muſzte. Joseph aber fügte zu seiner Deutung v. 33—36 den Rath hinzu, Pharao möge einen einsichtigen und wei-

sen Mann ersehen (יֵרֶא) und über das Land setzen, und machen (יַעֲשֶׂה) daſz er in den 7 Jahren des Ueberflusses durch Aufseher das Land fünfte (חִמֵּשׁ) d.h. den fünften Teil der Ernte erhebe und das Getraide oder den erhobenen Speisevorrath (אֹכֶל) in den Städten aufbewahren lasse „unter der Hand des Königs“ d.h. unter königlicher Verwaltung, dem Lande zu Speise für die 7 Hungerjahre, damit es nicht vor Hunger zu Grunde gehe.

V. 37—57. **Josephs Erhöhung.** Dieser Rath Josephs gefiel Pharao und allen seinen Dienern, so daſz er zu denselben sprach: „Werden wir finden gleich diesem einen Mann, in welchem Gottes Geist ist?“ רוּחַ אֱלֹהִים der Geist übernatürlicher Einsicht und Weisheit. Darauf sezte er Joseph mit den Worten: „nachdem Gott dir dies Alles kundgetan, so gibts keinen Einsichtigen und Weisen wie du,“ über sein Haus und über ganz Aegyptenland, d.h. ernante ihn zu seinem Groſzvezir. עַל־פִּיךָ יִשַּׁק „nach deinem Munde (d.i. Befehle 45, 21) soll sich fügen mein ganzes Volk.“ נָשַׁק bed. nicht küssen (*Rabb.*, *Ges.*, *Kn.* u. A.), denn נָשַׁק עַל ist nicht hebräisch und der Mundkuſz als Huldigungsact nicht üblich, sondern mit den alten Verss. „sich richten, fügen“, nach dem arab. نسق *ordine disposuit.* „Nur um den Thron (vgl. *Ges.* §. 118, 3) will ich gröſzer sein als du.“ — V. 42 ff. Zur Bestallung in dieser Würde überreichte ihm der König seinen Sigelring (טַבַּעַת), das Sigel, das der Groſzvezir oder erste Reichsbeamte führt, um mit ihm die königlichen Befehle auszufertigen (Esth. 3, 10. 8, 2), kleidete ihn in Byssuskleider (שֵׁשׁ feines Nesseltuch oder weiſzer Baumwollenstoff)[1] und legte ihm die als Auszeichnung in Aegypten übliche goldene Kette um den Hals, mit welcher auf den ägypt. Monumenten Personen von Distinction geschmückt sind, vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 29 f. — V. 43. Hierauf lieſz er ihn auf dem zweiten Wagen d.h. dem unmittelbar auf den königlichen folgenden Staatswagen fahren d.i. einen feierlichen Umzug in der Hauptstadt halten und vor ihm (durch Herolde) ausrufen: אַבְרֵךְ d.h. wirf dich nieder — ein durch die masor. Vocale nach *hiph.* oder *aphel* von בָּרַךְ gebildetes ägyptisches Wort, im Koptischen ⲁⲃⲱⲣⲕ (*abork*) von ⲃⲱⲣ *projicere* mit ⲁ Zeichen des *imper.* und ⲕ Zeichen der 2. Person, vgl. *Benfey* üb. d. Verhältnis der ägypt. Sprache S. 302 f. — und sezte ihn so über ganz Aegypten. וְנָתוֹן *inf. absol.* als Fortsetzung des *verb. fin.*, wie Ex. 8, 11. Lev. 25, 14 und ö. s. *Ges.* §. 131, 4[a]. — V. 44. „Ich bin Pharao — sprach er zu ihm — und ohne dich soll Niemand seine Hand oder Fuſz erheben in ganz Aegyptenland“ d.h. Ich meinerseits bin der König und du der Nächste nach mir solst über mein ganzes Volk gebieten. V. 45. Um aber Joseph vollständig zu naturalisiren, gab ihm der König einen ägyptischen Namen *Zaphnat-Paneach* und *Asnat* die Tochter des Priesters *Potiphera* zu *On* zum Weibe. Der N. צָפְנַת פַּעְנֵחַ eine dem Hebräischen angepaſzte Form für Ψονθομφανήχ (LXX), nach einem griech. Scholion σωτὴρ κόσμου,

---

1) Vgl. m. bibl. Archäol. §. 17, 5. Man hat ohne Zweifel zu denken an die ἐσθῆτα λινέην, welche nach *Herod. II, 37* die ägyptischen Priester trugen und die nicht aus Flachslein bestand, sondern aus dem *frutex quem aliqui gossipion vocant, plures xylon et ideo lina inde facta xylina. Nec ulla sunt eis candore mollitiave praeferenda. — Vestes inde sacerdotibus Aegypti gratissimae. Plin. H. n. XIX, 1.* Vergl. *Bähr ad Herod. l. c.*

nach *Hieron. salvator mundi*, entspricht dem kopt. Ⲡⲥⲱⲧⲉⲙⲫⲉⲛⲉϩ (*P-sōte-m-ph-eneh, P* der Artikel, *sōte* Heil, *m* Zeichen des Genitivs, *ph* Artikel und *eneh* Welt eig. *aetas, saeculum*) oder wol richtiger nach *Rosellini* und andern Aegyptologen dem kopt. Ⲡⲥⲱⲛⲧⲉⲙⲫⲁⲛϩ (*P-sōnt-em-ph-anh*) *i. e. sustentator vitae,* Stütze oder Erhalter des Lebens, mit Rücksicht auf den von Gott ihm verliehenen Beruf.[1] אָסְנַת *Ἀσενέθ* (LXX) vielleicht mit dem Namen *Neith*, der ägyptischen *Pallas* zusammenhängend. פּוֹטִי פֶרַע *Πετεφρῆ* (LXX) kopt. Ⲡⲉⲧⲉϥⲣⲏ, was *ille qui solis est* bedeutet, der der Sonne Geweihte (*φρη* mit dem aspirirten Artikel bed. im Memphitischen die Sonne). אֹן *On* ist der Volksname von *Heliopolis* (*Ἡλιούπολις* LXX), ägypt. *An* oder *Anu,* auch *Anu-mhʿit* d. i. *An* des Nordens, zur Unterscheidung von dem in Oberägypten gelegenen *Heliopolis* oder *Hermonthis*, kopt. Ⲱⲛ (*Ὤν*), das nach *Cyrill. Alex. ad Hos. 5, 8 ὁ ἥλιος* bedeuten soll, während der heilige Name *Pe-rā* „Haus der Sonne“ oder *Es-rā* oder *Nes-rā* „Thron oder Sitz der Sonne“ war, nach *Brugsch*, Geogr. Inschriften altägypt. Denkmäler I S. 254. Hier war seit alter Zeit ein berühmter Sonnentempel mit einer gelehrten Priesterschaft, welche unter den ägyptischen Priestercollegien die erste Stelle einnahm; vgl. *Herod. II, 3* und *Bähr* z. d. St. und *Hgstb.* a. a. O. S. 30 ff. Diese Erhebung Josephs, eines im Gefängnisse schmachtenden hebräischen Sklaven, zur höchsten Ehrenstelle im ägyptischen Reiche wird begreiflich einerseits aus der hohen Bedeutung, welche das Altertum, besonders aber die Aegypter, auf Traumdeutung und Geheimwissenschaft legte; andrerseits aus der despotischen Regierungsform des Orients,[2] wird aber dadurch zu einem Wunder Gottes, dafz Gott ihn mit der Gabe unfehlbarer Traumdeutung begabt und die Umstände so gefügt hat, dafz diese Gabe ihm den Weg zu der Stellung bahnte, in welcher er der Erhalter nicht blos Aegyptens sondern auch seiner Familie geworden ist. Dieselbe Hand Gottes aber, die ihn nach tiefer Erniedrigung so hoch erhöhte, bewahrte ihn auch in seiner hohen Ehrenstelle vor dem Versinken in das ägyptische Heidentum, obschon er durch seine Verbindung mit der Tochter eines Sonnenpriesters, der angesehensten Kaste des Landes, in die Volksgemeinschaft und die Lebensformen Aegyptens eingetreten war. V. 46. Joseph war 30 Jahre alt, als er vor Pharao stand und dann von ihm ausging und ganz Aegypten durchzog d. h. sein hohes Amt antrat, mithin 13 Jahre in Aegypten als Sklave und mindestens 3 Jahre im Gefängnisse gewesen.

V. 47 ff. In den 7 Jahren des Ueberflusses trug das Land לִקְמָצִים zu vollen Händen oder Bündeln; und Joseph sammelte allen Speisevorrath

---

1) Unwarscheinlich ist dagegen die von *Brugsch. l. c.* S. 237 versuchte Deutung nach dem ägypt. *ns-pen-tā-p.ʾanch* „dies ist der Gouverneur von *Tapanch*“, einem Stadtteile von Memphis, weil צפן dem ägypt. *ns-pen* nicht entspricht und ein dem צפן zu Grunde liegendes altägypt. Wort nicht nachgewiesen ist. — *Luther* in seiner Uebersetzung: „heimlicher Rath“ folgt der rabbinischen Erklärung, die sich schon in *Joseph. Ant. II, 6, 1: κρυπτῶν εὑρετής* findet, von צפנת = צפונות *occulta* und פענח *revelator.*

2) Eine Parallele hiezu liefert die Erzählung bei *Herod. II, 121*, dafz Rampsinit den Sohn eines Maurers zu seinem Schwiegersohne erhoben habe, weil wie die Aegypter alle Menschen, so dieser alle Aegypter an Klugheit übertroffen habe.

dieser Jahre (d.i. den erhobenen fünften Theil des Ertrags) in die Städte. „Die Speise des Feldes der Stadt, welches rings um sie lag, gab er in ihre Mitte“ d.h. in den Städten legte er Magazine an (vgl. v. 56), in welche das Getraide der ganzen Umgegend aufgespeichert wurde. Auf diese Weise sammelte er so viel Getraide „wie Sand des Meeres“, bis er aufhörte die Masse zu zählen, über die eingesammelten Scheffel Rechnung zu führen, wie es in Aegypten nach den Monumenten zu urteilen Sitte war, vgl. *Hgstb.* a.a.O. S. 32 f. — V. 50—52. Während der fruchtbaren Jahre wurden Joseph zwei Söhne geboren (יֻלַּד wie 35, 26 nur mit Kamez aufzer der Pausa). Den Erstgeborenen nante er מְנַשֶּׁה *Manasse* d.i. der Vergessenmachende, denn — sprach er — „Gott hat mich vergessen lassen (נַשַּׁנִי aram. Pielform für נִשָּׁנִי wegen des Anklanges an מְנַשֶּׁה gebraucht, s. *Ges.* §. 52, 2 Anm. 1) all meiner Mühsal und all meines Vaterhauses.“ *Haec pia est*, bemerkt hiezu *Calv.*, *ac sancta gratiarum actio, quod Deus oblivisci eum fecit pristinas omnes aerumnas: sed nullus honor tanti esse debuit, ut desiderium et memoriam paternae domus ex animo deponeret.* Aber die richtige Antwort auf die Frage: „ob das christlich sei, dafz er sich rühmt, er habe Vater und Mutter vergessen“, gibt schon *Luther* in s. Predigten über die Genes.: „Will also sagen: Ich sehe, dafz mir Gott die Zuversicht hat wollen nehmen, die ich zu meinem Vater habe; denn Gott ist ein Eiferer, will nicht leiden, dafz das Herz einen Boden habe, darauf es sich verlasse und stöhne, denn allein auf ihn.“ Hiemit erledigt sich auch das schon von *Theodoret* erhobene Bedenken, warum doch Joseph seinen Vater nicht zeitig von seinem Dasein und seiner Erhebung in Kentnis gesezt, sondern darüber eine Reihe von Jahren habe verstreichen lassen, bis er erst durch das Kommen seiner Brüder dazu veranlafzt wurde. Der Grund dieses Vergessens und Schweigens kann nur darin liegen, dafz Joseph durch die wunderbare Wendung seines Schicksales die Erkentnis gewonnen hatte, er sei nach göttlichem Rathe nach Aegypten gebracht, und von Gott aus der Sklaverei und dem Kerker erlöst und zum Herrn über Aegypten erhoben worden, so dafz er in Gottes Hand sich wissend glaubensfest auf selbstwirkendes Eingreifen in den Rath Gottes, der auf ein weiteres und herrlicheres Ziel hinwies, verzichtete (*Baumg. Del.*). V. 52. Den zweiten Sohn nante er אֶפְרַיִם *Ephraim* d.i. Doppelfruchtbarkeit, „denn fruchtbar hat mich Gott gemacht im Lande meines Elends.“ Auch nach seiner Erhöhung noch blieb ihm Aegypten das Land des Elends, so dafz in diesem Worte ein Zug des Verlangens nach dem Lande der Verheifzung liegt (*O. v. Gerl.*). V. 53—57. Als nach Ablauf der Segensjahre die Hungerjahre eintraten, verbreitete sich die Hungersnot über alle (benachbarten) Länder; nur in Aegypten war Brot. Als hier die Hungersnot im Lande zunahm, wies Pharao das zu ihm nach Brot schreiende Volk an Joseph. Dieser „öffnete alles in welchem (Brot) war“ d.h. alle Kornspeicher, und verkaufte Getraide (שָׁבַר *denom.* von שֶׁבֶר bed. mit Getraide handeln, Getraide verkaufen und kaufen) den Aegyptern und — wie in Vorbereitung auf das Folgende hinzugesezt wird — aller Welt (כָּל־הָאָרֶץ v. 57), die dorthin kam, Getraide zu kaufen, weil die Hungersnot allenthalben stark war. — Solche über Aegypten und die angrenzenden nörd-

lichen Länder hereinbrechende Hungerjahre sind öfter vorgekommen. Dieses Vorkommnis hat seinen Ursprung daher, daſz die Nilüberschwemmungen, welchen Aegypten seine Fruchtbarkeit verdankt, durch Regengüsse in den abessinischen Alpengegenden bewirkt werden, welche aus Wolken entstehen, die auf dem Mittelmeere gebildet und durch Winde dorthin geführt werden, also mit den palästinensischen Regen gleichen Ursprung haben. Vgl. die Belege bei *Hgstb.* a. a. O. S. 33 ff.

## Cap. XLII. Erste Reise der Brüder Josephs nach Aegypten ohne Benjamin.

V. 1—6. Mit den Worten: „was sehet ihr euch an“ nämlich rathlos und unschlüssig, fordert Jakob seine Söhne auf, Getraide aus Aegypten zu holen, um seine Familie vor dem Hungertode zu bewahren. So zogen denn zehn Brüder Josephs dorthin, da der alte Vater seinen jüngsten Sohn Benjamin aus Besorgnis, daſz ihm ein Unfall begegnen möchte (אָמַר פֶּן wie 38, 11 und קָרָא = קָרָה 44, 29 wie v. 38 und 49, 1 u. ö.), nicht mitziehen lieſz, und kamen „in der Mitte der Kommenden“ d. h. unter Anderen, die aus gleichem Bedürfnis dorthin zogen, zu Joseph sich mit dem Antlitz zur Erde tief vor ihm verbeugend. Denn er war „der Herscher über das Land“ und führte die Oberaufsicht über den Kornverkauf, so daſz sie sich an ihn wenden muſzten. הַשַּׁלִּיט scheint der stehende Titel gewesen zu sein, mit welchem die Semiten Joseph als Machthaber in Aegypten bezeichneten, woraus die spätere Sage Σάλατις als ersten König der Hyksos gebildet hat (*Joseph. C. Ap. I, 14*). Das Wort komt im A. T. sonst nur in exil. und nachexilischen Schriften vor, und da aus dem Chaldäischen aufgenommen, gehört aber nicht blos dem aramäischen Sprachschatze an, sondern auch dem arabischen, aus dem es an unserer Stelle geflossen.

V. 7—17. Joseph erkante sogleich seine Brüder, sie aber erkanten ihn, den seit 20 Jahren und darüber nicht mehr gesehenen, ganz ägyptisirten und zu einem vornehmen Herrn gewordenen Bruder, nicht wieder. Und er stellte sich fremd (יִתְנַכֵּר) gegen sie, indem er hart mit ihnen redete und sie ausfragte, woher sie gekommen. In v. 7 ist nach semitischer Erzählungsweise summarisch zusammengefaſzt, was v. 8—17 umständlicher erzählt wird. V. 9 ff. Da Joseph durch das Erscheinen seiner Brüder vor ihm in tiefster Verbeugung an seine Träume von den vor ihm sich neigenden Garben und Sternen, welche den Haſz der Brüder gegen ihn bis zum Mordanschlage und Verkaufe gesteigert hatten (37, 5 ff.), erinnert wurde, so sprach er zu ihnen: „Kundschafter seid ihr, zu sehen die Blöſze des Landes (d. h. die unbefestigten, einem Feinde leicht zugänglichen Gegenden des Reichs) seid ihr gekommen,“ und behart bei dieser Anklage troz ihrer Antwort: „Nein, mein Herr, sondern (וְ vgl. *Ges.* §. 155, 1[b]) deine Knechte sind gekommen, Speise zu kaufen. Alle sind wir Söhne eines Mannes (נַחְנוּ für אֲנַחְנוּ nur noch Ex. 16, 7. 8. Num. 32, 32. 2 Sam. 17, 12. Klagl. 3, 42), redlich (כֵּנִים) sind wir, nicht sind deine Knechte Kundschafter.“ *Cum exploratio sit delictum capitale, non est verisimile, quod pater tot filios uno tempore vitae periculo expositurus sit. Jo. Gerhard ad h. l.*

Da jedoch ihre Aussage keinen Eindruck auf den ägyptischen Herrn macht, so sprechen sie sich v. 13 ff. noch genauer über ihre Herkunft aus: „Zwölf sind deine Knechte, Brüder sind wir, Söhne eines Mannes im Lande Canaan, und siehe der jüngste ist jezt bei unserem Vater und der Eine ist nicht mehr (אֵֽינֶנּוּ wie 5, 24).“ Da erwiderte Joseph: „das ist's (הוּא *neutr.* wie 20, 16) was ich zu euch geredet habe sagend: Kundschafter seid ihr. Daran solt ihr geprüft werden, beim Leben Pharao's! ihr solt nicht (אִם wie 14, 23) von hier fortkommen, aufzer wenn euer jüngster Bruder hieherkomt. Schickt von euch einen, dafz er euren Bruder hole; ihr aber solt in Banden sein, und geprüft sollen eure Worte werden, ob Warheit bei euch oder nicht. Beim Leben Pharao's! ihr seid warlich (כִּי vgl. *Ew.* §. 330) Kundschafter!“ Darauf liefz er sie drei Tage in Gewahrsam einsetzen (אָסַף gefänglich einziehen wie Jes. 24, 22). An dem Kommen des jüngsten Bruders wolte Joseph die Warheit ihrer Aussage prüfen, nicht etwa, weil er es für möglich hielt, dafz derselbe nicht mehr unter ihnen sei, dafz sie ihm ebenso mitgespielt haben wie Joseph (*Kn.*), sondern weil er die Gesinnung der Brüder gegen Benjamin erproben, ihre Liebe zu diesem Sohne der Rahel und an Josephs Stelle getretenen Lieblinge des Vaters erforschen wolte. Auch beabsichtigte Joseph mit seinem harten Auftreten durchaus nicht, seinen Brüdern „eine gerechte Züchtigung für den gegen ihn verübten Frevel zu geben“ (*Kn.*); von so niedriger Rache war sein Herz ferne, sondern auch damit wolte er nur über ihre Herzensstellung sich genauere Einsicht verschaffen, „ob sie sich wegen des an ihm begangenen Frevels göttlicher Strafe wert erachteten“ (*Del.*) und wie sie gegen ihren greisen Vater und gegen ihren jüngsten Bruder gesinnet wären.[1] Selbst darin, dafz er nicht sofort den Einen abschickt, Benjamin holen zu lassen und nur die übrigen zurückhält, sondern dafz er alle zehn gefangen sezt und hernach (v. 18 ff.) seine Drohung mildert, liegt keine Unschlüssigkeit, wie er sich gegen sie benehmen solte, kein Schwanken zwischen Gedanken des Zorns und der Rache und zwischen vergebender Liebe und Milde (wie *Kurtz* meint), sondern mit der Gefangensetzung wolte er nur seine Brüder den Ernst seiner Worte fühlen lassen und ihnen Bedenkzeit geben, in sich zu gehen, da das kurze אֵֽינֶנּוּ, mit dem sie Josephs Beseitigung berührt hatten, hinlänglich bewies, dafz sie über diese Tat noch keine Reue empfanden.

---

1) *Joseph nihil aliud agit quam ut revelet peccatum fratrum hoc durissimo opere et sermone. Descendunt enim in Aegyptum una cum aliis emtum frumentum, securi et negligentes tam atrocis delicti, cujus sibi erant conscii, quasi nihil unquam deliquissent contra patrem decrepitum aut fratrem innocentem, cogitant Joseph jam diu exemtum esse rebus humanis, patrem vero rerum omnium ignarum esse. Quid ad nos?* Die groben Gesellen *non agunt poenitentiam. Hi silices et adamantes frangendi et conterendi sunt ac aperiendi oculi eorum, ut videant atrocitatem sceleris sui, idque ubi perfecit Joseph statim verbis et gestibus humaniorem se praebet eosque honorifice tractat. — Haec igitur atrocitas scelerum movit Joseph ad explorandos animos fratrum accuratius, ita ut non solum priorum delictorum sed et cogitationum pravarum memoriam renovaret, ac fuit sane inquisitio satis ingrata et acerba et tamen ab animo placidissimo profecta. Ego durius eos tractassem. Sed haec acerbitas, quam prae se fert, non pertinet ad vindicandam injuriam sed ad salutarem eorum poenitentiam, ut humilientur.* Luther.

V. 18—25. Am dritten Tage milderte Joseph seine Strenge. „Dies tut und lebet“ für: so solt ihr leben (*Ges.* §. 130, 2), Gott bin ich fürchtend.“ Einer soll gefangen zurückbleiben, ihr anderen bringt „Getraide für den Hunger eurer Familien“ heim und holet euren jüngsten Bruder, damit eure Worte bewarheitet werden und ihr nicht sterbet d. h. dem Tode verfallet, den Kundschafter verdienen. Um nicht durch zu grofze Strenge den Schein despotischer Willkür und Tyrannei zu erwecken und die Herzen der Brüder zu verstocken, motivirt Joseph seinen neuen Entschlufz mit der Erklärung, dafz er Gott fürchte. Aus Gottesfurcht will er — der Herr Aegyptens — sie, die Fremden und Ausländer, nicht auf blosen Verdacht hin strafen oder tödten, sondern gerecht richten. Wie hatten sie dagegen wider ihren Bruder gefrevelt! Sodann der Gebieter über ganz Aegypten hat Mitleid mit dem Hunger ihrer in Canaan lebenden Familien — dagegen sie hatten ihren Bruder in der Grube dem Hungertode preisgeben wollen! Diese und ähnliche Gedanken mufzten bei diesen Worten Josephs unwillkürlich durch ihren Seelen gehen und sie zu reumütiger Erkentnis ihrer Sünde und Ungerechtigkeit führen. Die Meinung, dafz Joseph nur aus schonender Rücksicht gegen seinen viel gebeugten Vater seine anfängliche Absicht geändert habe, erscheint deshalb nicht warscheinlich, weil er die Drohung, alle Brüder gefangen halten zu wollen, bis Benjamin von Einem geholt sein würde, nur hatte aussprechen müssen, um der Anschuldigung der Kundschafterei Nachdruck zu geben. Da diese Anschuldigung aber nicht ernst gemeint war, so konte es ihm auch keinen Augenblick in den Sinn kommen, jene Drohung wirklich ausführen zu wollen. — „Und sie taten also“ v. 20. Mit diesen Worten anticipirt der Erzähler das Ergebnis der folgenden Verhandlung, welches von v. 21 an näher berichtet wird. Die Absicht Josephs war erreicht. Die Brüder erkennen in dem, was ihnen widerfährt, eine göttliche Strafe und bekennen: „fürwar wir büfzen wegen unsers Bruders, dessen Seelenangst wir gesehen, als er uns anflehte ohne dafz wir hörten; deshalb ist über uns diese Trübsal gekommen.“ Und Ruben erinnert noch daran, wie er damals sie vergeblich gewarnt habe, sich nicht an dem Jüngling zu versündigen, „und auch sein Blut — siehe es wird geahndet“ (vgl. 9, 5) d. h. nicht blos die Sünde, dafz wir ihn in die Grube warfen und dann verkauften, sondern auch sein Tod, den wir durch seine Verkaufung verschuldet haben. So klagten sie sich ihrer Sünde an in Josephs Gegenwart, weil sie nicht wufzten, dafz er es verstehe, „denn der Dolmetsch war zwischen ihnen.“ Joseph hatte als ein ihrer Sprache unkundiger Aegypter durch einen Dolmetsch mit ihnen verhandelt. הַמֵּלִיץ (mit dem Artikel) ist der für diesen Zweck angestellte Dolmetsch, und בֵּינֹת wie 26, 28. Joseph aber verstand ihre Reden und (v. 24) „wandte sich von ihnen ab und weinte“ vor innerer Bewegung über die wunderbare Gnadenführung Gottes und die Sinnesänderung seiner Brüder. Dann kehrte er sich wieder zu ihnen und liefz, weiter mit ihnen redend, Simeon vor ihren Augen binden, um ihn als Geifzel zurückzubehalten — nicht Ruben, welcher den Mordanschlag der Brüder gegen Joseph hintertrieben hatte und auch an seiner Verkaufung nicht beteiligt war (37, 22 und 29 f.), sondern den nächstältesten Simeon;

worauf er seinen Leuten befahl, ihre Säcke (כְּלֵיהֶם eig. Gerätschaften, Behälter) mit Getraide zu füllen, ihr Geld jedem (אִישׁ wie 15, 10) in seinen Sack zurückzugeben und sie mit Reisezehrung zu versehen.

V. 26—38. So zogen sie mit dem Getraide, auf ihre Esel geladen, von dannen. Unterwegs aber öffnete Einer im Nachtlager seinen Sack, um seinen Esel zu füttern und fand oben darin sein Geld. מָלוֹן Nachtlagerort, בֵּית מְבָתָא Ankunftsort (*Onk.*) ist hier und Ex. 4, 24 wol nur eine Raststätte, keine Herberge; denn Karawanserai's gab es damals schwerlich schon in der Wüste oder an der Wüstenstrafze. פִּי אַמְתַּחַת die Mündung des Sackes; אמתחת eine nur in diesen Capp. vorkommende altertümliche Benennung des Getraidesackes, mit welcher übrigens schon hier einige Male שַׂק abwechselt. V. 28. Bei dieser den Brüdern mitgeteilten Entdeckung entsank ihnen das Herz (יֵצֵא לִבָּם). Zitternd sich einer zum andern wendend (חָרַד אֶל *constr. praegn.* vgl. *Ges.* §. 141) sprachen sie: „was da hat uns Gott getan?“ Joseph hatte ohne Zweifel das Kaufgeld nur deshalb in ihre Säcke zurückgeben lassen, weil es seiner Natur widerstrebte, mit seinem Vater und seinen Brüdern um Brot zu handeln (*Baumg.*), wie er auch aus keinem andern Grunde sie mit Reisezehrung hatte versehen lassen, als um ihnen einen Beweis seines Wolwollens zu geben. Und wenn er sich auch denken mochte, dafz die Brüder über das Finden des Geldes erschrecken und durch die Furcht, von dem gestrengen Herrn Aegyptens obendrein des Betrugs oder Diebstahls beschuldigt zu werden, in noch gröfzere Angst versezt werden würden, so durfte er ihnen doch diese Angst nicht ersparen, weil sie nur dazu dienen konte, ihre harten Herzen noch mehr zu brechen. Diese heilsame Frucht wurde jedenfalls erreicht, wenn sie auch nicht von Joseph solte beabsichtigt gewesen sein. Die Brüder erkanten in der ihnen unbegreiflichen Sache eine Strafe Gottes und unterliefzen in ihrem Schrecken, die übrigen Säcke zu untersuchen. V. 29. Heimgekehrt erzählen sie v. 30—34 ihrem Vater alle ihre Begegnisse. V. 35 ff. Als sie sodann beim Ausleeren der Säcke ihre Geldbündel, jeder den seinigen in seinem Sacke, finden zu ihrem und ihres Vaters grofzen Schrecken, da bricht Jakob in die Klage aus: „Mich macht ihr kinderlos. Joseph ist fort und Simeon ist fort und Benjamin wolt ihr nehmen? über mich ergeht dies Alles!“ (כֻּלָּנָה für כֻּלָּן wie Prov. 31, 29). V. 37 f. Da sezt Ruben seine beiden Söhne zum Pfande für Benjamin ein, wenn Jakob denselben seiner Hand anvertraue; diese möge Jakob tödten, wenn er Benjamin nicht zurückbringe — das Gröfzte und Theuerste, was ein Sohn seinem Vater bieten konte. Aber Jakob weigert sich, Benjamin mit hinabziehen zu lassen. „Begegnete ihm unterwegs ein Unfall, so brächtet ihr mein graues Haar mit Kummer in die Unterwelt hinab.“ Vgl. 37, 35.

## Cap. XLIII. Zweite Reise der Brüder Josephs nach Aegypten mit Benjamin.

V. 1—15. Als das aus Aegypten geholte Korn aufgezehrt war und die Hungersnot noch anhielt, forderte Jakob seine Söhne wieder auf, ein wenig Getraide (מְעַט wenig im Verhältnis zum Bedarfe) von dort zu holen.

V. 3 ff. Da erklärt Juda, sie würden nur dann wieder dorthin ziehen, wenn der Vater Benjamin mitgäbe; denn der Mann (Joseph) habe ihnen feierlich bezeugt (הָעֵד הֵעִד), daſz sie ohne ihren jüngsten Bruder sein Angesicht nicht sehen, nicht wieder vor ihm erscheinen solten. Juda übernimt die Verhandlung mit dem Vater wegen der Mitreise Benjamins, weil Rubens, des ältesten Sohnes, Antrag und Bürgschaft von Jakob bereits abgelehnt worden war, und Levi, der nach Ruben und dem in Aegypten zurückgehaltenen Simeon der älteste war, durch den Frevel an den Sichemiten c.34 das Vertrauen des Vaters verscherzt hatte. V. 6 ff. Auf des Vaters vorwurfsvolle Erwiderung, warum sie ihm das Leid zugefügt, dem Manne anzuzeigen, ob sie noch einen Bruder hätten, entgegnet Juda: „Gefragt hat der Mann nach uns und unserer Verwandtschaft: lebt euer Vater noch? habt ihr einen Bruder? und wir berichteten ihm in Gemäſzheit (עַל פִּי wie Ex. 34, 27 u. ö.) dieser Worte (d. h. seiner Fragen). Konten wir denn wissen (vgl. *Ges.* §. 131, 3[a]), daſz er sagen würde: bringt euren Bruder herab?" Joseph hatte zwar nicht direct nach ihrem Vater und ihrem Bruder gefragt, aber er hatte doch durch seine Anschuldigung der Kundschafterei sie genötigt, ihre Familienverhältnisse genau anzugeben. Dies konte Juda bei Wiederholung der Hauptpunkte jener Verhandlung in der erwähnten Weise wiedergeben. V. 8. Darauf wiederholt er nochmals die Bedingung, unter der allein sie wieder nach Aegypten ziehen würden, mit Hinweisung auf den ihnen, ihrem Vater und ihren Kindern drohenden Hungertod, verspricht dabei, daſz er sich für den Jüngling (הַנַּעַר den gegen 23 J. alten Benjamin) verbürgen, und wenn er denselben nicht zurückstelte, dem Vater sein Lebelang verschuldet sein wolle (חָטָא einer Sünde schuldig sein und dafür büſzen wie 1 Kg. 1, 21), und schlieſzt mit den entscheidenden Worten: „denn wenn wir nicht gezaudert hätten, warlich (כִּי wie 31, 42) wir wären schon zweimal zurückgekehrt." — V. 11. Nach dieser Rede fügt sich der greise Israel in das Unvermeidliche und läſzt Benjamin mitziehen. Um aber seinerseits nichts zu unterlassen, was zum Gelingen des Weges beitragen könte, ordnet er an, daſz sie ein Geschenk für den Mann mitnehmen, auch das in ihren Säcken zurückgebrachte Geld ihm wieder zustellen sollen auſzer dem für das zu kaufende Getraide erforderlichen Gelde, und befielt sie dann der Gnade des allmächtigen Gottes. אִם־כֵּן וגו „wenn es so sein muſz, so tut doch dies (אֵפוֹא gehört zum Imperative, obwol es hier demselben voraufgestelt ist, vgl. 27, 37), nehmet מִזִּמְרַת הָאָרֶץ von dem Preise (den gepriesensten Erzeugnissen) des Landes — ein wenig Balsam und ein wenig Honig (דְּבַשׁ das arab. *dibs* entweder frischer Bienenhonig oder warscheinlicher Traubenhonig, aus süſzen Weintrauben dick eingekochter Syrup, der noch jezt von Hebron jährlich nach Aegypten ausgeführt wird), Tragacanth-Gummi und Ladanum (s. zu 37, 25), Pistaciennüsse und Mandeln." בָּטְנִים, nur hier vorkommend, sind nach der *samar.* Version *Abusaid, Pers.* und *Arabs-Erpenii* die Früchte der *Pistacia vera*, eines der Terebinthe ähnlichen Baumes, längliche, eckige Nüsse von der Gröſze einer Haselnuſz mit einem öligen wolschmeckenden Kerne, die jedoch jezt nicht mehr in Palästina gedeihen (wie noch *v. Schubert* Reise ins Morgenl. II S. 478. III S. 114 angibt), sondern aus Aleppo bezogen werden; vgl. *Ro-*

*sen* in d. Deutsch. morgl. Ztschr. XII S. 502. — V. 12. „Und nehmt zweites (d. h. anderes) Geld (כֶּסֶף מִשְׁנֶה verschieden von מִשְׁנֵה־כֶסֶף Verdoppelung des Geldes = doppeltes Geld v. 15) in eure Hand, und das oben in euren Säcken zurückgekommene Geld nehmt wieder mit; vielleicht ists eine Irrung“ d. h. durch eine Irrung in eure Säcke gelegt worden. V. 14. So läſzt Israel seine Söhne ziehen mit dem Segenswunsche: „Der allmächtige Gott gebe euch Erbarmen vor dem Manne, daſz er euch frei lasse euren andern Bruder (Simeon 42, 24) und Benjamin,“ und mit der resignirenden Ergebung in Gottes Schickung: „und ich, wie ich verwaist bin, so bin ich verwaist“ d. h. soll ich meine Kinder verlieren, so geschehe es! Vgl. für diese Ausdrucksweise Esth. 4, 16 mit 2 Kg. 7, 4, dazu *Ges.* §. 126, 5. שָׁכָלְתִּי mit dem „der Stimmung des Redenden entsprechenden pausalen *â*, welches öfter für *o* eintritt,“ z. B. יִטְרָף für יִטְרֹף 49, 27.

V. 16—25. Als die Brüder vor Joseph erschienen, befahl dieser seinem Hausverwalter (אֲשֶׁר עַל בֵּיתוֹ) sie ins Haus zu führen und ein Mittagsmahl für sie und ihn zu bereiten. טְבֹחַ die ursprüngliche Form des *Imper.* für טְבַח *Ew.* §. 226[d]. Darüber gerathen die Brüder in Furcht, meinend sie würden ins Haus gebracht wegen des das erste Mal zurückgekommenen Geldes (הַשָּׁב das Zurückgekehrte, weil das Wie ihnen unbegreiflich), um sich über sie zu wälzen (הִתְגּוֹלֵל zu überrumpeln) und über sie herzufallen und sie als Sklaven festzunehmen samt ihren Eseln. Um also das Befürchtete abzuwenden, nähern sie sich (v. 19) dem Hausverwalter und zeigen ihm „an der Thür des Hauses,“ also noch vor dem Eintreten an, wie sie beim ersten Einkaufe von Getraide bei Eröffnung der Säcke das gezahlte Geld, „das Geld eines Jeden in der Mündung seines Sackes, unser Geld nach seinem Gewichte“ d. i. nach seinem vollen Betrage, gefunden und jetzt wieder mitgebracht hätten samt anderem Gelde Getraide zu kaufen, und daſz sie nicht wüſzten, wer ihr Geld in ihre Säcke gelegt hätte v. 20—22. Der Hausverwalter, in Josephs Pläne eingeweiht, antwortet v. 23 beruhigend: „Heil euch (שָׁלוֹם לָכֶם hier nicht Gruſz- sondern Ermutigungsformel wie Richt. 6, 23), fürchtet euch nicht, euer Gott und der Gott eures Vaters hat euch einen Schatz in eure Säcke gegeben; euer Geld ist mir zugekommen,“ und gab ihnen, um ihre Furcht ganz zu verscheuchen, sogleich Simeon heraus. Dann führte er sie in das Haus Josephs und nahm sie als Gäste seines Herrn nach morgenländischer Sitte auf. Sie aber legten bis zur Ankunft Josephs das mitgebrachte Geschenk zurecht, da sie gehört hatten, daſz sie zu Mittag mit ihm speisen solten.

V. 26—34. Als Joseph nach Hause gekommen, überreichten sie ihm das Geschenk unter ehrfurchtsvollster Begrüſzung. V. 27. Joseph erkundigt sich zuerst nach ihrem und ihres Vaters Wolbefinden (שָׁלוֹם zuerst Substantiv, dann Adjectiv = שָׁלֵם 33, 18), ob dieser noch lebe, was sie mit tiefster Verbeugung dankend bejahen. יִקְּדוּ von קָדַד s. *Ges.* §. 67, 5 und mit הִשְׁתַּחֲוָה verbunden wie 24, 26. Alsdann fiel sein Blick auf Benjamin, den Bruder seiner Mutter, so daſz er fragte: ob dieser ihr jüngster Bruder sei, aber ohne ihre Antwort abzuwarten ihm zurief: „Gott begnade dich, mein Sohn!“ יָחְנְךָ für יְחָנְךָ wie Jes. 30, 19, vgl. *Ew.* §. 251[d]. „Mein Sohn“ redet

er ihn an in zärtlicher, gleichsam väterlicher Liebe und mit Rücksicht auf seine Jugend. Benjamin war 16 J. jünger als Joseph und bei dessen Verkaufung noch ein kleines Kind gewesen. V. 30f. Da wurden seine (Josephs) Eingeweide erregt (נִכְמְרוּ eig. zusammengezogen vor Drang der Liebe zu seinem Bruder, vgl. *Dietrich* in *Gesen.* Lex. *s. v.*), daſz er eiligst (einen Ort) suchen muſzte zu weinen und in die Kammer ging, um dort seine Gefühle in Thränen zu ergieſzen, und erst nachdem er das Gesicht gewaschen wieder herauskam und sich Gewalt antuend das Essen auftragen lieſz (שִׂימוּ לָחֶם). V. 32f. Die Mahlzeit wurde ihm, den Brüdern und den mitspeisenden Aegyptern besonders aufgetragen. Das forderte der ägyptische Kastengeist, nach welchem weder Joseph als Staatsminister und Mitglid des Priesterordens mit den ihm untergebenen Aegyptern, noch diese mit den Hebräern als Ausländern gemeinschaftlich essen durften. לֹא יוּכְלוּן לֶאֱכֹל „sie können d. h. dürfen nicht essen" (vgl. Deut. 12, 17. 16, 5. 17, 15). „Denn dies war den Aegyptern ein Greuel." Die Hebräer und andere Nichtägypter schlachteten nämlich und aſzen Thiere, auch weibliche, die von den Aegyptern als heilig verehrt wurden, so daſz nach *Herod. II, 41* kein Aegypter ein Messer eines Hellenen, noch eine Gabel, noch einen Kessel brauchen, auch keiner von dem Fleische eines reinen Stieres, das mit einem hellenischen Messer zerlegt worden, essen würde. Vgl. Ex. 8, 22. — V. 33f. Bei Tische saſzen die Brüder vor Joseph, „der Erstgeborene nach seiner Erstgeburt und der Kleinste (Jüngste) nach seiner Kleinheit (Jugend)" d. h. nach der Altersfolge, nach der ihnen die Plätze angewiesen waren, so daſz sie sich darüber staunend ansahen, indem diese Anordnung auf sie den Eindruck machen muſzte, daſz der hochgestelte Mann auf übernatürliche Weise in ihre Familienverhältnisse eingeweiht sei. Um sie zu ehren, trug man (יִשָּׂא *Ges.* §. 137, 3) die Gerichte von Joseph weg d. h. von seinem Tische ihnen auf; und das Gericht Benjamins war um 5 Teile (יָדוֹת eig. Hände, Griffe wie 47, 24. 2 Kg. 11, 7) gröſzer als die aller andern, um ihn besonders auszuzeichnen. Sonst pflegte man vornehme Gäste nur durch die gröſzten und schönsten Stücke (1 Sam. 9, 23f. *Homer. Il.* 7, 321. 8, 162 u. a.) oder durch doppelte (so die Könige bei den Spartanern nach *Herod. VI, 57*) oder vierfache Portionen (so die Archonten bei den Kretern nach *Heraclid. Polit. 3*) zu ehren. Bei den Aegyptern aber scheint die Fünfzahl vor anderen beliebt worden zu sein vgl. 41, 34. 45, 22. 47, 2. 24. Jes. 19, 18. Mit dieser Bevorzugung beabsichtigte Joseph im Hinblicke auf seine weiteren Pläne die Brüder zu reizen, ihre Gesinnung gegen Benjamin zu offenbaren, ob sie denselben auch wegen dieser Auszeichnung beneiden und hassen würden, wie sie einst ihn um seines langen Aermelrockes willen beneidet und wegen des Vaters Vorliebe für ihn gehaſzt hatten (37, 3f.). Diese ehrenvolle Behandlung und Bewirtung Aller lieſz sie ihre Furcht und Angst vergessen. „Sie tranken und wurden trunken bei ihm" d. h. mit Speise und Trank reichlich gesättigt, nicht berauscht vgl. Hag. 1, 9.

## Cap. XLIV. Die lezte Prüfung und die Bewährung.

V. 1—13. **Die Prüfung.** V. 1 f. Nach dem Mahle liefz Joseph durch seinen Hausverwalter die Säcke seiner Brüder mit Getraide füllen, soviel dieselben fassen konten, und das Geld eines Jeden oben hinein legen, in Benjamins Sack aber dazu noch seinen silbernen Becher einpacken. V. 3—6. Darauf wurden sie, als der Morgen sich lichtete (אוֹר *3.pers.perf.* mit *o* s. *Ges.* §. 72 Anm. 1) mit ihren Eseln entlassen. Kaum aber waren sie zur Stadt hinaus, noch nicht weit entfernt, so befahl Joseph seinem Hausverwalter, den Männern nachzusetzen, sie einzuholen und zu ihnen zu sprechen: „Warum habt ihr Böses vergolten für Gutes? Ists nicht dieser woraus mein Herr trinkt, und er pflegt aus ihm zu warsagen? Eine böse Tat habt ihr begangen!“ Mit diesen Worten werden sie des Diebstahls bezüchtigt; dabei wird die Sache als ausgemacht und ihnen wolbekant vorausgesezt, der entwendete Becher aber als ein sehr wertvolles Eigentum Josephs bezeichnet. נִחֵשׁ eig. flüstern, Formeln, Zaubersprüche hermurmeln, dann warsagen, *divinare*. Hienach trieb man schon damals in Aegypten *λεκανοσκοπίη* oder *λεκανομαντεία* und *ὑδρομαντεία* Schüssel- und Wasserwarsagung, von welcher *Jamblich. De myst. III, 14* berichtet und die darin bestand, dafz man reines Wasser in einen Becher gofz und in demselben dann die Erscheinungen zukünftiger Dinge schaute, oder dafz man Wasser in einen Becher oder eine Schüssel gofz und Stücke von Gold und Silber, auch Edelsteine hineinwarf und dann die Erscheinungen im Wasser betrachtete und deutete (vgl. *Varro apud August. Civ. Dei 7,35. Plin. H. n. 37, 73. Strabo XVI p. 762* und *Grofzkurds* Anm. zur deutsch. Uebers. T. III S. 268), wovon sich nach *Norden's* Reise durch Aeg. und Nubien, übers. *v. Steffens* S. 423 in Aegypten noch bis in die neuere Zeit Spuren erhalten haben. Uebrigens läfzt sich aus dieser Beschreibung des Bechers nicht mit Sicherheit schliefzen, dafz Joseph wirklich diesen Aberglauben getrieben habe. Diese Angabe konte auch nur den Zweck haben, den Becher als ein heiliges Geräthe und — wie aus v. 15 zu schliefzen — Joseph als mit den verborgensten Dingen vertraut darzustellen. — V. 7—9. Im Bewufztsein ihrer Unschuld weisen die Brüder diese Anklage mit Abscheu (חָלִילָה לַעֲב׳) zurück und machen geltend, dafz sie ja das in ihren Säcken gefundene Geld zurückgebracht hätten, also unmöglich Gold oder Silber haben stehlen können, und erklären, dafz der bei welchem (אֲשֶׁר אִתּוֹ) der Becher gefunden würde sterben solle und sie, die übrigen, Sklaven sein wolten. V. 10. Der Mann erwiderte: „Nun denn nach euren Worten so sei es auch (גַּם des Nachdrucks wegen voraufgestelt); bei wem er gefunden wird, der soll mir leibeigen sein und ihr (andern) solt straflos bleiben.“ Er mildert also das Urteil, um gerecht zu erscheinen. V. 11—13. Sofort laden sie eiligst die Säcke ab; er untersucht, beim Aeltesten anfangend und beim Jüngsten endigend, und — der Becher wird in Benjamins Sacke gefunden. Vor Schmerz und Entsetzen über dieses Widerfahrnis zerreifzen sie ihre Kleider (s. 37, 34), laden wieder auf und kehren zur Stadt zurück. Nun mufzte es offenbar werden, wie die Brüder zu dem Lieblinge ihres Vaters, zu dem sogar von dem hochgestelten Manne Aegyptens so ausge-

zeichneten Benjamin im innersten Grunde ihrer Herzen standen, ob sie noch wie ehedem fähig wären, den Bruder preiszugeben und ihren greisen Vater mit Jammer ins Grab zu bringen, oder ob sie in neidloser, aufopfernder Liebe mit Leib und Leben für denselben einzustehen bereit wären. Und sie bestanden diese Probe.

V. 14—34. **Die Bewährung.** V. 14—17. Juda voran gehen sie zu Joseph ins Haus und fallen vor ihm nieder, um Erbarmen flehend. Joseph redet sie barsch an: „Was ist das für eine Tat, die ihr getan habt? wuſztet ihr nicht, daſz ein Mann wie ich (ein in die verborgensten Dinge eingeweihter Mann) dies gewiſz erschauen würde.“ נִחֵשׁ *augurari.* Juda begibt sich jeder Vertheidigung: „Was sollen wir sagen meinem Herrn? was reden, wie (מַה) uns rechtfertigen? Gott (הָאֱלֹהִים der persönliche Gott) hat die Missetat deiner Knechte aufgefunden! (d. h. sucht jezt das an unserem Bruder verübte Verbrechen heim, vgl. 42, 21). Siehe wir sind Sklaven meinem Herrn, sowol wir als auch der, in dessen Hand der Becher gefunden worden.“ Joseph aber will gerecht und billig strafen. Nur der schuldig Erfundene soll ihm leibeigen werden, die anderen in Friden d. h. unangetastet zu ihrem Vater ziehen. V. 18 ff. Das können die Brüder nicht. Juda, der sich beim Vater für Benjamin verbürgt hat, wagt in der Angst seines Herzens an Joseph heranzutreten und die Freilassung des Bruders zu erflehen. „Ich wollt — bemerkt hiezu *Luther* — viel drum geben, daſz ich für (vor) unserm Herr Gott so wohl kunnt beten, als hie Judas für (vor) Joseph bett, *est enim perfectum exemplar orationis, imo affectus qui debet esse in oratione.*“ Anhebend mit der Bitte um geneigtes Gehör, da er zu Ohren dessen rede, der Pharao gleich stehe (dem Könige gleich verurteilen und begnadigen könne), schildert Juda in kunstloser, herzgewinnender, mächtiger und überwältigender Rede die Liebe ihres greisen Vaters zu diesem Sohne seines Alters und seinen Schmerz bei der Anzeige, daſz sie ohne Benjamin nicht wieder vor den Herrn Aegyptens kommen solten, und die angstvolle Besorgnis, mit welcher der Vater nach schwerem Kampfe denselben habe ziehen lassen, nachdem er (Juda) für sein Leben sich verbürgt hatte, und den Jammer, daſz sie wenn ohne diesen Jüngling zurückkehrend das graue Haar des Vaters mit Unglück in die Unterwelt bringen müſzten. In v. 21 bed. שִׂים עֵינוֹ עַל sein Auge auf jem. richten in gnädiger Absicht, ihm Wolwollen zu erweisen, wie Jer. 39, 12. 40, 4. — V. 27. „Daſz zwei (Söhne) mein Weib mir geboren,“ indem Jakob die Rahel allein als sein volles Weib betrachtet, vgl. 46, 19. In v. 28 ist וָאֹמַר nach voraufgegangenem *praeter.* zu übersetzen: „und ich muſzte sagen: nur (nicht anders als) zerrissen ist er worden.“ V. 30. „Seine Seele ist gebunden an seine Seele“ s. v. a. er hängt mit ganzer Seele an ihm. — V. 33 f. Juda schlieſzt seine Fürsprache mit dem Erbieten: „Nun so laſz doch deinen Knecht (d. h. mich) anstatt des Jünglings als Sklaven meinem Herrn zurückbleiben; der Jüngling aber ziehe mit seinen Brüdern; denn wie könt ich zu meinem Vater ziehen ohne daſz der Jüngling bei mir! (ich kann es nicht) damit ich nicht das Unglück ansehe, das meinen Vater treffen wird!“

## Cap. XLV. Die Wiedererkennung und die Einladung Jakobs nach Aegypten.

V. 1—15. **Die Wiedererkennung.** V. 1. Nach solcher Rede, in welcher Juda als Sprecher seiner Brüder die zärtlichste Liebe zu dem greisen, durch ihre Sünde tiefgebeugten Vater und die hingebendste brüderliche Liebe und Treue gegen den ihm noch übriggebliebenen einzigen Sohn seiner geliebten Rahel auf die unzweideutigste Weise an den Tag gelegt und einen vollgiltigen Beweis von der in ihrem Innern vorgegangenen Sinnesänderung und Bekehrung geliefert hatte, „konte Joseph nicht länger sich Gewalt antun in Bezug auf alle die um ihn standen.“ Er mufzte die bisher zur Prüfung der Herzen seiner Brüder gespielte Rolle, nachdem der Zweck seiner Verstellung erreicht war, aufgeben und den Gefühlen seines Herzens freien Ausbruch gestatten. „Er rief: schaffet jederman von mir weg hinaus; und niemand (von seiner ägyptischen Umgebung) stand bei ihm, als Joseph sich seinen Brüdern zu erkennen gab,“ *quia effusio illa affectuum et στοργῆς erga fratres et parentem tanta fuit, ut non posset ferre alienorum praesentiam et aspectum* (*Luth.*). V. 2f. Nach Entfernung der Fremden brach er in lautes Weinen aus, dafz die Aegypter draufzen es hörten und durch diese das Haus Pharao's d. i. die königliche Familie davon benachrichtigt wurde (vgl. v. 2 mit v. 16), und sprach dann zu seinen Brüdern: „Ich bin Joseph, lebt mein Vater noch?“ Dafz sein Vater noch lebe, hatte er nicht nur schon früher (43, 27) erfragt, sondern so eben erst wiederholt vernommen; aber das Herz des Sohnes drängt ihn, sich dessen nochmals zu vergewissern. „Seine Brüder aber konten ihm nicht antworten, denn sie waren vor ihm bestürzt,“ in ihrem Gewissen so geschlagen, dafz sie vor Staunen und Schrecken keinen Laut hervorzubringen vermochten. V. 4f. Da liefz Joseph sie näher zu sich herzutreten und sprach: „Ich bin Joseph, euer Bruder, den ihr nach Aegypten verkauft habt (אֲשֶׁר־אֹתִי mit relativ gemachter *1 pers.* des Personalpronomen im *casu obliq.* s. *Ges.* §. 123, 1. Anm. 1); nun aber betrübt euch nicht, meinet nicht darüber zürnen zu müssen (אַל־יִחַר בְּעֵינֵיכֶם ähnlich wie 31, 35), dafz ihr mich hieher verkauft habt; denn zur Lebenserhaltung hat mich Gott vor euch hergesandt.“ *Sic enim Joseph interpretatur venditionem. Vos quidem me vendidistis, sed Deus emit, asseruit et vindicavit me sibi pastorem, principem et salvatorem populorum eodem consilio, quo videbar amissus et perditus* (*Luth.*). „Denn — fährt er לְמִחְיָה erläuternd fort — nun (זֶה) sind zwei Jahre Hunger im Lande und noch sind fünf Jahre, da es kein Pflügen und Ernten geben wird. Und Gott hat mich vor euch hergesandt, euch zu gründen einen Ueberrest (שׂוּם שְׁאֵרִית vgl. 2 Sam. 14, 7) auf Erden (d. h. um während dieser Hungersnot euch Erhaltung des Stammes und der Nachkommenschaft zu sichern) und euch das Leben zu erhalten zu grofzer Errettung“ d. h. zu einem grofzen, dem Untergange entronnenen Volke, vgl. 50, 20. פְּלֵיטָה das Entronnene, die dem Tode und Verderben entgangene Mannschaft oder Menge 2 Kg. 19, 30. 31. Joseph spricht hier in prophetischer Ahnung aus, dafz Gott ihn nach Aegypten geführt habe, um durch ihn das zu seinem Volke erkorene Geschlecht zu

erhalten und aus der demselben drohenden Gefahr des Hungertodes als ein grofzes Volk hervorgehen zu lassen. V. 8. „Und nun (so verhält es sich in Warheit) nicht *ihr* habt mich hieher gesandt sondern *Gott* (הָאֱלֹהִים der persönliche Gott im Gegensatze gegen die Brüder Josephs), und er (Gott) hat mich gesezt zum Vater Pharao's (d. i. zum vertrautesten Rathe und Freunde Pharao's vgl. 1 Makk. 11, 32 und *Gesen. Thes. p. 7*) und zum Herrn seinem ganzen Hause und zum Herscher in ganz Aegyptenland", vgl. 41, 40 f.

V. 9 ff. Hierauf forderte er seine Brüder auf, eiligst zu seinem Vater hinaufzuziehen, ihn in seinem Namen einzuladen, ohne Zögern (אַל־תַּעֲמֹד säume nicht) mit seiner ganzen Familie und Habe nach Aegypten zu ziehen, wo er ihn im Lande Gosen (s. zu 47, 11) in seiner Nähe erhalten wolle, damit er nicht in den noch übrigen fünf Hungerjahren verarme. תִּוָּרֵשׁ v. 11 eig. des Besitzes beraubt werden, von andern in Besitz genommen werden, von יָרַשׁ in Besitz nehmen. V. 12 f. Die Brüder sind aber von dieser unverhofften Enthüllung so überrascht und bestürzt, dafz Joseph, um sie von der Warheit der Sache zu überzeugen, hinzusetzen mufz: „Siehe eure Augen sehen, und die Augen meines Bruders Benjamin, dafz mein Mund es ist, der zu euch redet. Und erzählet meinem Vater alle meine Herrlichkeit in Aegypten und alles was ihr gesehen habt, und bringt eilends meinen Vater hieher." V. 14 f. Alsdann fiel er Benjamin um den Hals und weinte, und küfzte alle seine Brüder und weinte an ihnen d. h. indem er sie umarmt hielt; „und danach redeten seine Brüder mit ihm." אַחֲרֵי כֵן nachdem Joseph durch dreimalige Versicherung, dafz was sie getan Gottes Fügung zu ihrem eigenen Besten gewesen, die Furcht vor Wiedervergeltung ihnen benommen und durch Umarmung und Kufz unter Thränen die Warheit und Aufrichtigkeit seiner Worte besigelt hatte.

V. 16—28. **Die Einladung Jakobs nach Aegypten.** V. 16 ff. Das Gerücht (קוֹל) von der Ankunft der Brüder Josephs drang bald in den königlichen Palast und machte auf Pharao und seine Hofleute einen günstigen Eindruck, so dafz der König durch Joseph dessen Brüder aufforderte, mit ihrem Vater und ihren Familien (בָּתֵּיכֶם v. 18) nach Aegypten zu kommen; er wolle ihnen geben „das Gut des Landes Aegypten" und sie sollen das Fett des Landes essen. טוּב nicht der beste Teil, sondern die Güter (Produkte) des Landes, wie v. 20. 23. 24, 10. 2 Kg. 8, 9. חֵלֶב Fett s. v. a. die vorzüglichsten Erzeugnisse. V. 19 f. Zugleich ermächtigt Pharao Joseph (אַתָּה צֻוֵּיתָה du bist befehligt) seinen Brüdern Wagen aus Aegypten mitzugeben, auf welchen sie ihre Kinder und Frauen und ihren alten Vater nach Aegypten schaffen könten, und räth ihnen ihre Geräthe in Canaan zu lassen, da ihnen das Gut von ganz Aegypten zu Diensten stehe. An Wagen, kleinen zweirädrigen, auch für ungebahnte Wüstenwege brauchbaren, war Aegypten von Alters her reich, vgl. 50, 9. Ex. 14, 6 ff. mit Jes. 36, 9. „Euer Auge sehe nicht mit Bedauern (תָּחֹס) auf eure Geräthe", d. h. lafzt es euch nicht leid sein um euren Hausrath, den ihr zurücklassen müfzt. Das in dieser Einladung Pharao's sich kundgebende Wolwollen gegen die Familie Jakobs erklärt sich aus dem Gefühle der Dankbarkeit gegen Joseph, und wird „umständlich erzählt, weil aus dieser zwanglosen ehrenvollen

Einladung nach Aegypten die Berechtigung Israels folgte Aegypten ungehindert wieder zu verlassen" (*Del.*).

V. 21 ff. Dieser Aufforderung Josephs und Einladung Pharao's leisteten die Söhne Israels Folge, wie von v. 25 an näher berichtet wird. Joseph aber gab ihnen nicht nur Wagen nach dem Befehle Pharao's und Zehrung auf dem Wege mit, sondern auch Geschenke, Wechselkleider, jedem einen Anzug, dem Benjamin aber fünf nebst 300 Sekel Silber. חֲלִפוֹת שְׂמָלוֹת Wechsel von Kleidern, Kleider zum Wechseln d. h. Prachtgewänder, die bei feierlichen Gelegenheiten angezogen und öfter gewechselt wurden Richt. 14, 12 f. 19. 2 Kg. 5, 5. V. 23. „Und seinem Vater schickte er desgleichen" (כְּזֹאת) d. h. nicht Wechselkleider, sondern Geschenke, nämlich 10 Esel „tragend vom Gute Aegyptens" (d. h. mit Gütern Aegyptens beladen) und 10 Eselinnen mit Getraide und Lebensmitteln für die Reise, und entließ sie mit der Ermahnung: אַל־תִּרְגְּזוּ μὴ ὀργίζεσθε (LXX) „erzürnt euch nicht auf dem Wege." *Placatus erat Joseph fratribus, simul eos admonet, ne quid turbarum moveant. Timendum enim erat, ne quisque se purgando crimen transferre in alios studeret atque ita surgeret contentio* (*Calv.*). V. 25—28. Als sie bei ihrer Rückkehr ihrem Vater die Nachricht brachten: „Joseph lebt noch, ja (וְכִי als steigernde Versicherung, nach *Ew.* §. 330[b]) er ist Herscher im ganzen Lande Aegypten, da erstarrte sein Herz, denn er glaubte ihnen nicht," d. h. sein Herz regte sich nicht über diese freudige Nachricht, weil er ihr keinen Glauben schenkte. Erst als sie ihm Alles, was Joseph zu ihnen geredet, erzählten und er die von Joseph ihm gesandten Wagen sah, „da lebte der Geist ihres Vaters Jakob auf; und Israel sprach: Genug! Joseph mein Sohn lebt noch, ich will gehen und ihn sehen, bevor ich sterbe." Man beachte denn sinnvollen Wechsel von *Jakob* und *Israel*. Indem der Geist des schwer gebeugten Greises durch die Gewißheit, daß sein Sohn Joseph noch am Leben sei, belebt wird, wird Jakob zu Israel, zum „Sieger, den Schmerz über die frühere Tat seiner Söhne überwindend" (*Fr. v. Meyer*).

## Cap. XLVI. Der Zug Israels nach Gosen in Aegypten.

V. 1—7. So brach denn Israel mit allen seinen Angehörigen auf (von Hebron 37, 14) und kam nach Beerseba. Hier, an der Grenze Canaans, wo Abraham und Isaak den Namen des Herrn angerufen hatten 21, 33. 26, 25, bringt er dem Gotte seines Vaters Isaak Schlachtopfer dar, *ut sibi firmum et ratum esse testetur foedus, quod Deus ipse cum Patribus pepigerat. Calv.* Mochte Jakob auch in der wunderbaren Führung seines Sohnes Joseph die Wege Gottes ahnen und in Josephs und Pharao's freundlicher Einladung, verbunden mit der in Canaan herschenden Hungersnot, einen göttlichen Wink nach Aegypten zu ziehen erblicken: so war doch das Scheiden aus dem Lande der Verheißung, in welchem seine Väter gepilgert, ein Schritt, bei dem ernste Gedanken über seine und seines Geschlechtes Zukunft seine Seele bewegen und mit Bangigkeit erfüllen und ihn antreiben mußten, sich und die Seinigen dem Schutze des treuen Bundesgottes zu befehlen, gleichviel ob er dabei an die Abram zuteil

gewordene Offenbarung Gottes c. 15, 13—16 dachte oder nicht. V. 2. Da erschien ihm Gott in einem nächtlichen Gesichte (מַרְאֹת intensiver Plural) und gab ihm, wie einst auf seiner Flucht aus Canaan 28, 12 ff., die trostreiche Verheifzung: „Ich bin הָאֵל der Starke, der Gott deines Vaters, fürchte dich nicht nach Aegypten hinabzuziehen (מֵרְדָה für מֵרֶדֶת wie Ex. 2, 4 דֵּעָה für דַּעַת vgl. *Ges.* §. 69, 3 Anm. 1); denn zu einem grofzen Volke werd ich dich daselbst machen. *Ich* werde mit dir nach Aegypten hinabziehen und *ich* — auch heraufführen werd ich dich und Joseph soll dir die Augen zudrücken.“ גַּם־עָלֹה ein mit Nachdruck nachgestellter *infin. abs.* wie 31, 15 s. *Ew.* §. 280b, und zwar des *kal* nach *Ges.* §. 131, 3 Anm. 2). V. 5—7. Durch diese Verheifzung gestärkt zog Jakob nach Aegypten mit Kindern und Kindeskindern, indem seine Söhne den greisen Vater nebst ihren Kindern und Frauen auf den von Pharao geschickten Wagen fuhren, und ihre Herden samt aller Habe, die sie in Canaan erworben hatten, mitnahmen[1].

V. 8—27. Im Hinblick auf die Erfüllung der göttlichen Verheifzung, mit welcher Jakob nach Aegypten zog, wird hier der Bestand seines Hauses, das sich dort zu einem grofzen Volke vermehren solte, verzeichnet. Das Namenverzeichnis umfafzt nicht blos die „Söhne Israels“ im engeren Sinne, sondern wie zur näheren Bestimmung des בְּנֵי יִשְׂרָאֵל gleich in v. 3 hinzugesezt wird: „Jakob und seine Söhne“, oder wie es in der Unterschrift v. 27 heifzt: „alle Seelen des Hauses Jakob, die nach Aegypten gekommen sind“ (הַבָּאָה für אֲשֶׁר בָּאָה nach *Ges.* §. 109), zu welchen der Patriarch selbst und Joseph mit seinen zwei vor Jakobs Ankunft in Aegypten ihm geborenen Söhnen mitgehörten. Mit Zurechnung dieser bestand das Haus Jakobs aus 70, ohne dieselben aus 66 Seelen, aufzer den Weibern seiner Söhne. Die Söhne sind nach den 4 Müttern geordnet. Von *Lea* sind genant 6 Söhne, 23 Enkel, 2 Urenkel (Söhne des Perez, wogegen die in Canaan gestorbenen Söhne Juda's Ger und Onan nicht mitzählen) und 1 Tochter, die gefallene Dina, die als ledig geblieben ein selbständiges Glid des Hauses Jakobs bildet; also $6 + 23 + 2 + 1 = 32$, dazu Jakob $= 33$ Seelen. Von *Silpa* der Magd Lea's 2 Söhne, 11 Enkel, 2 Urenkel und 1 Tochter (die aus besonderem, nicht näher angegebenem Grunde wie Dina hier und Num. 26, 46 mitgezählt ist), also $2 + 11 + 2 + 1 = 16$ Seelen. Von *Rahel*, „dem (bevorzugten) Weibe Jakobs“ 2 Söhne und 12 Enkel, unter welchen nach Num. 26, 40 2 Urenkel mitbegriffen sind, also 14 Seelen; und von Rahels Magd *Bilha* 2 Söhne und 5 Enkel $= 7$ Seelen ($33 + 16 + 14 + 7 = 70$).[2] — Die Frauen der Söhne Jakobs

1) Eine solche Einwanderungscene, wo die Einwanderer ihr Gut auf Esel geladen und auch zwei Kinder in Körben auf einen Esel gepackt mit sich führen, findet sich abgebildet auf einem Grabmale zu *Beni Hassan*, welche die Einwanderung Israels veranschaulichen kann, obgleich sie sich nicht direct auf dieselbe beziehen läfzt. S. das Nähere bei *Hgstb.* BB. Mos. u. Aeg. S. 37 f.

2) Statt der Zahl 70 hier, Ex. 1, 5 u. Deut. 10, 22 gibt Stephanus Act. 7, 14 *ἑβδομήκοντα πέντε* (75) an nach dem Vorgange der LXX, welche hier und Ex. 1, 5 die Zahl 75 haben, weil sie in v. 20 hinter Manasse und Ephraim die Worte: *ἐγένοντο δὲ υἱοὶ Μανασσῆ, οὓς ἔτεκεν αὐτῷ ἡ παλλακὴ ἡ Σύρα, τὸν Μαχίρ· Μαχὶρ δὲ ἐγέννησε τὸν Γαλαάδ. υἱοὶ δὲ Ἐφραΐμ ἀδελφοῦ Μανασσῆ. Σουταλαὰμ καὶ Ταάμ, υἱοὶ δὲ Σουταλαάμ· Ἐδώμ*, nach Vermutung aus 50, 23 und Num. 26, 29

sind weder genant noch mitgezählt, weil nicht sie sondern nur ihre Männer die Geschlechter Israels begründeten. Auch ihre Herkunft ist weder hier noch anderswo erwähnt. Nur gelegentlich wird v. 10 einer der Söhne Simeons als Sohn der Cananitin bezeichnet, woraus sich folgern läfzt, dafz Jakobs Söhne sich ihre Frauen nur ausnahmsweise aus den Cananitern, in der Regel aber wol aus ihrer väterlichen Verwandtschaft in Mesopotamien genommen haben, aufzer welcher ihnen auch noch die ismaelitische, keturäische und edomitische Verwandtschaft offen stand. Auch von den „Töchtern Jakobs" und den „Töchtern seiner Söhne" sind aufzer Dina und Serah, der Tochter Asers, keine genant, weil dieselben keine selbständigen Häuser begründeten.

Fassen wir nun den Inhalt des Verzeichnisses näher ins Auge, so fält zunächst auf, dafz von den Zwillingsöhnen Juda's, die erst nach Josephs Verkaufung geboren worden, der eine, Perez, bereits zwei Söhne gehabt haben soll. Wenn man auch Juda's Verheiratung mit der Tochter des Cananiters Sua, troz der zu c. 38 dagegen angeführten Gründe, vor der Verkaufung Josephs und bald nach der Rückkehr Jakobs nach Canaan in die Zeit seines Aufenthaltes zu Sichem (33, 18) setzen wolte, so könte dieselbe doch nicht früher als 5, höchstens 6 Jahre vor Josephs Verkaufung erfolgt sein, weil Juda nur 3 J. älter als Joseph, also bei dessen Verkaufung erst 20 J. alt war. Selbst bei dieser Annahme würden zwischen Juda's Verheiratung und Jakobs Uebersidelung nach Aegypten höchstens 28 Jahre liegen und Perez damals etwa 11 J. alt gewesen sein, weil er nach c. 38 erst 17 Jahre nach Juda's Heirat geboren sein und in diesem Alter nicht schon 2 Söhne haben konte. Auch Juda konte nicht 4 Söhne mit nach Aegypten bringen, da er längstens ein Jahr vor der Uebersidelung erst 2 Söhne hatte (42, 37), falls man sich nicht zu der höchst unwarscheinlichen Annahme verstehen will, dafz ihm in 11 bis 12 Monaten noch 2 Söhne, entweder als Zwillinge oder hinter einander, geboren worden seien. Noch weniger konte Benjamin damals, da er 23 bis 24 J. alt war (s. zu 35, 27 und 34, 1) schon 10 Söhne, oder wie sich aus der Vergleichung von Num. 26, 38—40 ergibt, schon 8 Söhne und 2 Enkel haben. Aus dem Allen folgt notwendig, dafz in unserem Verzeichnisse auch Enkel und Urenkel Jakobs genant sind, die erst in Aegypten geboren worden, die also nach einer unserer Denkweise zwar fremden, aber im A. T. uns häufig entgegentretenden Anschauung *in lumbis patrum* mit nach Aegypten gekommen sind. Dafz das Verzeichnis wirklich so verstanden sein will, das ergibt sich unzweifelhaft aus der Vergleichung der in ihm aufgeführten „Söhne Israels" (v. 8) mit dem in Num. 26 verzeichneten Bestande der ganzen Gemeinde der Söhne Israels nach ihren Vaterhäusern oder Stämmen und Geschlechtern. In dieser Aufzählung der Geschlechter Israels zur Zeit Mose's sind bis auf geringe Abweichungen alle in unserm Cap. aufgeführten Enkel und Urenkel Jakobs als Begründer der Geschlechter, in welche die 12 Stämme Israels zu Mose's Zeit sich geglidert hatten, genant. Die Abweichungen sind teils formeller teils sach-

u. 35 f. (33 u. 39 f.) eingeschoben, und diese 3 Enkel und 2 Urenkel Josephs hinzugerechnet haben.

licher Art. Formell sind die Verschiedenheiten einzelner Namen, welche teils nur verschiedene Formen desselben Namens sind, wie יְמוּאֵל und צֹחַר Gen. v. 10 für נְמוּאֵל und זֶרַח Num. v. 12. 13, צִפְיוֹן und אֲרוֹדִי Gen. v. 16 für צְפוֹן und אֲרוֹד Num. v. 15 und 17, חֻפִּים Gen. v. 21 für חוּפָם Num. v. 39, oder אֵחִי Gen. v. 21 Abkürzung von אֲחִירָם Num. v. 38, teils verschiedene Namen einer und derselben Person אֶצְבּוֹן Gen. v. 16 und אָזְנִי Num. v. 16, מֻפִּים Gen. v. 21 und שְׁפוּפָם Num. v. 39, חֻשִׁים Gen. v. 23 und שׁוּחָם Num. v. 42. Von den sachlichen Verschiedenheiten komt zuvörderst in Betracht, dafz in Num. 26 unter den Gründern von Geschlechtern Simeons Sohn Ohad, Asers Sohn Jiswa und 3 Söhne Benjamins, Beker, Gera und Rosch, fehlen; ohne Zweifel aus keinem anderen Grunde, als weil dieselben entweder kinderlos gestorben waren oder doch nicht so viele Kinder hinterlassen hatten, dafz von denselben hätten selbständige Geschlechter ausgehen können. Aufzer diesen hatten alle übrigen Enkel und Urenkel Jakobs, welche in unserm Cap. genant sind, nach Num. 26 zu Mose's Zeit bestehende Geschlechter Israels begründet. Hienach liegt am Tage, dafz unser Verzeichnis nicht blos die Söhne und Enkel Jakobs, die bei seiner Uebersidelung nach Aegypten schon geboren waren, aufzählen will, sondern aufzer den Söhnen, welche die 12 Stämme des Volks begründeten, überhaupt *alle* Enkel und Urenkel, welche Gründer von *Mischpachot,* von selbständigen Geschlechtern geworden und eben dadurch in Bezug auf die gemeinliche Gliderung des Volks in Geschlechter in die Stellung der Enkel Jakobs eingetreten oder aufgerückt waren.

Nur aus dieser Annahme erklärt sich die sonst unerklärliche Tatsache, dafz zu Mose's Zeiten in keinem der 12 Stämme aufzer dem Doppelstamme Josephs Geschlechter existirten, welche von Enkeln oder Urenkeln Jakobs abstamten, die nicht schon in unserem Verzeichnisse erwähnt sind. Wie es gar nicht denkbar ist, dafz den Söhnen Jakobs nach ihrer Uebersidelung nach Aegypten solten keine Söhne mehr geboren worden sein, so läfzt sich eben so wenig denken, dafz alle denselben in Aegypten geborenen Söhne entweder kinderlos gestorben sein oder doch keine Geschlechter begründet haben solten. Die Regel, nach welcher das von den Söhnen Jakobs abstammende Volk bei seiner Entwicklung auf dem Wege der Zeugungen sich naturgemäfz in Stämme und Geschlechter (*Mischpachot*) gliderte, war die, dafz die 12 Söhne Jakobs die 12 Stämme begründeten, deren Söhne d. h. die Enkel Jakobs die Gründer der Geschlechter wurden, in welche die Stämme sich gliderten, es sei denn dafz diese Enkel ohne Söhne zu hinterlassen starben oder die von ihnen hinterlassenen Söhne weniger männliche Nachkommen erhielten, als zur Bildung selbständiger Geschlechter erforderlich waren, oder dafz endlich die naturgemäfze Regel für die Bildung der Stämme und Geschlechter durch andere Ereignisse oder Ursachen durchbrochen wurde. — Aus dieser Annahme erklären sich auch die übrigen sachlichen Verschiedenheiten, die zwischen unserem Verzeichnisse und zwischen Num. 26 obwalten, sowol die dafz unter den v. 21 aufgeführten Söhnen Benjamins die beiden, Ard und Naeman, nach Num. 26, 40 seine Enkel, nämlich Söhne Bela's waren, als auch die dafz in v. 20 von Joseph nur die beiden

ihm vor Jakobs Ankunft in Aegypten geborenen Söhne Manasse und Ephraim genant sind und nicht auch die Söhne, die ihm später noch geboren worden (48, 6). Jene beiden Enkel Benjamins konten in unserem Verzeichnisse seinen Söhnen beigezählt werden, weil sie gleich den Söhnen selbständige Geschlechter begründeten. Von den Söhnen Josephs aber konten nur Manasse und Ephraim in unser Verzeichnis aufgenommen werden, weil sie dadurch, daſz Jakob kurz vor seinem Tode sie zu seinen Söhnen adoptirte und dadurch zu Häuptern von Stämmen erhöhte, über die nachgeborenen Söhne Josephs erhoben wurden, so daſz überall, wo Josephs Nachkommenschaft als *ein* Stamm zählt z. B. Jos. 16, 1. 4, Manasse und Ephraim die beiden Hauptabteilungen oder Hauptgeschlechter des Stammes Joseph bilden, deren Unterabteilungen teils durch ihre nachgeborenen Brüder teils durch ihre Söhne und Enkel begründet wurden. Somit bildet die Nichtaufnahme der nachgeborenen Söhne und der Enkel Josephs, von welchen die Geschlechter der zu Stämmen erhobenen Söhne Manasse und Ephraim abstamten, nur eine scheinbare, keine wirkliche Ausnahme von der Regel, daſz unser Verzeichnis alle Enkel Jakobs nenne, welche die Geschlechter der 12 Stämme begründeten, ohne Rücksicht darauf ob dieselben vor oder nach Uebersidelung des Hauses Jakobs nach Aegypten geboren waren, weil dieser Unterschied für diesen Zweck des Verzeichnisses ohne Bedeutung war. Daſz aber unser Verzeichnis wirklich diesen Zweck verfolgt, das bestätigt sich noch durch Vergleichung von Ex. 1, 5 und Deut. 10, 22, wonach die 70 Seelen des nach Aegypten gezogenen Hauses Jakobs den Samen bildeten, der unter dem Segen des Herrn dort zu dem zahlreichen Volke erwachsen war, welches Mose aus Aegypten führte, um das Land der Verheiſzung in Besitz zu nehmen. Von diesem Gesichtspunkte aus lag es nahe, den Samen für das zu Stämmen und Geschlechtern erwachsene Volk so darzustellen, daſz in ihm die Keime und Wurzeln sämtlicher Stämme und Geschlechter des ganzen Volkes enthalten waren, d. h. nicht blos die bei der Uebersidelung schon geborenen Enkel sondern auch die Enkel und Urenkel, welche den Söhnen Jakobs erst in Aegypten geboren und Gründer von selbständigen Geschlechtern wurden, aufzuzählen. Durch diese Zusammenfassung aller Gründer von Stämmen und Geschlechtern wurde zugleich die bedeutsame Zahl 70 gewonnen, in welcher die Sieben, die Zahl des göttlichen Schaffens, mit der Zahl Zehn als Signatur der Vollständigkeit multiplicirt enthalten ist, um den Gedanken auszudrücken, daſz in diesen 70 Seelen die Gesamtheit des Volkes Gottes beschlossen war.[1]

V. 28—34. Nach diesem Verzeichnisse des Hauses Jakobs wird die Ankunft in Aegypten berichtet. V. 28. Jakob sandte seinen Sohn Juda vor sich her d. h. voraus zu Joseph, „um vor sich her zu weisen (לְהוֹרֹת) nach Gosen", d. h. um von Joseph die erforderlichen Anweisungen über den Ort der Niederlassung einzuholen und dann vor Jakob her als Wegweiser

1) Auf diese Weise haben schon die älteren Theologen die sachlichen Schwierigkeiten unseres Verzeichnisses gelöst und diese Lösung in neuerer Zeit *Hengstenberg*, Beitrr. III S. 354 ff. und *Kurtz*, Gesch. d. A. B. I. S. 299 ff. erneuert und wider die dagegen erhobenen Einwände gerechtfertigt.

nach Gosen zu dienen. V. 29. Sobald sie dort angekommen waren, liefz Joseph seinen Wagen anspannen (וַיֶּאְסֹר mit Dagesch, s. die Anm. zu Lev. 4, 13), um seinem Vater nach Gosen entgegenzufahren (וַיַּעַל vom Reisen aus dem Innern nach der Wüste oder Canaan hin), und zeigte sich ihm dort (וַיֵּרָא אֵלָיו eig. er erschien ihm; נִרְאָה sonst gewöhnlich vom Erscheinen Gottes ist hier gewählt, um die Herrlichkeit, in der Joseph seinem Vater entgegenkam, auszudrücken) und fiel ihm um den Hals, andauernd (עוֹד) an seinem Halse d. h. in seiner Umarmung weinend. V. 30. Da sprach Israel zu Joseph: „Nunmehr (הַפַּעַם eig. diesmal s. v. a. jezt) will ich sterben, nachdem ich dein Angesicht gesehen, dafz du noch am Leben.“ V. 31 f. Joseph aber sagte seinen Brüdern und seinem Vaterhause (seiner Familie), er wolle zu Pharao hinauf (עָלָה hier vom Gehen zum Hofe als ideeller Höhe), ihm die Ankunft der Seinigen zu melden, die als אַנְשֵׁי מִקְנֶה „Viehzüchter“ ihre Schafe und Rinder und all ihr Eigentum mitgebracht hätten. V. 33 f. Zugleich weist Joseph seine Brüder an, wenn Pharao sie rufen lassen und nach ihrer Hanthierung (מַעֲשֶׂה) fragen werde, zu erklären: „Viehzüchter sind deine Knechte gewesen von unserer Jugend an bis jezt, wir wie unsere Väter, damit ihr wohnen möget im Lande Gosen; denn ein Greuel der Aegypter ist jeglicher Schafhirt.“ Diese lezte Bemerkung gehört noch zur Rede Josephs und enthält den Grund, weshalb seine Brüder vor Pharao sich als Hirten von jeher bezeichnen sollen, damit sie nämlich Gosen als Wohnland erhalten möchten und nicht ihre nationale und religiöse Selbständigkeit durch allzunahe Berührung mit den Aegyptern gefährdet werden möchte. Der Abscheu der Aegypter vor den Viehhirten hatte seinen Grund darin, dafz je unbedingter der Ackerbau mit seinen geordneten Zuständen das Fundament des ägyptischen Staates bildete, desto entschiedener sich den Aegyptern mit dem Begriffe eines Hirten die Vorstellung der Rohheit und Barbarei verband, und wird nicht nur durch die Denkmäler vielfach bezeugt, insofern als auf denselben die Hirten immer als lange dürre, gezerrte, krankhafte und zuweilen fast gespenstische Gestalten gezeichnet sind (s. *Graul*, Reise II S. 171), sondern auch durch Angaben der Alten bestätigt. Nach *Herod. II, 47* waren in Aegypten die Sauhirten am meisten verachtet, gehörten aber doch nebst den Rinderhirten (*βουκόλοι*) zu den 7 Kasten der Aegypter (*Herod. II, 164*), so dafz *Diodor. Sic. I, 74* alle Hirten unter eine Kaste zusammenfafzt, wonach *βουκόλοι* bei *Her.* nicht blos die Rinderhirten sondern *a potiori* alle Viehhirten bezeichnet, wie denn auch auf den Denkmälern unter den Herden neben Eseln und Rindvieh auch Schafe, Ziegen und Böcke zu Tausenden abgebildet sind.

## Cap. XLVII, 1—27. Niederlassung Israels in Aegypten und gedeihlicher Fortbestand während der Hungerjahre.

V. 1—12. Nachdem Joseph die Ankunft der Seinigen in Gosen Pharao gemeldet hatte stelte er מִקְצֵה אֶחָיו aus der Gesamtzahl seiner Brüder (vgl. über קָצֶה zu 19, 4) fünf dem Könige vor. V. 3 ff. Da die Vorgestelten auf Pharao's Frage nach ihrem Gewerbe sich der Anweisung Josephs ge-

mäſz für Viehhirten (רֹעֵה צֹאן der *singul.* des Prädicats, s. *Ges.* §. 147 c) ausgeben, die, weil im Lande Canaan durch die Hungersnot die Weide für ihre Herden ausgegangen, gekommen seien im Lande (Aegypten) zu weilen (לָגוּר d. i. zeitweilig sich aufzuhalten), ermächtigt der König Joseph, seinem Vater und seinen Brüdern im besten Teile des Landes, im Lande Gosen, Wohnung zu geben (הוֹשֵׁב) und, wenn er unter ihnen wackere Männer wisse, sie als Oberste über die königlichen Herden zu setzen, die sich wie hienach zu vermuten auch im Lande Gosen als dem besten Weidelande befanden. V. 7—9. Hierauf stelte Joseph seinen Vater Pharao vor, erst nachdem durch die Audienz der Brüder die königliche Erlaubnis zur Niederlassung schon erwirkt war, die der alterschwache Greis nicht mehr selbst betreiben konte. Der Patriarch begrüſzt segnend den König und antwortet auf dessen Frage nach seinem Alter: „Die Tage der Jahre meiner Pilgrimschaft sind 130 Jahre; gering und leidvoll sind die Tage meiner Lebensjahre gewesen und haben nicht erreicht (das *perfect.* im Vorgefühle des Lebensendes) die Tage der Lebensjahre meiner Väter in den Tagen ihrer Pilgrimschaft.“ Eine Pilgrimschaft (מְגוּרִים) nent Jakob sein und seiner Väter Leben, weil sie nicht in den wirklichen Besitz des verheiſzenen Landes kamen, sondern ihr Lebelang unstät und heimatlos in dem ihnen zum Erbteile verheiſzenen Lande wie in einem fremden herumziehen muſzten. Dieses Pilgern war zugleich ein Bild von der Unbeständigkeit und Mühseligkeit des irdischen Lebens, in welchem der Mensch nicht zur waren Ruhe des Fridens mit Gott und der Seligkeit in seiner Gemeinschaft gelangt, für welche er geschaffen ist und nach welcher deshalb seine Seele sich hienieden beständig sehnt, vgl. Ps. 39,13. 119,19. 54. 1 Chr. 29,15, so daſz der Apostel in Hebr. 11,13—16 mit Recht diese Worte als ein Bekentnis der Sehnsucht der Erzväter nach der ewigen Ruhe des himmlischen Vaterlandes betrachten konte. Auch war Jakobs Leben gering (מְעַט) und böse (רָעִים d. h. voll Leid und Ungemach) im Vergleiche mit dem Leben seiner Väter. Denn Abraham war 175 und Isaak 180 Jahr alt geworden und keiner von beiden hatte ein so bewegtes Leben voll Not und Gefahren, Trübsal und Herzeleid gehabt, wie Jakob von dem Tage seiner Flucht nach Haran an bis zu seinem Aufbruche nach Aegypten.

V. 10. Nach dieser warscheinlich kurzen Unterredung, von welcher übrigens nur die Hauptsache erwähnt ist, verlieſz Jakob den König mit einem Segenswunsche. V. 11. Joseph aber wies nach dem Befehle Pharao's seinem Vater und seinen Brüdern Besitz (אֲחֻזָּה) zum Wohnen im besten Teile Aegyptens, im Lande *Raëmses* an und versorgte sie mit Brot לְפִי הַטָּף „nach dem Munde der Kleinen“ d. h. nach dem Bedarf jeder Familie, der gröſzeren oder geringeren Zahl ihrer Kinder entsprechend. כִּלְכֵּל mit doppeltem *accusat.* s. *Ges.* §. 139. *Ew.* §. 283 b. Der Wohnsitz der Israeliten wird hier statt *Gosen* (גֹּשֶׁן v. 1. 46, 28. 29. 34. 45, 10 u. a.) das Land *Raëmses* (רַעְמְסֵס *in paus.* רַעְמְסֵס Ex. 1,11) genant, sei es nun daſz die Landschaft *Gosen* (*Γεσέμ* LXX) nach ihrer früheren Hauptstadt *Raëmses* d. i. *Heroopolis* an der Stelle oder in der nächsten Nähe des heutigen *Abu Keischeib* im Wady Tumilat (s. zu Ex. 1,11) bezeichnet ist, oder weil Israel in der Umgegend von *Raëmses* angesidelt wurde. Die Landschaft *Gosen*

ist in der heutigen Provinz *el Scharkiyeh* (d.h. die östliche) zu suchen auf der Ostseite des Nils nach Arabien zu, noch gegenwärtig die fruchtbarste und einträglichste Provinz Aegyptens, vgl. *Robins.* Pal. I S. 86 f. Denn Gosen grenzte östlich an die nach Philistäa führende Wüste des peträischen Arabiens (Ex. 13, 17 vgl. 1 Chr. 7, 21), daher in den LXX *Γεσὲμ Ἀραβίας* 45, 10. 46, 34, und reichte westlich bis an den Nil, da die Israeliten nach Num. 11, 5 Ueberfluſz an Fischen hatten, warscheinlich bis an den tanitischen Nilarm, da nach Ps. 78, 12. 43 vgl. Num. 13, 22 das Gefilde *Zoan's* d.i. *Tanis* der Schauplatz der Machttaten Gottes in Aegypten unter Mose war. In dieser Provinz wies Joseph den Seinigen Wohnsitze in einer Gegend an, wo sie in seiner Nähe lebten (45, 10) und leicht und schnell mit ihm verkehren konten 46, 28. 48, 1 ff. Ob bei *Raëmses* oder wo sonst, läſzt sich darum nicht genau bestimmen, weil uns die Residenz des damaligen Pharao nicht bekant ist und die Meinung daſz es Memphis gewesen sich nur auf ganz unsichere Combinationen über die Hyksos stüzt.

V. 13—27. Um die Gröſze der Woltat, welche Joseph seiner Familie durch Versorgung mit den nötigen Lebensmitteln während der Hungerjahre erzeigte, recht deutlich zu machen, wird die Not geschildert, in welche die Bevölkerung Aegyptens und Canaans durch die anhaltende Dürre gerieth. V. 13. „Das Land Aegypten und das Land Canaan ward erschöpft vor dem Hunger.“ וַתֵּלַהּ von לָהָה = לָאָה lechzen, erschöpft sein, nur noch Spr. 26, 18 *hitp.* in abgeleiteter Bedeutung. V. 14. Alles in beiden Ländern vorhandene Geld wurde für den Ankauf von Getraide Joseph eingehändigt und von ihm in das Haus Pharao's d.i. in die königliche Schatzkammer gebracht. V. 15 ff. Als das Geld zu Ende war, kamen die Aegypter alle zu Joseph bittend: „gib uns Brot und warum sollen wir sterben vor dir?“ נֶגְדֶּךָ = לְעֵינֶיךָ v. 19 d. h. so daſz du uns hinsterben siehst, da du uns doch erhalten kanst. Da erbot sich Joseph, ihr Vieh als Zahlung anzunehmen, und sie brachten ihm ihre Herden, wofür er sie in selbigem Jahre mit Brot versorgte. נִהַל *pi.* leiten, führen mit dem Nebenbegriffe der Fürsorge Ps. 23, 2. Jes. 40, 11 u. a., danach hier: versorgen. V. 18 f. Nach Ablauf dieses Jahres (תֻּתֹּם ähnlich wie Ps. 102, 28 vom zu Endegehen des Jahrs) kamen sie wieder „im zweiten Jahre“ (d.i. nachdem das Geld ausgegangen war, nicht im zweiten der sieben Hungerjahre) und sprachen: „wir können vor meinem Herrn (אֲדוֹנִי Titel wie *Monsieur*) nicht verhehlen, sondern (wollens frei heraussagen) ganz ist das Geld und der Viehbesitz an meinen Herrn gelangt; wir haben nichts übrig meinem Herrn anzubieten auſzer unsern Leib und unser Land.“ כִּי אִם ist ein verstärktes כִּי nach voraufgegangener Negation: „sondern“ wie 32, 29 u. a. und aus einer Ellipse zu erklären, eig. denn wenn *scil.* wir offen reden wollen, ähnlich wie bei Betheurungen; nicht: daſz weil; denn die causale Bedeutung von אִם ist nicht gesichert. תַּם mit אֶל ist prägnant; vollendet zu meinem Herrn hin s. v. a. vollständig zu ihm gekommen. Auch נִשְׁאַר לִפְנֵי ist prägnant: übrig vor meinem Herrn d. h. um es meinem Herrn vorzulegen, anzubieten. „Warum sollen wir sterben vor deinen Augen, wir und unser Land! Kaufe uns und unser Land um Brot, daſz wir seien, wir und unser Land, Knechte (untertänig) Pharao und gib Aussaat, daſz wir leben und nicht sterben und das Land

nicht wüste werde.“ Im ersten Satze ist נָמוּת *per zeugma* auch auf das Land übertragen, im lezten wird das Umkommen des Landes durch תֵּשָׁם erklärt. Die Form תֵּשָׁם wie תֵּקַל 16,4. — V. 20. So brachte Joseph durch Kauf allen Landbesitz an Pharao und (v. 21) „das Volk führte er über (translocirte er) nach den Städten von einem Ende des Gebiets von Aegypten bis zum andern.“ לֶעָרִים nicht: von einer Stadt in die andere = מֵעִיר לְעִיר 2 Chr. 30, 10, sondern: „nach (לְ = κατά) den Städten,“ so dafz er die Bevölkerung des ganzen Landes nach den Städten, wo zur Zeit die Getraidemagazine waren, verteilte, teils in die Städte selbst teils in ihre Nähe ziehen liefz.[1] V. 22. Nur das Feld der Priester kaufte Joseph nicht, „denn ein Bestimtes hatten die Priester von Pharao und afzen ihr Bestimtes, das Pharao ihnen gab; deshalb verkauften sie ihr Land nicht.“ חֹק ein bestimtes Speisedeputat wie Spr. 30, 8. Ez. 16, 27. Dieses Deputat liefz Pharao den Priestern wol nur während der Hungerjahre reichen; jedenfalls war es eine ältere Einrichtung, die aufhörte als der Grundbesitz der Priester ihre Bedürfnisse deckte, indem nach *Diod. Sic. I, 73* die Priester die Opfer und ihren und ihrer Diener Unterhalt von den Einkünften ihrer Ländereien bestritten, womit auch *Herod. II, 37* vgl. *Bähr ad h. l.* übereinstimt. V. 23 ff. Zum Volke aber sprach Joseph: siehe erworben habe ich heute euch und euer Land für Pharao; da habt ihr (הֵא nur noch Ez. 16, 43. Dan. 2, 43) Samen und besäet das Land, und bei den Erträgen solt ihr den Fünften für Pharao geben und vier Teile (יָדוֹת wie 43, 34) sollen euch gehören zur Aussaat und zum Unterhalte für euch, eure Familien und Kinder. Mit dieser Mafzregel war das Volk einverstanden, und der Erzähler fügt v. 26 hinzu: sie wurde zu einem bis auf diesen Tag (seine Zeit) bestehenden Gesetz „in Bezug auf das Land Aegyptens für Pharao in Betreff des Fünften“ d. h. dafz vom Landesertrage der Fünfte Pharao entrichtet wurde.

Für diese staatswirtschaftliche Reform Josephs liefern auch die Profanscribenten wenigstens indirectes Zeugnis, indem *Herodot II, 109* berichtet, der König Sesostris habe das Land unter die Aegypter verteilt und einem jeglichen ein gleiches viereckiges erbliches Grundstück (*κλῆρον*) gegeben und davon habe er sich sein Einkommen verschaft, indem er ihnen einen jährlichen Zins auferlegte; und *Diod. Sic. I, 73:* dafz alles Land in Aegypten entweder den Priestern oder dem Könige oder den Kriegern gehöre, endlich *Strabo XVII S. 787:* dafz die Ackerbauer und

---

1) Die W. הֶעֱבִיר אֹתוֹ לֶעָרִים haben LXX durch *κατεδουλώσατο αὐτῷ εἰς παῖδας* wiedergegeben, als hätten sie הֶעֱבִיד אֹתוֹ לַעֲבָדִים gelesen. Eben so *Samar.* u. *Abusaid.* Hienach haben *Houbig.* u. A., zulezt *Knob.* diese Lesart für den ursprünglichen Text erklärt. Aber mit Unrecht. Das אֹתוֹ, welches *Kn.* im hebr. Texte höchst unnötig findet, pafzt noch viel weniger zur alexandr. Auffassung der Worte. Denn wenngleich העביד mit doppeltem *accusat.* Jer. 17, 4 vorkomt in der Bedeutung: jemand den andern knechten lassen, so wären doch die Worte: und das Volk liefz er (Joseph) ihn (den Pharao) knechten zu Knechten eine höchst geschraubte Ausdrucksweise für den einfachen Gedanken: und das Volk machte er Pharao zu Knechten, bei der nicht nur אֹתוֹ sondern auch לַעֲבָדִים nach dem *verb.* הֶעֱבִיד äufzerst befremdlich erschiene, zumal das Volk, wie aus dem folgenden Verse erhellt, nicht in wirkliche Leibeigenschaft Pharao's gerieth sondern nur zu einer königlichen Frohnbauerschaft gemacht wurde.

Gewerbtreibenden zinsbares Land hatten, die Bauern also nicht Eigentümer des Bodens waren. Auch auf den Monumenten sind die Könige, Priester und Krieger allein als Landeseigentümer dargestelt, vgl. *Wilkinson Manners and costums of the ancient Egyptians.* Lond. 1837 T. I. S. 263. Von der Steuerfreiheit und dem Grundbesitze der Krieger weiſz die biblische Erzählung nichts, denn dies war eine jüngere Einrichtung. Nach *Herod. II, 168* hatte jeder Krieger als Ehrensold 12 auserlesene und steuerfreie Aecker (*ἄρουραι*) von den frühern Königen erhalten, welche ihnen aber von dem auf den Thron gelangten Hephästospriester *Sethos* wieder genommen wurden (*Herod. II, 141*). Wenn aber *Herodot* und *Diodor Sic. I, 73* und *54* die Teilung des Landes in 36 *νομοί* und deren quadratische Vermessung und Verpachtung gegen eine jährliche Abgabe dem *Sesostris* beilegen, so ist in diesen verhältnismäſzig jungen Berichten die eigentlich von Joseph ausgegangene Einrichtung nur auf diesen halbmythischen König übertragen, dem die spätere Sage alle groſzen Taten und durchgreifenden Maſzregeln der alten Pharaonen zuschrieb. — Was aber die Einrichtung Josephs selbst betrifft, so hatte nicht nur Joseph das Wol des Landes und das Interesse des Königs im Auge, sondern auch das Volk nahm dieselbe als eine Woltat entgegen, da in einem Lande, welches in der Regel 30fältigen Ertrag liefert, die Abgabe des Fünften keine drückende Last für die Landbauer werden konte. Joseph benuzte aber wol nicht blos die zeitweilige Not des Landes in den Hungerjahren, um den König zum alleinigen Grundbesitzer des Landes zu machen auſzer den Priestern, und das Volk in Lehnsabhängigkeit vom Könige zu bringen, sondern hatte ohne Zweifel die weiter gehende Absicht im Auge, die Bevölkerung für künftige Fälle wiederkehrenden Miſzwachses gegen die Gefahr des Hungertodes zu sichern, indem er nicht nur den culturfähigen Boden gleichmäſziger unter die Bevölkerung verteilte, sondern vermutlich damit zugleich den Grund zu einer durch Gesetze geregelten und vom Staate überwachten Bebauung legte, vielleicht auch ein künstliches Bewässerungsystem durch Canäle ins Werk sezte, um die befruchtenden Wasser des Nils möglichst gleichmäſzig allen Teilen des Landes zuzuführen, wie dies in einer Stelle aus der *Correspondance d'Orient par Michaud et Poujoulat* bei *Hgstb.*, Beitrr. III S. 543 erläutert ist. Diese oder ähnliche von Joseph getroffene Einrichtungen zu erwähnen lag auſzer dem Plane der Genesis, die sich ihrem religiösen Gesichtspunkte gemäſz darauf beschränkt zu zeigen, wie sich Joseph in den unfruchtbaren Jahren dem Könige und Volke Aegyptens als Stütze des Landes (41, 45) erwiesen hat und in seiner Person schon Israel ein Retter der Heiden geworden ist. Die erwähnten Maſznahmen Josephs aber sind darum so umständlich erzählt, weil teils das Verhältnis, in welches hiedurch die Aegypter zu ihrem sichtbaren Könige kamen, vorbildliche Bedeutung hat für das Verhältnis, in welches die Israeliten durch die mosaische Verfassung zu Jehova, ihrem Gottkönige gesezt wurden, indem auch sie einen zweifachen Zehnten d. i. den Fünften von dem Ertrage ihrer Aecker zu geben hatten und in Warheit nur Meier des Grundes und Bodens waren, welchen Jehova ihnen in Canaan zum Eigentum gegeben, und deshalb auch ihre Erbäcker nicht

auf immer verkaufen durften (Lev. 25, 23), teils aber auch weil das Walten Josephs im Vorbilde zeigt, wie Gott seinen Knechten die Güter dieser Erde anvertraut, auf dafz sie dieselben nicht nur zur Lebenserhaltung der Menschen und Völker, sondern auch zur Förderung der Zwecke seines Reiches verwenden. Denn, wie v. 27 schliefzlich bemerkt wird, während Joseph die Aegypter am Leben erhielt, wofür sie v. 25 ihre Erkentlichkeit aussprachen, konte unter seiner Landesverwaltung das Haus Israels ohne Mangel zu leiden und in ein Abhängigkeitsverhältnis zu Pharao zu gerathen, im Lande Gosen wohnen und sich darin festsetzen (נֵאָחֲזוּ wie 34, 10), fruchtbar sein und sich mehren.

## Cap. XLVII, 28—31 und XLVIII. Leztwillige Verordnungen Jakobs.

V. 28—31. Siebzehn Jahre lebte Jakob in Aegypten, da liefz er im Gefühle der Nähe seines Todes Joseph kommen und bat ihn um Erweisung der Liebe und Treue, ihn nicht in Aegypten sondern bei seinen Vätern in Canaan zu begraben, und liefz sich die Erfüllung dieses Wunsches mit einem körperlichen Eide (die Hand unter seine Hüfte legend s. zu 24, 2) zusagen. Als Joseph ihm dieselbe zugeschworen, „neigte Israel anbetend sich über dem Haupte des Bettgestells.“ Im Bette aufsitzend hatte Jakob mit Joseph geredet; nachdem Joseph ihm die Erfüllung seines Wunsches zugesagt hatte, wandte er sich gegen das Kopfende des Bettes hin, um das Gesicht dem Bette zugekehrt knieend anzubeten und Gott für die Gewährung seines aus lebendigem Glauben an die göttliche Verheifzung geflossenen Wunsches zu danken, ähnlich wie David 1 Kg. 1, 47 f. auch auf dem Bette anbetet. Richtig *Vulg.: adoravit Deum conversus ad lectuli caput.* Dagegen haben LXX übersezt: *προςεκύνησεν Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ* (d. i. הַמַּטֶּה). Ebenso *Syr.* und *Itala*, vgl. Hebr. 11, 21. Dieser Uebersetzung läfzt sich ein passender Sinn nur abgewinnen, wenn man an den Stab denkt, an welchem Jakob durchs Leben gegangen, also *αὐτοῦ* im Sinne von *αὑτοῦ* fassend annimt, dafz Jakob um sich im Bette aufzurichten den Stab zu Hilfe genommen und dann auf oder über demselben gebeugt angebetet habe, obwol dabei immer ראשׁ המטה sonderbar bleibt, so dafz diese Uebersetzung ohne Zweifel nur aus falscher Lesung des המטה entstanden ist und durch die Anführung in Hebr. 11, 21 nicht als richtig erwiesen wird. *Adduxit enim LXX Interpr. versionem Apostolus, quod ea tum usitata esset, non quod lectionem illam praeferendam judicaret. Calovii Bibl. illustr. ad h. l.*

C. XLVIII, 1—7. **Die Adoption der Söhne Josephs.** V. 1 f. Nach diesen Begebenheiten d. h. nicht lange nach Jakobs Verordnung über sein Begräbnis wurde Joseph gemeldet (וַיֹּאמֶר man sagte, ebenso וַיַּגֵּד u. וַיֹּאמֶר v. 2, wie häufig s. *Ges.* §. 137, 3), dafz sein Vater krank geworden, worauf Joseph mit seinen beiden damals gegen 18 bis 20 J. alten Söhnen Manasse und Ephraim sich zu ihm begab. Als seine Ankunft Jakob angezeigt wurde, machte sich Israel stark (nahm seine Kräfte zusammen) und sezte sich auf dem Bette auf. Der Wechsel von Jakob und Israel ist hier ebenso

sinnvoll wie 45, 27 f. Der alterschwache Jakob nimt seine Kräfte zusammen zu einem Werke, das er als Israel, als Träger der Verheiſzungsgnaden, vollziehen will. V. 3 ff. Ausgehend von dem Verheiſzungsegen, welchen der allmächtige Gott ihm zu Bethel erteilt hatte (35, 10 ff. vgl. 28, 13 ff.), spricht Israel zu Joseph v. 5: „Und nun deine beiden Söhne, die dir im Lande Aegypten geboren worden bis (bevor) ich zu dir nach Aegypten kam — mein seien sie, Ephraim und Manasse wie Ruben und Simeon (mein Erst- und Zweitgeborener) seien sie mein.“ Der göttliche Verheiſzungsegen, den er empfangen, befähigt und berechtigt den Patriarchen, die Söhne Josephs an Kindesstatt anzunehmen. Weil der allmächtige Gott ihm die Mehrung seines Samens zu einem Haufen von Völkern und diesem Samen den ewigen Besitz von Canaan zugesagt hat, so kann er die beiden Söhne Josephs, die vor seiner Ankunft in Aegypten, also auſzerhalb der Gemeinschaft seines Hauses geboren waren, seiner Nachkommenschaft so einverleiben, daſz sie gleichen Anteil mit seinen ältesten Söhnen an dem verheiſzenen Erbteile empfangen sollen. Aber dieses Vorrecht soll auf die beiden erstgeborenen Söhne Josephs beschränkt bleiben. „Deine Nachkommen, fährt Israel v. 6 fort, welche du nach ihnen gezeugt, sollen dein sein, nach dem Namen ihrer Brüder sollen sie heiſzen in deren Erbteile,“ d. h. sie sollen nicht eigene Stämme mit besonderem Erblande bilden, sondern zu Ephraim und Manasse gezählt werden und unter diesen Stämmen in deren Landeserbteilen ihre Besitzung erhalten. Diese nachgeborenen Söhne Josephs werden nirgends genant, ihre Nachkommen aber sind jedenfalls in den Num. 26, 28 — 37. 1 Chr. 7, 14 — 29 aufgezählten Geschlechtern Ephraims und Manasse's mitenthalten. Durch diese Adoption seiner beiden ältesten Söhne vonseiten Jakobs war Joseph in Bezug auf das Erbteil seiner Nachkommen in die Rechte des Erstgeborenen eingesezt (1 Chr. 5, 2). Damit war zugleich Josephs früh verstorbene Mutter geehrt. Hieraus erklärt sich v. 7 die Erinnerung Jakobs an seine geliebte Rahel, das Weib seines Herzens, und an deren Tod, wie dieselbe auf seiner Rückreise aus *Paddan* (nur hier für *Paddan Aram* vgl. 25, 20) an seiner Seite (עָלַי) gestorben (35, 19), ohne die Erhöhung ihres Erstgeborenen zum Retter des ganzen Hauses Israel erlebt zu haben.

V. 8 — 22. **Die Segnung Ephraims und Manasse's.** V. 8 ff. Hierauf erblickte Jakob erst die mitgekommenen Söhne Josephs und fragte wer diese seien, denn „die Augen Israels waren vor Alter schwer (stumpf) geworden, daſz er nicht mehr recht sehen konte“ v. 10. Auch mochte der alterschwache Greis die heranwachsenden Jünglinge seit Jahren nicht gesehen haben, so daſz er sie nicht wieder erkante. Auf Josephs Antwort: „meine Söhne, die mir Gott hier (בָּזֶה wie 38, 21) gegeben“ erwiderte er: „bring sie doch her (קָחֶם־נָא) zu mir, daſz ich sie segne“, und küſzte und umarmte sie, als Joseph sie nahe zu ihm herangeführt hatte, seine Freude darüber äuſzernd, daſz Gott ihn, der Josephs Angesicht nicht mehr zu sehen geglaubt, nun auch dessen Samen noch sehen lasse. רְאֹה für רְאוֹת wie עֲשׂוֹ 31, 28. פִּלֵּל entscheiden, hier: urteilen, meinen. V. 12 f. Sodann führte Joseph seine Söhne, um sich mit ihnen auf den Empfang des Segens

vorzubereiten, heraus „vonzwischen den Knien Israels“, der nämlich safz, so dafz die Jünglinge zwischen seinen Knien standen und von ihm umarmt worden waren, d. h. von seinem Schofze weg, verbeugte sich anbetend mit dem Gesichte bis zur Erde und trat darauf mit ihnen, Ephraim, den Jüngeren, an seiner rechten und Manasse, den Aelteren, an der linken Hand, wieder zu seinem Vater heran, so dafz Ephraim zur Linken (מִשְּׂמֹאל) und Manasse zur Rechten (מִימִין) Israels zu stehen kam. V. 14 f. Da streckte der Patriarch seine rechte Hand aus und legte sie auf das Haupt Ephraims und seine linke auf das Haupt Manasse's — legte also seine Hände kreuzweise auf die Jünglinge, nicht so wie er sie hätte legen sollen, denn Manasse war der Erstgeborene — um Joseph in seinen Söhnen zu segnen. שִׂכֵּל אֶת־יָדָיו „er machte weislich seine Hände“; *Luth.*: „und thät wissend also mit seinen Händen“ d. h. legte seine Hände mit Bedacht also.[1] Die Handauflegung, beim Segnen hier zum ersten Male in der Schrift erwähnt, ist ein sinnbildliches Zeichen, durch welches der Handelnde ein geistiges Gut, eine übersinnliche Kraft oder Gabe auf den Andern überträgt, und komt sonst bei Weihungen zu einem Amte (Num. 27, 18. 23. Deut. 34, 9. Matth. 19, 13. Act. 6, 6. 8, 17 u. ö.), bei den Opfern und bei den Krankenheilungen Christi und der Apostel vor, vgl. m. Archäol. I S. 206. Mit aufgelegten Händen übertrug Jakob auf Joseph in seinen Söhnen den Segen, welchen er ihnen von seinem und seiner Väter Gotte erflehte: „Der Gott (הָאֱלֹהִים) vor welchem meine Väter gewandelt, Abraham und Isaak, der Gott (הָאֱלֹהִים), der mich weidete (mit Hirtentreue leitete und versorgte Ps. 23, 1. 28, 9) von meinem Dasein an bis diesen Tag, der Engel (הַמַּלְאָךְ), der mich erlöste von allem Uebel, segne die Jünglinge.“ In der dreifachen Bezeichnung Gottes, bei der המלאך, dem האלהים coordinirt, unmöglich ein geschaffener Engel sein kann, sondern der מלאך האלהים d. i. Gott in der Erscheinungsform des Engels Jehova's oder der מַלְאַךְ פָּנָיו Jes. 63, 9 ist (s. S. 137 f.), liegt eine Vorahnung der Trinität, obgleich nicht drei Personen des göttlichen Wesens, sondern nur Gott und der Engel Gottes unterschieden sind. Der Gott, vor welchem Abr. und Is. gewandelt haben, hat sich Jakob bezeugt als הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה und als הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל d. i. nach der entwickelteren Offenbarung des N. Test. als ὁ θεός und ὁ λόγος, als Hirte und als Erlöser. Durch den Singular יְבָרֵךְ *benedicat* wird die dreifache Bezeichnung Gottes in die Einheit des göttlichen Wesens und Waltens aufgehoben. *Non dicit* (Jakob) *benedicant*, *pluraliter*, *nec repetit sed conjungit in uno opere benedicendi tres personas*, *Deum Patrem, Deum pastorem et Angelum. Sunt igitur hi tres unus Deus et unus benedictor. Idem opus facit Angelus quod pastor et Deus Patrum. Luther.* „Genant werde an ihnen mein und meiner Väter Abraham und Isaak Name“ d. h. nicht: „benant sollen sie werden nach meinem und meiner Väter

---

1) Nicht zu rechtfertigen ist die Uebersetzung: „er verflocht d. h. kreuzte seine Hände“, weil nicht nur gegen den hebr. Sprachgebrauch von שׂכל, sondern auch aus dem arab. شَكَلَ verworren, verflochten sein, und شَكَّلَ binden nicht erweislich, und weil LXX: ἐναλλὰξ τὰς χεῖρας, *Vulg. commutans manus*, ähnlich *Syr. Arab. Sam.* u. *Ps. Jon.*, mehr den Sinn als die Wortbedeutung ausgedrückt haben.

Namen" s.v.a. sie sollen meinen und meiner Väter Namen führen, *dicantur filii mei et patrum meorum, licet ex te nati sint* (*Rosenm.*), was doch nur eine Umschreibung der Adoption, nur *nota adoptionis* (*Calv.*) sein könte. Denn wie schon die blose Erwähnung der Adoption in diesen Segenspruch nicht paſzt, so paſzt für eine Umschreibung der Adoption noch viel weniger der Zusatz: „und nach dem Namen meiner Väter Abraham und Isaak." Der Gedanke ist vielmehr: An Ephraim und Manasse soll das Wesen der Patriarchen erkant uud anerkant werden, an ihnen die Gnaden- und Heilsgüter sich erneuen, welche Jakob und seine Väter Isaak und Abraham von Gott empfangen haben. Der Name ist Ausdruck des Wesens und „genant werden" s.v.a. sein und in dem was man ist erkant werden. Das den Patriarchen verheiſzene Heil bezog sich zunächst auf die Mehrung zum groſzen Volke und die Besitznahme Canaans. Daher fährt Jakob fort: „und sie sollen sich mehren in Menge inmitten des Landes." דָּגָה ἁπ. λεγ. vermehren, wovon דָּג Fisch, von der ungemeinen Vermehrung benant. V. 17—19. Als Joseph bemerkt, daſz der Vater seine rechte Hand auf das Haupt Ephraims, des jüngeren Sohnes legte, ergreift er dieselbe, um sie auf das Haupt Manasse's zu legen, den Vater darauf aufmerksam machend, daſz dieser der Erstgeborene sei; aber Jakob erklärt: „ich weiſz, mein Sohn, ich weiſz" (es *scil.* daſz Manasse und nicht Ephraim der Erstgeborene ist), auch er (Manasse) wird zu einem Volke werden und wird groſz werden, doch (וְאוּלָם wie 28,19) sein jüngerer Bruder wird gröſzer werden als er und sein Same wird die Fülle von Völkern werden." Dieser Segen fing von den Zeiten der Richter an in Erfüllung zu gehen, als der Stamm Ephraim an Umfang und Macht so zunahm, daſz er an die Spitze der nördlichen Stämme trat, das Haupt der zehn Stämme wurde und sein Name zu gleicher Bedeutung mit dem Namen Israel gelangte, während noch unter Mose Manasse 20,000 Mann mehr zählte als Ephraim Num. 26,34 und 37. Als Ausfluſz der von Gott empfangenen Verheiſzungen war der Segen kein bloser frommer Wunsch, sondern eine reale Segenspendung von prophetischer Bedeutung und Kraft. — In v. 20 faſzt der Erzähler den ganzen Segensact in die Worte des Patriarchen zusammen: „In dir (d.i. Joseph) wird Israel (als Volk) segnen sprechend: Gott mache dich wie Ephraim und Manasse", d.h. in seinen beiden Söhnen werde Joseph so gesegnet sein, daſz ihr Segen im Volke Israel zur stehenden Segensformel werden werde; „und sezte so Ephraim vor Manasse" nämlich durch seine Handauflegung und seinen Segenspruch. Endlich sprach Israel v. 21 noch gegen Joseph seinen festen Glauben an die Verheiſzung, daſz Gott nach seinem Tode seine Nachkommen ins Land ihrer Väter (Canaan) zurückführen werde, aus und teilt ihm in dem verheiſzenen Lande, dessen Eroberung seinem prophetischen Geistesblicke als geschehen vorschwebt, einen doppelten Anteil an demselben zu, um das Erbrecht der von von ihm adoptirten Söhne Josephs für die Zukunft sicher zu stellen. „Ich gebe dir — spricht er v. 22 — einen Landrücken über deine Brüder hinaus" (d.h. einen Landstrich mehr als deine Brüder, jeder als einzelner Stamm, empfangen, der Sache nach also einen gröſzeren Erbbesitz, als jedem seiner Brüder, da Joseph zwei Stämme begrün-

den soll), „den ich von der Hand der Amoriter nehme mit meinem Schwert und Bogen,“ d. h. durch Waffengewalt den Amoritern abnehme. Wie das *perf.* נָתַתִּי prophetisch gemeint ist, das Zukünftige in die Gegenwart als bereits geschehen versezt, so muſz auch אֲשֶׁר לָקַחְתִּי וגו prophetisch verstanden werden, in dem Sinne daſz Jakob nicht in eigner Person sondern in seiner Nachkommenschaft das Land den Amoritern entreiſzt.[1] Denn Jakob redet hier als Patriarch, der in der Gegenwart die Zukunft erschaut und in seinen Nachkommen fortlebt. Das אשר לקחתי וגו läſzt sich in keiner Weise auf den von Jakobs Söhnen an den Bewohnern Sichems verübten Frevel der Plünderung dieser Stadt 34, 25 ff. beziehen, weil Jakob diesen Frevel, für welchen er Simeon und Levi mit dem Fluche belegt 49, 6 f., sich unmöglich als Selbsttat beilegen kann; ganz abgesehen davon, daſz jene Plünderung Sichems nicht die Besitznahme dieser Stadt und ihres Gebietes, sondern den Abzug Jakobs aus der Gegend von Sichem zur Folge hatte. „Zudem ist jede Gebietseroberung ganz und gar wider den Charakter der Patriarchengeschichte, welcher in Verzicht auf menschliches Selbstwirken und in gläubiger, an den Gott der Verheiſzung hingegebener Hoffnung besteht“ (*Del.*). Das Land, das die Patriarchen in Canaan sich erwerben wolten, haben sie nicht durch Waffengewalt, sondern durch rechtmäſzigen Ankauf sich erworben vgl. c. 24 und 33, 19. Anders soll es in der Zukunft werden, wann die Missetat der Amoriter voll geworden 15, 16. Jakob nent aber das Erbteil, das Joseph vor seinen Brüdern voraus haben soll, שְׁכֶם eig. Schulter oder richtiger Nacken, Rücken, hier trop. Landrücken, Landstrich wie כָּתֵף Num. 34, 11. Jos. 15, 8, um auf *Sichem* anzuspielen, weil er das bei Sichem gekaufte Grundstück (33, 19) im Auge hat und dieses — das einzige Stück Landes, welches er damals in Canaan nach dem Rechte sein Eigentum nennen konte — als Mittelpunkt des Erbes, das seine Liebe Joseph zugedacht, bezeichnen wolte. Nach dem Wegzuge Jakobs und seiner Söhne aus Canaan nach Aegypten hatten aber die Sichemiten sich den Landstrich wieder zugeeignet, so daſz er, wie Jakob voraussah, bei der Besitznahme des Landes durch die Israeliten den Cananitern (Amoritern) mit Waffengewalt ent-

1) Dagegen kann der Einwand von *Kurtz* (Gesch. 1 S. 313), daſz dieses Geschenk Jakobs nicht Joseph als dem Vater von Ephraim und Manasse, sondern Joseph persönlich gelte, gar nichts verschlagen, weil er sich auf die falsche Behauptung stüzt, daſz Jakob (v. 6) den Joseph von seinen Söhnen durch deren Adoption isolirt habe. Davon steht aber in v. 6 kein Wort und in v. 15 das gerade Gegenteil, nämlich daſz Jakob in Ephraim und Manasse Joseph gesegnet hat. Gar keiner Widerlegung bedarf aber die von *Kurtz* beifällig aufgenommene Vermutung *Heim's*, daſz unter dem Joseph geschenkten Landstriche das Hochland von Gilead zu verstehen sei, welches Jakob wegen des infolge seiner Verhandlung mit Laban dort errichteten Steinhaufens des Zeugnisses (c. 31, 25 ff.) als sein Eigentum angesehen und, da die Amoriter vielleicht dieses geheiligte Denkmal zerstört hatten, ihnen im Kampfe wieder entrissen haben mochte — weil sie eben so wenig geschichtlichen Boden hat, als die von *C. Iken* (*De portione una Josepho prae fratribus a Patre data*, in s. *Dissertt. phil. theol.* I, 4) erwähnte Haggada aus *Jalkut Schimeoni*, nach welcher Jakob und seine Söhne nach Sichem zurückkehrend in einen fürchterlichen Krieg mit allen Königen der Amoriter geriethen, in welchem Juda und der alte Jakob Wunder von Tapferkeit verrichteten, um diesen Feinden das verkaufte, aber nach Jakobs Wegzuge von Sichem wieder eingenommene Stück Land mit Gewalt zu entreiſzen.

rissen werden mußte. Auf dem von Jakob gekauften Grundstücke wurden nach der Eroberung des Landes die Gebeine Josephs begraben, um das Vermächtnis des Patriarchen seinem Sohne Joseph persönlich, wenn auch erst im Tode, zuzuteilen. Demgemäß wurde auch in der Folgezeit das von Jakob bei Sichem gekaufte Stück Feld, auf dem er einen Altar gebaut (33, 20) und warscheinlich auch den noch jezt vorhandenen Jakobsbrunnen gegraben hatte,[1] als seinem Sohne Joseph geschenkt angesehen, vgl. Joh. 4, 5.

## Cap. XLIX. Der Segen Jakobs und sein Tod.

V. 1—28. **Der Segen.** V. 1. 2. Nachdem Jakob die beiden Söhne Josephs adoptirt und gesegnet hatte, rief er seine 12 Söhne, um ihnen sein geistliches Testament zu eröffnen. In gehobener, feierlicher Stimmung spricht er: „Versammelt euch, daß ich euch verkünde, was euch begegnen wird (יִקְרָא für יִקְרֶה wie 42, 4. 38) am Ende der Tage! Versammelt euch und höret, Söhne Jakobs, und höret auf Israel, euren Vater!“[2] Die mit diesen Worten eingeleitete lezte Rede Jakob-Israels an seine 12 Söhne wird am Schlusse v. 28 vom Erzähler „der Segen“ genant, „mit dem ihr Vater sie, jeden gemäß seinem Segen, gesegnet hat.“ Dieser Segen ist aber zugleich Weissagung. „Jedes höhere und bedeutende Leben wird, wenn es zu Ende komt, prophetisch“ (*Ziegl.*). Um so mehr das Leben der Patriarchen, das von den Verheißungen und Offenbarungen Gottes erfült und getragen war. Wie Isaak in seinem Segen c. 27 seinen beiden Söhnen die Zukunft ihres Geschlechts in Kraft göttlicher Erleuchtung weissagend vorgezeichnet hat, „so entwirft Jakob, indem er die Dodekas segnet, in grandiosen Umrissen die *lineamenta* zur zukünftigen Geschichte des zukünftigen Volks“ (*Ziegl.*). Die Basis seiner Weissagung bildet teils der natürliche Charakter seiner 12 Söhne, teils die göttliche Verheißung, welche ihm und seinen Vätern Abraham und Isaak vom Herrn gegeben war, und zwar nicht blos nach den beiden Momenten der zahlreichen Vermehrung ihres Samens und des Besitzes von Canaan, sondern nach ihrem ganzen Inhalte, wodurch Israel zum Träger und Vermittler des Heils für alle Völker gesezt worden. Auf dieser Grundlage eröffnet der Geist

---

1) Dafür spricht, wie *Hgstb.* Das Evang. des h. Joh. I S. 247 f. gezeigt hat, schon der Umstand, daß die Identität dieses Brunnens mit der πηγὴ τοῦ Ἰακώβ (Joh. 4, 5) durch die Tradition wie durch seine Lage zur Stadt Sichem bestätigt wird, noch mehr aber die Beschaffenheit des Brunnens selber, der in einem festen Felsen gegraben etwa 9 Fuss im Durchmesser und 105 F., nach neuerer Messung nur 75 F. Tiefe hat (s. *Ritter's* Erdk. 16 S. 654 ff.). Denn in einer Gegend wie Sichem, die so viele natürliche Quellen hat und noch heutiges Tages von Bächen fließenden Wassers reichlich bewässert ist (vgl. *Rob.* Pal. III S. 332. N. bibl. Forsch. S. 392 f.), wird ein so mühsames Werk, wie das Graben dieses tiefen Brunnens in Felsboden war, nur ein solcher unternommen haben, „der, von den Landeseinwohnern getrent, eigenes Wasser haben und zugleich durch das Graben des Brunnens sein Besitzrecht documentiren, in dem Brunnen ein Monument desselben stiften wolte.“

2) *Initio sibi attentionem conciliat Jacob. Graviter enim praefatur sibique Prophetae auctoritatem vindicat, ut filios admoneat, se minime privatum testamentum de rebus domesticis condere: sed oracula apud ipsum deposita jam verbis asserere, donec suo tempore sequatur eventus.* Calvin.

Gottes dem sterbenden Patriarchen Israel die Zukunft seines Samens, so dafz er in den Charakteren seiner Söhne die zukünftige Entfaltung der von ihnen ausgehenden Stämme durchschaut und jedem von ihnen seine Stellung und Bedeutung in der künftigen Entwickelung des Volks in dem verheifzenen Erbteile mit prophetischer Klarheit anweist, und solchergestalt den Söhnen voraussagt, was ihnen begegnen werde בְּאַחֲרִית הַיָּמִים eig. am Ende der Tage d. i. in der lezten Zeit, *ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (LXX), nicht blos: in der Folgezeit. אַחֲרִית der Gegensatz von רֵאשִׁית bed. das Ende gegenüber dem Anfange Deut. 11, 12. Jes. 46, 10; daher אחרית הימים in prophetischer Rede nicht die Zukunft im Allgemeinen, sondern die schliefzliche Zukunft, vgl. *Hgstb.* Die Gesch. Bileams S. 158 ff., und zwar die messianische Zeit der Vollendung Jes. 2, 2. Ez. 38, 8. 16. Jer. 30, 24. 48, 47. 49, 39 u. a., so auch Num. 24, 14. Deut. 4, 30, wie *ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν* 2 Petr. 3, 3. Hebr. 1, 2 oder *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* Act. 2, 17. 2 Tim. 3, 1. Nur darf man „das Ende der Tage“ nicht blos auf den äufzersten Zeitpunkt der Vollendung des messianischen Reichs beschränken; es umfafzt vielmehr den „ganzen hinter dem gegenwärtigen Zeitlaufe des Werdens liegenden Weltlauf der Vollendung“ oder „die das Werk Gottes zur schliefzlichen Verwirklichung bringende Zukunft, aber je nach dem Entwicklungstadium, bis zu welchem das Werk Gottes in der Gegenwart vorgerückt ist, und je nach dem dadurch gegebenen Gesichtskreise der Gegenwart und der dadurch nicht schlechthin bedingten, aber doch bestimten Tragweite des Weissagenden in ihr“ (*Del.*).

Für den Patriarchen in seinem Pilgerleben, in welchem er noch am Abende seiner Tage den Boden des verheifzenen Landes hatte verlassen und für sich und sein Haus in Aegypten eine Zufluchtstätte suchen müssen, begint die, die göttlichen Verheifzungen verwirklichende, schliefzliche Zukunft mit der Besitznahme des verheifzenen Landes durch das zwölfstämmige Volk seiner Söhne. Die Anfänge für die Mehrung seines Samens zum grofzen Volke hatte er in seinen zwölf Söhnen und deren Kindern und Kindeskindern vor Augen. Zudem hatte er bei seinem Wegzuge aus Canaan die Verheifzung empfangen, dafz der Gott seiner Väter ihn in Aegypten zu einem grofzen Volke machen und ihn auch wieder hinauf nach Canaan führen werde (46, 3 f.). Auf die Verwirklichung dieser Verheifzung war sein Denken und Hoffen, Sehnen und Wünschen gerichtet. Sie bildet die feste Grundlage, jedoch durchaus nicht den einzigen und ausschliefzlichen Inhalt seiner Segensprüche. Es verhält sich nicht so, wie *M. Baumg.* und *Kurtz* (I S. 318) meinen, dafz Jakob die Zeit Josua's als die Zeit der Vollendung anschaue, dafz für ihn das Ende nichts Anderes sei als die Besitznahme des verheifzenen Landes durch seinen Samen als das verheifzene Volk, dafz dahin alle Verheifzungen lauten und über sie hinaus nichts gegeben und nichts gewiesen sei. Kein einziger Segenspruch verkündet die Einnahme des verheifzenen Landes, kein einziger weist speciell auf die Zeit Josua's hin. Vielmehr sezt Jakob wie die Vermehrung seiner Söhne zu mächtigen Volkstämmen so auch die Einnahme des Landes Canaan als in Erfüllung gegangen voraus, verkündet den im Geiste als volkreiche Stämme angeschauten Söhnen Wachstum und Ge-

deihen auf dem in Besitz genommenen Boden und verbreitet sich über ihre Stellung in Canaan zu einander und zu den Völkern bis zur endlichen Unterwerfung der Völker unter die Fridensherschaft dessen, von dem das Scepter Juda's nimmermehr weichen werde. Die schliefzliche Zukunft des patriarchalischen Segens reicht demnach bis zur schliefzlichen Erfüllung der göttlichen Verheifzungen d. h. bis zur Vollendung des Reiches Gottes. Das erleuchtete Seherauge des Erzvaters überschaut die ganze Entwicklung Israels von seiner Gründung zum Volke und Reiche Gottes an bis zu seiner Vollendung unter dem Regimente des Fridefürsten, dem die Völker in willigem Gehorsam dienen werden, „wie auf einem ohne Perspective gemalten Gemälde," auf welchem die zwölf Stämme, jeder in seinem Erbteile, sich entfalten, ausbreiten, siegreich wider ihre Feinde behaupten und in dem Genusse der Güter Canaans Ruhe und volles Genüge finden.

In dieser Anschauung der Zukunft seiner zu Stämmen erwachsenen Söhne liegt der prophetische Charakter des Segens, nicht in der Vorherverkündigung bestimter geschichtlicher Ereignisse der Zukunft, die vielmehr, von der Weissagung des Schilo abgesehen, hinter der ganz ideell gehaltenen Zeichnung der Eigentümlichkeiten der einzelnen Stämme sehr zurücktritt. Der Segen gibt in kurzen Sprüchen voll kühner, durchaus origineller Bilder nur ganz allgemeine prophetische Umrisse, welche erst aus der geschichtlichen Entwicklung der Stämme in der Zukunft ihre concrete Bestimtheit empfangen, und hat nach Inhalt und Form ein gewisses antikes Gepräge, worin sich die Echtheit desselben unverkennbar abspiegelt. Auch sind alle Angriffe auf die Echtheit aus der aprioristischen Leugnung jeder übernatürlichen Weissagung hervorgegangen und teils durch Mifzdeutungen, namentlich durch Einlegung specieller historischer Züge in die einzelnen Sprüche, um sie zu *vaticinia ex eventu* zu stempeln, teils durch andere haltlose Behauptungen und Voraussetzungen begründet worden, wie z. B. durch die Einwände, dafz man in so hohem Alter und angesichts des Todes nicht dichte, oder dafz die wörtliche Ueberlieferung der Sprüche bis auf Mose nicht denkbar erscheine, deren Nichtigkeit *Hengstenberg*, Christol. I S. 87 durch reiche Belege aus der Geschichte der älteren arabischen Poesie nachgewiesen hat.[1]

---

1) Von Special-Abhandlungen und Schriften über unser Cap. sind zu erwähnen die kurze Abhdl. über *Gen.* 49 von *Hävernick*, in s. Vorless. üb. die Theologie des A. Test. S. 208 ff.; *L. Diestel*, Der Segen Jakobs in Gen. 49 historisch erläutert. Braunschweig 1853; *J. P. N. Land, Disp. de carmine Jacobi Gen. 49. Leyd. 1858*; *Gust. Baur*, Gesch. der alttestl. Weissagung 1861. I. S. 216 ff. u. *K. H. Sack*, Die Lieder in d. hist. BB. des A. Test. 1864. S. 17 ff., welcher auch die Echtheit des Segens mit guten Gründen vertheidigt. Ueber v. 8—10 vgl. *L. Reinke*, Die Weissagung Jakobs von d. zukünft. glückl. Loos des Stammes Juda u. dessen grofzen Nachkommen Schilo. Münst. 1849; *Hengstenberg*, Christologie des A. Test. I S. 54—104 der 2. Aufl. u. meine Abhdl. „über Schilo" in *Rudelbach* u. *Guericke's* Ztschr. f. d. luth. Theol. 1861. I S. 30 ff. — Die ältere, in den Comm. von *Tuch* und *Knobel* wie auch bei *Baur* verzeichnete, Specialliteratur sowol über das ganze Cap. als über V. 8—10 oder 12 insbesondere von der weitschweifigen *Diss. Herm. Venema's* (*Dissertatt. select. ad. s. script. V. ac. N. T. I, 2. p. 201—623 Leov. 1750*) *an bis auf J. J. Staehelin, Animadvv. quaedam in Jacobi vatic. Gen. 49. Bas. 1827* und *Chr. Wer-*

V. 3 und 4. „**Ruben** mein Erstgeborner du, meine Kraft und Erstling meiner Stärke: Vorzug an Hoheit und Vorzug an Macht.“ Als dem Erstgeborenen, dem ersten Sprosse der vollen Manneskraft Jakobs gebührte Ruben nach natürlichem Rechte der Vorrang unter seinen Brüdern, das Vorrecht der Stammesherschaft und der Vorzug des doppelten Erbteiles (27, 29. Deut. 21, 17). שְׂאֵת Erhabenheit, die Würde des Principates: עָז alte Aussprache für עֹז die Machtstellung des Erstgeborenen. Aber dieses Vorrecht hatte Ruben verwirkt. „Aufwallung wie Wasser — keinen Vorzug solst du haben; denn du hast bestiegen das Ehebett deines Vaters; damals hast du entweiht; mein Lager hat er bestiegen.“ פַּחַז eig. das Ueberkochen des Wassers, trop. das Aufwallen der Begierde, danach das *verb.* Richt. 9, 4. Zeph. 3, 4 von Leichtfertigkeit und frechem Uebermute. Mit diesem Prädicate beschreibt Jakob bildlich den sittlichen Charakter Rubens und das *nomen* ist stärker als das *verb.* פחזת des *Samar.* und אתרעת oder ארתעת *efferbuisti, aestuasti* der *Sam. Vers.*, ἐξύβρισας der LXX und ὑπερζέσας bei *Symm.* תּוֹתַר ist nach יָתַר zu erkl.: habe keinen Vorzug. Sein Verbrechen war die Beschlafung der Bilha, des Kebsweibes seines Vaters 35, 22. חִלַּלְתָּ ist absolut gebraucht: entweiht hast du *sc.* was dir heilig sein solte vgl. Lev. 18, 8. מִשְׁכְּבֵי eig. die Lager vom Ehebette vgl. Lev. 20, 13. Von diesem Frevel wendet sich der gekränkte Vater mit Entrüstung ab, bei Wiederholung der Worte: mein Lager hat er bestiegen, aus der Anrede in die dritte Person übergehend. Mit der Entziehung des dem Erstgeborenen zustehenden Vorranges verlor Ruben die Herscherstellung in Israel, so dafz sein Stamm zu keiner einflufzreichen Stellung im Volke gelangte. Vgl. hiemit den Segen Mose's Deut. 33, 6. Die Hegemonie ging auf Juda, das Doppelerbteil auf Joseph über 1 Chr. 5, 1. 2, wodurch in Bezug auf das Erbe der Erstgeborene der geliebten Rahel an die Stelle des Erstgeborenen der zurückgesezten Lea trat, jedoch nicht nach subjectivem Belieben des Vaters, was Deut. 21, 15 ff. verpönt wird, sondern nach göttlicher Fügung, welche Joseph über seine Brüder erhoben hatte, ohne indefz das Fürstentum ihm zuzuwenden.

V. 5—7. „**Simeon** und **Levi** sind Brüder.“ אַחִים emphat. Brüder im vollen Sinne des Wortes, nicht blos gleicher Eltern, sondern auch nach Sinnesart und Handlungsweise. „Waffen des Frevels sind ihre Schwerter.“ Das ἁπ. λεγ. מְכֵרֹת erklären *Tanch., Raschi, Luther* u. A.: Waffen oder Schwerter, von כּוּר = כָּרָה graben, durchgraben, durchbohren; nicht mit μάχαιρα zusammenhängend. Andere mit *L. de Dieu* nach dem Arabischen und Aethiopischen: Anschläge, Pläne; aber dazu pafzt כְּלֵי חָמָס *Geräthe,* Werkzeuge des Frevels durchaus nicht. Solchen Frevel hatten die beiden Brüder an den Einwohnern Sichems verübt 34, 25 ff., mit dem Jakob nichts gemein haben will. „In ihren Rath komme nicht meine Seele, mit ihrer Versammlung eine sich nicht meine Ehre.“ סוֹד Rathsversammlung, „berathschlagender *consessus.*“ תֵּחַד *imperf.* von יָחַד, und כְּבוֹדִי wie Ps. 7, 6. 16, 9 u. ö. von der Seele als dem edelsten Teile des Menschen, dem Centrum seiner gottesbildlichen Persönlichkeit. „Denn in ihrem Zorn haben

---

*liin, De laudibus Judae Gen. 49. 8—12 celebratis Havn. 1838.* herab, hat nur noch auslegungsgeschichtlichen Wert.

sie getödtet Männer und in ihrem Mutwillen verstümmelt Stiere.“ Die *sing.* אִישׁ und שׁוֹר im Sinne unbestimter Allgemeinheit sind mehr *Generalis* als *Singularis* zu nennen (vgl. *Ew.* §. 176[a]), zumal von beiden die Pluralform sehr selten vorkomt, von אִישׁ nur Ps. 141, 4. Spr. 8, 4 und Jes. 53, 3, von שׁוֹר — שְׁוָרִים nur Hos. 12, 12. רָצוֹן das Belieben, hier *sensu malo* der Mutwille. עִקֵּר *νευροκοπεῖν* die Hessen (Sehnen der Hinterfüfze) durchschneiden, wodurch die Thiere nicht blos gelähmt, sondern unbrauchbar gemacht wurden, indem die durchhauene Sehne nicht wieder geheilt werden kann, in der Regel zugleich die Arterien mit verlezt wurden, dafz die Thiere sich verbluteten, vgl. Jos. 11, 6. 9. 2 Sam. 8, 4. In c. 34, 28 ist nur die Wegnahme des Viehes der Sichemiten erwähnt, nicht auch das Lähmen. Allein das Eine schliefzt das Andere nicht aus sondern in diesem Falle ein, wo es den Söhnen Jakobs mehr um Rache als um Beute zu tun war. Jakob erwähnt hier nur das Leztere, weil darin der frevelnde Mutwille am stärksten sich kundtat. Ueber diese ruchlose Rachetat spricht Jakob den Fluch aus: „Verflucht sei ihr Zorn, weil er gewaltig, und ihr Grimm, weil er hart; zerteilen werd ich sie in Jakob und zerstreuen sie in Israel.“ Zu jener Freveltat hatten sie sich geeint, zur Strafe dafür sollen sie zerteilt oder zerstreut werden im Volke Israel, keine selbständigen, in sich verbundenen Stämme bilden. Dieser Spruch des Patriarchen ging bei der Besitznahme Canaans so in Erfüllung, dafz Simeon, schon bei der zweiten Volkszählung unter Mose zum schwächsten aller Stämme herabgesunken Num. 26, 14 und im Segen Mose's Deut. 33 ganz übergangen, kein in sich abgegrenztes Landesgebiet zum Erbteile erhielt, sondern nur eine Anzahl von Städten innerhalb des Stammgebietes von Juda (Jos. 19, 1—9), wodurch sein Gebiet zu einer machtlosen Enclave Juda's wurde und allmälig in diesen Stamm aufging, da sich die meisten Geschlechter Simeons auch in der Folge nicht stark vermehrten 1 Chr. 4, 27 und die, welche sich stärker vermehrten, später in zwei Zügen auswanderten und sich aufzerhalb des gelobten Landes Wohnsitze und Weiden für ihr Vieh suchten 1 Chr. 4, 38—43. Auch Levi erhielt kein selbständiges Erbteil im Lande, sondern nur eine Anzahl Städte zum Wohnen in den Stammgebieten seiner Brüder Jos. 21, 1—40. Aber die von Jakob ihm gedrohte Zerteilung Levi's in Israel wurde durch seine Erwählung zum Priesterstamm in Segen für die übrigen Stämme verwandelt. Von dieser Wendung des Fluchs in Segen findet sich in dem Spruche Jakobs nicht die leiseste Ahnung, worin ein starker Beweis für die Echtheit desselben liegt. Nachdem unter Mose die für Levi ehrenvolle Wendung erfolgt war, würde es Niemanden in den Sinn gekommen sein, eine solche Schande auf den Stammvater der Leviten zu wälzen. Wie ganz anders lautet doch der Segen Mose's über Levi Deut. 33, 8 ff. — Wenn aber Jakob demnach Ruben die Vorrechte der Erstgeburt entzogen und über Simeons und Levi's Freveltat den Fluch ausgesprochen, so hat er doch weder diesem noch jenem ihren Anteil an dem verheifzenem Erbteile entzogen. Sie wurden um ihrer Sünden willen nur zurückgesezt, aber doch nicht von der Gemeinschaft und dem Berufe Israels ausgeschlossen und gingen des Segens Abrahams nicht ganz verlustig, so dafz ihres Vaters

Aussprüche über sie noch immer als ein ihnen zuertheilter Segen (v. 28) betrachtet werden konten.

V. 8—12. **Juda**, der vierte Sohn Jakobs empfängt erst ungetrübten und reichen Segen, den Segen unverlierbarer Hoheit und Macht. „Juda du, dich werden preisen deine Brüder! deine Hand im Nacken deiner Feinde! beugen werden sich dir die Söhne deines Vaters!“ אַתָּה ist als *nomin. abs.* voraufgestelt wie z. B. אֲנִי 17, 4. 24, 27; und יוֹדוּךָ Anspielung auf יְהוּדָה wie אוֹדֶה 29, 35. *Juda* bedeutet laut 29, 35 den, über welchen Jehova gepriesen wird, nicht blos den Gepriesenen. „Dieses *nomen* ergreift der Segnende als *omen* und deutet es als Vorzeichen der Zukunft Juda's aus“ (*Del.*). Juda soll in Warheit sein was sein Name besagt, vgl. 27, 36. Als edler und kräftiger Charakter hatte sich Juda in gewisser Hinsicht schon damals gezeigt, als er Joseph lieber verkaufen als sein Blut vergiessen wolte (37, 26 f.), besonders aber in der Art und Weise, wie er sich für Benjamin bei seinem Vater verbürgte und bei Joseph für denselben eintrat (43, 9 f. u. 44, 16 ff.), und selbst bei seinem fleischlichen Vergehen mit der Thamar (c. 38). In dieser Mannhaftigkeit und Kraft schlummerte der Keim der künftigen Machtentfaltung seines Stammes. Juda wird seine Feinde in die Flucht schlagen, sie am Nacken erfassen und unterwerfen (Hi. 16, 12 vgl. Ex. 23, 27. Ps. 18, 41). Dafür werden seine Brüder ihm huldigen, nicht blos die Söhne seiner Mutter, die sonst genant zu werden pflegen (27, 29. Richt. 8, 19), d. h. die von der Lea abstammenden Stämme, sondern die des Vaters, also alle Stämme Israels, wie es unter David geschah 2 Sam. 5, 1 f. vgl. mit 1 Sam. 18, 6 f. u. 16. Zu dieser fürstlichen Macht gelangt Juda durch seine Löwennatur. V. 9. „Ein junger Löwe ist Juda; vom Raube bist du mein Sohn aufgestiegen; er hat sich gelagert, liegt da wie ein Löwe und wie eine Löwin, wer mag ihn auftreiben!“ Mit einem jungen d. h. heranwachsenden, zur Vollkraft heranreifenden Löwen vergleicht Jakob Juda als „den Ahn des Löwenstammes.“ Aber sofort erhebt er sich „zur Anschauung des Stammes in seiner vollendeten herrlichen Gröfze“ (*Del.*) und schildert ihn als einen Löwen, der nachdem er Beute gemacht zu dem Waldgebirge (vgl. Hohesl. 4, 8) aufsteigt und dort in majestätischer Ruhe sich lagert, ohne dafz jemand ihn aufzuscheuchen wagt. Um den Gedanken zu verstärken ist zu dem Bilde des Löwen noch das der Löwin hinzugefügt, die sich besonders furchtbar bei Verteidigung ihrer Jungen zeigt. Die *perf.* עָלִיתָ, כָּרַע, רָבַץ sind prophetisch und עָלָה nicht vom Wachsen oder allmäligen Grofzwerden des Stammes, sondern vom Aufsteigen des Löwen aufs Gebirge als seiner Behausung (s. die Belege hiefür bei *Bochart, Hieroz. II p. 36 sq. ed. Ros.*) zu verstehen. „Die Stelle zielt sicherlich auf etwas mehr als Juda's Voranziehen beim Zuge in der Wüste und als sein Vorkämpfen in der Richterzeit — sie weiset deutlich auf die Stellung hin, welche Juda durch den kriegerischen und kriegsglücklichen David erhielt“ (*Kn.*). Die Richtigkeit dieser Bemerkung wird durch v. 10 aufzer Zweifel gesezt. Hier wird das bildlich Gesagte mit eigentlichen Worten weiter ausgeführt. „Nicht weichen wird das Scepter von Juda und der Herscherstab vonzwischen seinen Füfzen, bis dafz *Schilo* komt und ihm williger Gehorsam der Völker wird.“

Das Scepter ist die Insignie der Königsherschaft und war in seiner ältesten Gestalt ein langer Stab, den die Könige in der Hand hielten, wenn sie bei öffentlichen Verhandlungen sprachen, z. B. Agamemnon (*Ilias* 2, 46. 101; vgl. die Abbildung des assyrischen Königs bei *Layard*, Niniveh u. s. Ueberr. Deutsch v. *Meissner*, Fig. 14. oder bei *Vaux*, Ninive u. Persepolis, übers. v. *Zenker*, Taf. 1) und wenn sie auf dem Throne saſzen zwischen ihre Füſze gestelt und an sich gelehnt hatten, vgl. die Abbildung des Perserkönigs auf den Ruinen von Persepolis bei *Niebuhr*, Reisebeschr. II Taf. 29 zu S. 145. מְחֹקֵק der oder das Festsetzende, daher Befehlshaber, Gesetzgeber und Befehlstab oder Herscherstab Num. 21, 18. hier in der lezteren Bedeutung, wie das parallele שֵׁבֶט und מִבֵּין רַגְלָיו fordern. Juda soll — das ist der Gedanke — das Regiment führen, das Fürstentum haben bis daſz שִׁילֹה komt, d. h. auf immer. Denn daſz das Kommen des *Schilo* nicht als ein Aufhören der Herschaft Juda's zu denken sei, das zeigt das lezte Versglied, dem zufolge dieselbe sich dann zur Herschaft über die Völker gestalten wird. עַד כִּי hat hier nicht exclusive Bedeutung, sondern ist so gebraucht, daſz von dem, was auf den angegebenen *terminus ad quem* folgt, abstrahirt ist, wie häufig z. B. 26, 13 oder עַד אֲשֶׁר 28, 15. Ps. 112, 8 oder עַד Ps. 110, 1 und ἕως Matth. 5, 18.

Die genauere Bestimmung des Gedankens von v. 10 hängt ab von der Erklärung des Wortes שִׁילֹה. Von שִׁיל *filius c. suff.* ה = ו *filius ejus* läſzt sich dasselbe nicht mit *Targ. Hieros.* und den Rabbinen ableiten, weil ein *nomen* שִׁיל in der hebr. Sprache nicht vorkomt und aus שִׁלְיָה Nachgeburt Deut. 28, 57 weder seine Existenz noch die ihm beigelegte Bedeutung zu begründen ist. Eben so wenig können die paraphrasirenden Deutungen des *Onkel.*: *donec veniat Messias cujus est* (דְּדִילֵיהּ הִיא) *regnum* und der griech. Verss.: ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ (LXX *Theod.*) oder ᾧ ἀπόκειται (wie *Aquil.* und *Symm.* übersezt zu haben scheinen), des *Syrers* u. A. einen gültigen Beweis dafür liefern, daſz die in 20 *Codd.* vorkommende defective Form שִׁלֹה die ursprüngliche Wortform gewesen und שֶׁלֹּה für שֶׁלּוֹ = אֲשֶׁר לוֹ zu vocalisiren sei. Denn abgesehen davon, daſz שֶׁ für אֲשֶׁר hier zwecklos wäre und diese Abkürzung im Pentateuche nicht nachweisbar ist, müſzte es wenigstens שֶׁלּוֹ הוּא „dem es (das Scepter) gebührt" heiſzen, da שֶׁלּוֹ für sich allein diesen Sinn nicht ausdrücken kann und eine Ellipse des הוּא in diesem Falle unerhört wäre. Es bleibt nur übrig, שִׁילֹה nach dem Vorgange *Luthers* von שָׁלָה ruhig sein, Ruhe, Sicherheit genieſzen abzuleiten.[1] Von dieser *radix* stammend läſzt sich aber שִׁילֹה nicht

---

1) Daſz der lutherschen Uebersetzung: „bis der Held komt" diese Ableitung zu Grunde liegt, sagt *Luther* selbst in seinen Predigten üb d. 1. B. Mos. (Erlang. Ausg. sr. Werke Bd. 34 S. 344): „Christum aber nennet er auf ebräisch שִׁילֹה, wilchs die Jüden noch nicht wissen, was es eigentlich heiſzet, wird auch sonst nirgend in der Schrift gebrauchet denn hie. Wir habens gedeutscht ein Held. Sonst heiſzet es einen solchen Mann, dem es glücklich von Statt gehet, der es frei hinausführet, und geräth alles wohl was er anfähet. Denn es kömpt von dem Wort שָׁלֵו, wilchs heiſzet Glück und Wohlfahrt, als im Ps. 30" u. s. w.; und noch deutlicher in der Randglosse (Bd. 64. S. 14): „Und heiſzt ihn Silo, das ist, der glückselig sein und frisch durchdringen sollt mit Geist und Glauben, das zuvor durch Werk saur und unselig Ding war. Darumb nennen wir Silo ein Held". Dagegen in den *Enarratt. in Genes. ad. h. l.*

nach den Formen כִּידוֹר, קִימֹשׁ, קִיטֹר erklären. Denn diese Formen begründen keine besondere Species in der Wortbildungslehre, sondern sind aus den Verdoppelungsformen abgeleitet, wie קִמֹּשׁ neben קִימֹשׁ anschaulich macht (vgl. *Ew.* §. 156[b]) und schon *Kimchi* gelehrt hat, und sind überhaupt von Stämmen לה nicht gebildet worden. שִׁילֹה geht zurück auf שִׁילוֹן, auf die Nominalbildung mit der Endung *ôn*, welche die *Liquida* schwinden läſzt und den zurückbleibenden Vocal ו durch ה ausdrücken kann (s. *Ew.* §. 16[b]), wie die Ortsnamen שִׁלֹה oder שִׁלוֹ auch שִׁילוֹ Richt. 21, 21. Jer. 7, 12 und גִּלֹה Jos. 15, 51 mit ihren Derivaten שִׁלֹנִי 1 Kg. 11, 29. 12, 15 und גִּלֹנִי 2 Sam. 15, 12 und אֲבַדֹּה Spr. 27, 20 für אֲבַדּוֹן Spr. 15, 11 u. ö. beweisen. Hienach ist שִׁילוֹן entweder aus שִׁלְיוֹן von שָׁלָה entstanden oder von der Form שׁוּל = שָׁלָה unmittelbar gebildet wie גִּלוֹן von גִּיל. Wenn aber שִׁילוֹן die ursprüngliche Form des Wortes ist, so kann שִׁילֹה nicht *nom. appell.* in der Bed. Ruhe oder Ruhestätte, sondern nur Eigenname sein. Denn die starke Endung *ôn* hat ihr *n* nach *o* verloren nur in Eigennamen, wie שְׁלֹמֹה, מְגִדּוֹ neben מְגִדּוֹן Zach. 12, 11, דּוֹדוֹ Richt. 10, 1 (s. *Ew.* §. 163[h]), wovon auch אֲבַדֹּה keine Ausnahme macht, da dieses Wort Spr. 27, 20 als Personification der Hölle zu einem *nom. propr.* geworden. Ein *n. appell.* שִׁילֹה in der Bed. Ruhe oder Ruhestatt „ist innerhalb des hebr. Sprachschatzes sonst unerhört; die Sprache hat dafür die *nomm.* שְׁלֵו, שַׁלְוָה, שָׁלוֹם, מְנוּחָה.“ Aus diesen Gründen erklärt auch *Del.* die appellative Fassung: „bis daſz Ruhe komt“ oder „bis er zur Ruhestätte komt,“ für sprachlich unmöglich.[1] Eigenname ist שִׁלֹה oder שִׁילוֹ auch sonst überall im A. T. und zwar Name der zum Stamme Ephraim gehörigen Stadt *Silo*, die in der Mitte des Landes Canaan auf einer Anhöhe oberhalb des in einem rings von Bergen umgebenen Hochthale gelegenen Dorfes *Turmus Aya* lag, wo Ruinen aus älterer und neuerer Zeit noch den alten Namen *Seilûn* führen; der Stadt, in welcher bei der Besitznahme Canaans durch die Israeliten unter Josua die Stiftshütte aufgerichtet wurde und bis zu Eli's Zeiten (Richt. 18, 31. 1 Sam. 1, 3. 2, 12 ff.), vielleicht bis in die ersten Jahre der Regierung Sauls blieb, vgl. m. Archäol. §. 22.

Von der Stadt *Silo* wolten schon einige Rabbinen, namentlich *Lipmann* im *Nizzachon*, auch unser שִׁילֹה verstehen. Diese Meinung fand dann bei den meisten Auslegern Beifall, die von *Teller*, *Eichhorn* an bis auf *Tuch*, *Diestel* und *Baur* herab den Segen Jakobs als *vaticinium ex eventu* gefaſzt

---

hat *Luther* die rabb. Herleitung von שִׁלְיָה vorgezogen. Diese rabb. Deutung ist in unsern Tagen längst allgemein aufgegeben. Die appellative Fassung des Wortes hingegen wird noch von manchen Ausll. festgehalten, und namentlich von *Kurtz*, Gesch. d. A. B. I. S. 320 ff. u. in einem Nachtrage Bd. II S. 558—575 mit lebhaftem Eifer verteidigt, ohne daſz es ihm jedoch gelungen ist, die ihr entgegen stehenden sprachlichen Bedenken zu heben. Das Gewicht dieser hat selbst *Knobel* anerkant und sich, um der kirchlichen Auslegung auszuweichen, ohne irgend eine kritische Berechtigung dazu entschlossen, den Text zu ändern und שֶׁלֹּה oder שֶׁלָּה statt שִׁילֹה zu lesen.

1) Der von *Tuch* und *Delitzsch* gelieferte Beweis, daſz sich die Wortform שִׁילֹה zu appellativischer Bezeichnung sei es der Ruhe oder der Ruhestatt nicht eigene, hat auch *v. Hofmann*, wie er im „Schriftbeweis“ II, 2 S. 516 bekent, in der Ueberzeugung bestärkt, seine frühere Erklärung in „Weissagung und Erfüllung“ I S. 115 ff., wonach שִׁילֹה Accusativ des Orts sein solte, als unhaltbar aufzugeben und der kirchlichen Erklärung des Wortes שִׁילֹה vom Messias beizutreten.

und seinen prophetischen Charakter, meist auch seine Echtheit geleugnet haben. Für dieselbe hat sich neuerlich auch *Del.* entschieden, weil שִׁלֹה oder שִׁילוֹ sonst überall im A. T. Stadtname sei und es 1 Sam. 4, 12, wo der Name dieser Stadt als *accus.* der Richtung erscheint, ganz wie hier יָבֹא שִׁלֹה heiſze. Allein wenn wir auch die Uebersetzung: „bis daſz er (Juda) nach Silo komt" nicht mit *v. Hofm.* (Schriftbew. II, 2 S. 515 d. 2. Aufl.) „von allen Deutungen die unmöglichste" nennen möchten, so müssen wir dieselbe doch als ganz unvereinbar mit dem prophetischen Charakter des Segenspruches bezeichnen. Da Silo, wenn dieser Ort zu Jakobs Zeiten überhaupt schon existirt hat, was sich mit Grund weder bejahen noch verneinen läſzt, gar keine Bedeutung für die Lebensführung der Patriarchen gewonnen hatte, in ihrer Geschichte nicht einmal erwähnt wird, so hätte Jakob nur in Folge ganz specieller göttlicher Offenbarung das Kommen Juda's nach Silo als Ziel und Wendepunkt der Herschaft Juda's verkündigen können. In solchem Falle aber hätte diese specielle Prädiction auch in der Folge in Erfüllung gehen, Juda hätte nicht nur nach Silo kommen, sondern dort auch bleibende Ruhe finden und dort die willige Unterwerfung der Völker unter sein Scepter erfolgen müssen. Keine dieser Erwartungen hat aber die Geschichte bestätigt. Zwar lesen wir Jos. 18, 1, daſz, nachdem durch Besiegung der Cananiter im Süden und Norden Canaans das verheiſzene Land erobert und seine Austeilung an die Stämme Israels begonnen und soweit vollzogen war, daſz Juda und der Doppelstamm Joseph ihre Erbteile durchs Los empfangen hatten, die Gemeinde sich nach Silo versammelte und dort die Stiftshütte aufrichtete, und erst nachdem dies geschehen die Austeilung des Landes an die übrigen Stämme dort wieder aufgenommen und zu Ende geführt wurde. Aber wenn diese Versammlung der ganzen Gemeinde zu Silo samt der Aufrichtung der Stiftshütte daselbst überhaupt eine Bedeutung als Schluſz- und Wendepunkt der Geschichte hat, so hat sie dieselbe nicht für Juda insonderheit, sondern vielmehr für alle Stämme in gleicher Weise. Solte Jakobs Ausspruch auf dieses Ereignis zielen, so müſzte man עד כי יבא שילה übersetzen: bis man nach Silo komt, was zwar an sich grammatisch statthaft, aber doch in dem vorliegenden Contexte sehr unwarscheinlich ist. Und selbst damit wäre nichts gewonnen. Denn erstlich hat Juda bis zur Ankunft der Gemeinde in Silo nicht die ihm angekündigte Herschaft über die Stämme gehabt. Der Stamm Juda nahm zwar im Lager und auf dem Zuge die vorderste Stelle ein (Num. 2, 3—9. 10, 14), bildete zwar den Vortrab des Heeres, hatte aber keine Hegemonie, führte nicht den Oberbefehl; sondern das Scepter oder Regiment führte während des Zuges durch die Wüste der Levit Mose und bei der Eroberung und Austeilung Canaans der Ephraimit Josua. Sodann ist auch Silo nicht der Wendepunkt der Stammesherschaft Juda's zur Völkerherschaft geworden. Wenn nämlich auch das Kommen der Gemeinde Israels nach Silo (Jos. 18, 1) insofern einen Wendepunkt zweier Perioden in der Geschichte Israels bildet, als das Aufschlagen des Stiftszelts zu dauerndem Verbleiben in Silo ein reelles Unterpfand dafür war, daſz Israel nun festen Fuſz im verheiſzenen Lande gefaſzt hatte, nach langem Umherziehen und Kriegführen zur Ruhe und

zum Friden gekommen, in den ruhigen und fridlichen Besitz des gelobten Landes und seiner Güter eingetreten war, so dafz Silo — wie sein Name besagt — die Ruhestätte Israels wurde: so hat doch Juda weder damals, noch überhaupt so lange das Haus Gottes zu Silo stand, die Herschaft über die zwölf Stämme, geschweige denn über die Völker erlangt. Erst nach der Verwerfung „der Wohnung Silo's" bei und nach der Wegnahme der Bundeslade durch die Philister (1 Sam. 4), mit welcher das „Zelt Josephs" verworfen wurde, erkor Gott den Stamm Juda und erwählte er David, wie es Ps. 78, 60—72 heifzt. Also erst nachdem Silo aufgehört hatte, der geistliche Mittelpunkt für die Stämme Israels zu sein, über welche Ephraim, so lange das Centralheiligtum des Volks in seinem Gebiete sich befand, eine Art von Hegemonie übte, erst dann kam mit Davids Erwählung zum Fürsten (נָגִיד) über Israel das Scepter und das Regiment über die Stämme Israels an den Stamm Juda. Hätte also Jakob seinem Sohne Juda das Scepter, den Herscherstab über die Stämme bis zu seinem Kommen nach Silo verkündigt, so hätte er keine Weissagung ausgesprochen sondern nichts weiter als einen frommen Wunsch, der unerfüllt geblieben wäre.

Bei diesem Ergebnisse aber dürften wir uns nur dann beruhigen, wenn שִׁילֹה weil gewöhnlich Stadtname gar keine andere Bedeutung haben könte. Allein wie so mancher Stadtname zugleich Personname ist, man denke nur an Hanoch 4, 17 oder Sichem (שְׁכֶם) 34, 2, so kann auch שִׁילֹה Personname sein, eben so gut den Mann oder Träger der Ruhe als die Stätte der Ruhe bezeichnen. Wir halten daher שִׁילֹה für eine Bezeichnung des Messias, im Einklange mit der gesamten jüdischen Synagoge und der ganzen christlichen Kirche, welche obschon über die sprachliche Erklärung des Wortes im Unklaren doch darin mit einander vollkommen übereinstimmen, dafz der Patriarch hier das Kommen des Messias verkündige. „Denn gegen einen solchen mit שְׁלֹמֹה nächst vergleichbaren Personnamen besteht ja in der Tat kein Bedenken" (*v. Hofm.* II, 2 S. 517). Die Behauptung, dafz שִׁילֹה in unserm Satze nicht Subject sein könne, sondern Object sein müsse, ist eben so unbegründet (vgl. m. Abhdl. über Schilo S. 36 ff.) als das historiologische Axiom: „dafz die Erwartung eines persönlichen Messias der patriarchalischen Zeit völlig fremd sei und gemäfz dem Charakter dieser Zeit fremd sein müsse," mit welchem *Kurtz* die sprachlich allein zulässige Erklärung des W. שִׁילֹה vom persönlichen Messias beseitigen will, indem er mit aprioristischen, den übernatürlich freien Charakter der Weissagung aufhebenden, Voraussetzungen aus ganz einseitiger Auffassung der patriarchalischen Zeit und Geschichte deducirt, wie viel der Erzvater Jakob habe weissagen dürfen. Die Erwartung eines persönlichen Heilsbringers kam nicht erst mit Mose, Josua und David auf, gewann auch ihre feste Gestaltung nicht erst nachdem *ein* Mann als Retter und Erlöser, Führer und Herscher des gesamten Volks aufgetreten war, sondern ist dem Keime nach schon in der Verheifzung des Weibessamens und in dem Segen Noahs über Sem enthalten. Sie wurde dann weiter entfaltet in den Verheifzungen Gottes an die Patriarchen: „ich will *dich* segnen; sei ein Segen und in *dir* sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden",

durch welche Abraham, Isaak und Jakob (nicht erst das von ihnen abstammende Volk) zu persönlichen Trägern des Heils erwählt wurden, welches von ihnen durch ihren Samen allen Völkern zuteil werden solte. Als nun von Jakob aus die patriarchalische Monas sich zur Dodekas entfaltet, als Jakob in seinen 12 Söhnen die Anfänge und Gründer des zwölfstämmigen Volks vor sich hatte, da entstand die Frage, aus welchem der 12 Stämme der verheiſzene Heilsbringer hervorgehen werde. Ruben hatte durch Blutschande das Erstgeburtsrecht verwirkt, auf Simeon und Levi konte es wegen ihres Frevels an den Sichemiten nicht übergehen. Demnach überträgt der sterbende Erzvater segnend und weissagend das dem Erstgebornen zustehende Principat und den Verheiſzungsegen auf seinen viertältesten Sohn Juda, nachdem er bereits durch Adoption der Söhne Josephs das mit dem Erstgeburtsrechte verbundene doppelte Erbteil auf Joseph übertragen hatte. Juda soll mit siegreichem Löwenmute das Scepter führen, bis in dem zukünftigen *Schilo* ihm der Gehorsam der Völker zufallen, seine Herschaft über die Stämme sich zur fridevollen Weltherschaft erweitern werde. Zwar wird nicht ausdrücklich gesagt, daſz der *Schilo* von Juda abstammen werde; aber dies ergibt sich von selbst aus dem Zusammenhange d. h. daraus, daſz nach der Schilderung Juda's als eines unbesiegbaren Löwen an ein Aufhören der Herschaft oder ein Uebergehen derselben auf einen andern Stamm gar nicht zu denken, vielmehr der Gedanke nahe genug gelegt ist, daſz die Herschaft Juda's in der Erscheinung des *Schilo* sich vollenden werde.

Somit steht die persönliche Fassung des שִׁילֹה im schönsten Einklange mit dem stetigen Fortschritte der Heilsoffenbarung. Dem *Schilo* werden die Völker anhangen. וְלוֹ geht auf שִׁילֹה zurück. יִקְּהַת nur noch Spr. 30, 17 von יְקָהָה mit *dag. forte euphon.* s. Ges. §. 20, $2^b$, von وَقَى gehorchen, bed. die Folgsamkeit des Sohnes, den willigen Gehorsam; und עַמִּים kann in diesem Zusammenhange nicht die Stammgenossen bezeichnen, denn über die Stämme Israels führt ja Juda das Scepter schon bis zum Kommen des *Schilo*, sondern nur die Völker insgemein. Diese werden dem *Schilo* willig gehorchen, weil er als Mann der Ruhe ihnen Ruhe und Friden bringt.

Wie aber unsere Weissagung durch die voraufgegangenen göttlichen Verheiſzungen vorbereitet ist, so wird sie hinwiederum durch die ihr folgenden messianischen Weissagungen weiter entfaltet und hiedurch sowie durch die allmälig sich anbahnende Erfüllung die persönliche Fassung des שִׁילֹה auſzer Zweifel gesezt. — Der Zeit nach reiht sich zunächst die Weissagung Bileams an, in welcher nicht nur die Verkündigung Jakobs von der Löwennatur Juda's auf Israel als Volk übertragen wird (Num. 23, 24. 24, 9), sondern auch das Bild von dem Scepter aus Israel d. h. dem aus Israel hervorgehenden Herscher oder Könige, der alle Feinde zerschmettern werde (24, 17), wörtlich aus v. 9 f. unseres Spruches genommen ist. In den Sprüchen Bileams tritt der Stamm Juda hinter der Einheit des Volks zurück. Denn obwol Juda im Lager und auf dem Zuge durch die Wüste die erste Stelle unter den Stämmen einnahm (Num. 4, 2 f. 7, 12. 10, 14), so

war doch dieser Vorrang noch keine eigentliche Erfüllung des Segens Jakobs, sondern nur ein Vorzeichen und Unterpfand für seine Bestimmung zum Vorkämpfer und zum Herscher über die Stämme. Als Vorkämpfer solte Juda auch nach Josua's Tode in Folge göttlicher Weisung sowol den Kampf gegen die im Lande noch übriggebliebenen Cananiter (Richt. 1, 1 ff.) als auch den Krieg gegen Benjamin (Richt. 20, 18) eröffnen. Ein Vorzeichen der künftigen Herscherstellung Juda's war es auch, dafz dem Volke Israel in der Person des Kenisiten Othniel aus dem Stamme Juda der erste Richter und Retter aus der Gewalt seiner Dränger erweckt wurde Richt. 3, 9 ff. Von dieser Zeit ab trat auf mehrere Jahrhunderte Juda nicht weiter unter den Stämmen hervor, sondern zum Teil hinter Ephraim zurück, bis durch die Erwählung Davids zum Könige über ganz Israel Juda zum Fürstenstamme erhoben wurde und das Scepter über alle Stämme erhielt 1 Chr. 28, 4. In David ward Juda stark (1 Chr. 5, 2) und zum siegreichen Löwen, den Niemand aufzureizen wagte. Mit Löwenmut und Löwenkraft unterwarf David alle Feinde Israels ringsum seinem Scepter. Als ihm aber Gott Ruhe geschaft hatte und er dem Herrn ein Haus bauen wolte, da empfing er durch den Propheten Nathan die Verheifzung: Jehova werde seinen Samen nach ihm erwecken und den Thron seines Königreichs auf ewig befestigen 2 Sam. 7, 13 ff. „Siehe — heifzt es 1 Chr. 22, 9 f. — ein Sohn wird dir geboren, der wird ein Mann der Ruhe (אִישׁ מְנוּחָה) sein und ich (Jehova) werde ihm Ruhe schaffen von allen seinen Feinden ringsum; denn *Salomo* (שְׁלֹמֹה d. i. Friderich) wird sein Name sein und Fride und Ruhe will ich in Israel geben in seinen Tagen — und ich werde den Thron seines Königtums in Israel fest gründen auf ewig.“ Wie in David die Weissagung Jakobs soweit in Erfüllung gegangen war, dafz Juda das Scepter über die Stämme Israels erhalten und siegreich gegen alle Feinde geführt hat, und David auf Grund dieser ersten Erfüllung die göttliche Verheifzung durch Nathan empfing, dafz das Scepter von seinem Hause, also auch von Juda, nicht weichen werde: so erhielt die Verkündigung von dem Kommen des *Schilo* ihre erste Erfüllung in der Fridensherschaft Salomo's, wenn auch David seinem Sohne den Namen *Salomo* nicht mit Rücksicht auf den geweissagten *Schilo* gegeben haben solte, wie man aus der gleichen Bedeutung von שְׁלֹמֹה und שִׁילֹה im Vergleiche mit der 1 Chr. 22, 9 f. gegebenen Deutung des Namens שלמה folgern könte. — Aber der wahre *Schilo* war *Salomo* noch nicht. Seine Fridensherschaft war vorübergehend wie die Ruhe, zu welcher Israel unter Josua bei Aufrichtung des Stiftszeltes zu Silo gekommen war Jos. 11, 23. 14, 15. 21, 42, und erstreckte sich auch nur über Israel. Der willige Gehorsam der Völker ward ihm nicht zuteil; nur Ruhe von seinen Feinden ringsum wolte Jehova ihm schaffen in seinen Tagen d. h. während seines Lebens.

Diese erste unvollkommene Erfüllung aber gibt die Bürgschaft für die volle Erfüllung in der Zukunft, so dafz schon Salomo selber den vorbildlichen Charakter seiner Fridensregirung im Geiste durchschauend von dem Königssohne singt, der herschen wird von einem Meere bis zum andern und vom Strome bis an der Welt Ende über alle Völker, die sich

vor ihm beugen, und alle Könige, die ihm dienen werden Ps. 72; und die Propheten nach Salomo weissagen von dem Fridefürsten, der die Herschaft und den Friden mehren wird ohne Ende auf dem Throne Davids, und von dem Sprosse aus der Wurzel Isai's, den die Völker suchen werden Jes. 9, 5 f. 11, 1—10, endlich Ezechiel verkündigt in seiner Weissagung von dem Umsturze des davidischen Königtums, dieser Umsturz werde dauern bis der komme, welchem das Recht gebührt und Jehova es gibt 21, 32. Indem Ezechiel mit seinem עַד בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט unsere Weissagung עַד כִּי יָבֹא שִׁילֹה wieder aufnimt, wie allgemein anerkant ist[1], und sie dem Zwecke seiner Verkündigung gemäſz weiter entwickelt, namentlich aus Ps. 72, 1—5, wo als die Grundlage des Fridens, den der Königssohn bringen werde, Recht und Gerechtigkeit genant ist, ergänzt, bestätigt er nicht nur die Richtigkeit der persönlich messianischen Auffassung des שִׁילֹה, sondern zeigt auch, daſz die Weissagung Jakobs von dem Nichtweichen des Scepters von Juda bis zum Kommen des Schilo einen zeitweiligen Verlust der Herschaft nicht ausschlieſzt. Wie denn überhaupt alle Weissagungen und Gottesverheiſzungen sich so erfüllen, daſz sie die Heimsuchung der Sünden der Erwählten nicht ausschlieſzen, aber dieser Heimsuchungen ungeachtet doch gewiſz und vollkommen ihre Enderfüllung erreichen. So ist auch das Königtum Juda's aus seinem zeitlichen Untergange zu neuer unverwelklicher Herrlichkeit erstanden in Jesu Christo (Hebr. 7, 14), welcher als der Löwe vom Stamme Juda (Apok. 5, 5) alle Feinde überwindet und als der ware Fridefürst, als „unser Fride“ (Eph. 2, 14), ewiglich herschet 1 Cor. 15, 25 f.

In v. 11 und 12 vollendet Jakob seinen Spruch über Juda durch Schilderung der Segensfülle seines Erbteiles in dem verheiſzenen Lande. „Bindend an den Weinstock seine Eselin und an die edle Rebe sein Eselfüllen; er wäscht im Weine sein Gewand und im Traubenblut seinen Mantel; trübe die Augen von Wein und weiſz die Zähne von Milch.“ Das *partic.*

---

1) So bemerkt auch *G. Baur* in s. Gesch. d. alttest. Weissagung Bd. I nicht nur S. 244, daſz Ezech. 21, 32 sicher eine Reminiscenz an Gen. 49, 10 enthalte, sondern auch S. 271: „Aller Warscheinlichkeit nach ist schon Ezechiel 21, 32 von dieser Auffassung unserer Stelle (nämlich der Auffassung des שִׁילֹה als einer bedeutsamen Bezeichnung des Messias) ausgegangen“. Auf dieses Zeugnis des Propheten Ezechiel, und nicht „auf ein unklares Vorurteil“, wie *Baur* S. 286 meint, gründet sich die Einstimmigkeit, mit der sowol die alten Uebersetzer als die altjüdische Synagoge und die gesamte christliche Kirche bei aller Unsicherheit über die sprachliche Bedeutung des W. שִׁילֹה unsere Stelle als Weissagung vom Messias gefaſzt haben. So schon die LXX, in deren Lesart *ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ* wenigstens die Beziehung auf das messianische Heil sicher liegt, während in der Lesart: *ἕως ἂν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται* die Beziehung auf den persönlichen Messias bestimter ausgedrückt ist. Diese liegt noch deutlicher vor in der Paraphrase des *Onkelos*: „bis daſz komt der *Messias*, welchem ist das Königtum“, an die sich das *Jerusalemische Targum*, der *Syrer* und *Araber* anschliessen, und die Rabbinen von *Bereschit Rabba* an bis *Jarchi* (*Raschi*) herab. In der christlichen Kirche tritt sie uns schon bei *Justinus M.*, *Irenaeus* und *Cyprian* entgegen und erhält sich auch in der Folge so herschend, daſz — wie *Baur* S. 274 sich ausdrückt — „wirklich bis auf die neuere Zeit nur Nichtchristen gewagt haben, die messianische Deutung zu verlassen“, und aus dem Altertume nur die Samaritaner und Herodianer und der Kaiser *Julian* Apostata als Gegner derselben erwähnt werden.

אִסְרִי hat den altertümlichen Bindelaut *i* vor einem Worte mit Präposition, wie Jes. 22, 16. Mich. 7, 14. Ps. 101, 5 u. a. (s. *Ew.* §. 211[b 1]) und בְּנִי im *stat. constr.* wie 31, 39. Subject zu אֹסְרִי ist Juda, dem der ganze Segen gilt, nicht Schilo. Die leztere Beziehung würde sich nur dann rechtfertigen lassen, wenn man mit den Kirchenvätern, *Luther* u. A. diese Schilderung allegorisch von Christo deuten dürfte, oder wenn begründet wäre, was *v. Hofm.* Schriftbew. II, 2 S. 517 meint, dafz zu Juda, dem löwenhaften Krieger und Gewaltherrn, gar nicht passe, dafz er seinen Esel an den Weinstock bindet, so fridlich auf seinem Esel ankomt und im Weinberge hält. Allein sind denn Löwenmut oder Löwenkraft und Fridfertigkeit unvereinbare Gegensätze? Dazu komt, dafz die Auffassung des Reitens auf dem Esel als Bild fridlicher Gesinnung ganz unberechtigt erscheint, die Deutung des Esels als Thier des Fridens im Gegensatze gegen das Schlachtrofz aus Zach. 9, 9 in die Worte des Patriarchen hineingetragen ist, und zwar auf ungeschichtliche Weise. Denn dieser Gegensatz hat sich erst in viel späterer Zeit, als die Israeliten und Cananiter Kriegsrosse einführten, ausgebildet und pafzt gar nicht in die patriarchalische Zeit und Verhältnisse, weil man damals aufzer Kamelen zu weiten Reisen nur Esel und Eselinnen als Reitthiere hatte (22, 3 vgl. Ex. 4, 20. Num. 22, 21) und selbst noch im Zeitalter der Richter bis zu Davids Zeiten das Reiten auf Eseln Kennzeichen der Edlen und Vornehmen ist (Richt. 1, 14. 10, 4. 12, 14. 2 Sam. 19, 27). Endlich wird auch in v. 9 und 10 Juda nicht als beutegieriger Löwe oder als kampflustiger und in stetem Kampfe sich bewegender Gewaltherr geschildert, sondern nach *v. Hofmann's* eigenen Worten als schon vor dem Kommen des Schilo „zu einer Rast, die er sich durch Sieg über die feindliche Umgebung erstritten hat, gelangt und mit dem Abzeichen seiner Herschaft an seinem Orte sitzend vorgestelt.“ Wenn Juda ausgekämpft hat, zur Ruhe gekommen ist, so kann er auch seinen Esel an den Weinstock binden und in fridlicher Ruhe die Fülle der Güter seines Erbteiles geniefzen. An Wein und Milch, den köstlichen Erzeugnissen seines Landes, wird er solchen Ueberflufz haben, dafz er — wie Jakob sich hyperbolisch ausdrückt — im Traubenblute sein Gewand waschen werde, und sich an denselben so reichlich laben, dafz seine Augen vom Weine sich röthen und die Zähne von Milch weifz werden.[1] Das Gebiet von Juda erzeugte den besten Wein in Canaan, bei Hebron und Engedi (Num. 13, 23 f. Hohesl. 1, 14. 2 Chr. 26, 10 vgl. Jo. 1, 7 ff.), und hatte ausgezeichnete Viehweiden in der Wüste bei Thekoa und Carmel südlich von Hebron 1 Sam. 25, 2. Am. 1, 1. 2 Chr. 26, 10. סוּתֹה contrahirt aus סְוּתֹה von סָוָה umhüllen, gleichbedeutend mit מַסְוֶה Hülle Ex. 34, 33. Ueber die Form לְבֶן von לָבָן s. *Ew.* §. 213[b].

1) *Jam de situ regionis loquitur, quae sorte filiis Judae obtigit. Significat autem tantam illic fore vitium copiam, ut passim obviae prostent non secus atque alibi vepres vel infrugifera arbusta. Nam quum ad sepes ligari soleant asini, vites ad hunc contemptibilem usum deputat. Eodem pertinent quae sequuntur hyperbolicae loquendi formae, quod Judas lavabit vestem suam in vino, et oculis erit rubicundus. Tantam enim vini abundantiam fore intelligit, ut promiscue ad lotiones, perinde ut aqua effundi queat sine magno dispendio: assiduo autem largioreque illius potu rubedinem contracturi sint oculi.* Calv.

V. 13. „**Sebulun** nach dem Gestade des Weltmeeres hin wird er wohnen, und zwar (וְהוּא *isque*) gegen das Gestade der Schiffe hin und seine Seite gen Sidon" (עַל־צִידֹן auf Sidon zu gerichtet). Dieser Segenspruch über den sechsten Sohn der Lea deutet den Namen *Sebulun* d. i. Wohnung (s. zu 30, 20) als *omen* aus, nicht sowol um damit dem Stamme seinen Wohnsitz in Canaan vorzuzeichnen, als vielmehr, wie sich aus der Vergleichung mit Deut. 33, 19 ergibt — um den Segen anzudeuten, der ihm aus der Lage seines Erbteiles erwachsen werde. Soweit sich nämlich das dem Stamme Sebulon unter Josua zugeteilte Gebiet nach den Jos. 19, 10—16 angegebenen Grenzen und Städten erkennen läſzt, reichte dasselbe weder bis an das Mittelmeer, noch grenzte es unmittelbar an Sidon, s. zu Jos. 19, 10 ff., sondern lag zwischen dem galiläischen und dem mittelländischen Meere, beiden nahe, aber von jenem durch Naphtali, von diesem durch Aser getrent. Weit entfernt also ein von der geographischen Lage dieses Stammes abstrahirtes *vaticinium ex eventu* zu sein, liefert dieser Spruch ein entschiedenes Zeugnis für den vorjosuanischen Ursprung, also für die Echtheit des Segens Jakobs. יַמִּים bezeichnet nicht die beiden obengenanten Meere, sondern wie Richt. 5, 17 zeigt, das mittelländische Meer als ein groſzes Weltmeer, wie 1, 10. חוֹף אֳנִיּוֹת das Gestade, wo Schiffe landen und die Schätze der ferner Weltteile den Bewohnern der Küsten- und Binnenländer zuführen Deut. 33, 19. *Sidon* als die ältere Hauptstadt der Phönizier steht für Phönizien.

V. 14 und 15. „**Isaschar** ist ein knochiger Esel, liegend zwischen den Hürden. Er sah die Ruhe, daſz sie ein Gut (טוֹב *substant.*) und das Land, daſz es lieblich, und neigte seine Schulter zum Lasttragen und ward zum dienstbaren Fröhner." Die Wurzel auch dieses Spruches liegt in dem Namen יִשָּׂא שָׂכָר, der vermutlich mit Rücksicht auf den Charakter Isaschars und unter Bezugnahme auf die Verwandtschaft von שָׂכָר mit שָׂכִיר Lohnarbeiter, Tagelöhner als Vorzeichen des Charakters und Schicksales seines Stammes gedeutet wird. „Behaglichkeit aber auf Kosten der Freiheit wird der Charakterzug des Stammes Isaschar sein" (*Del.*). Der Vergleich mit חֲמֹר גָּרֶם einem knochigen d. i. starkgebauten, zum Tragen besonders fähigen Esel zielt darauf, daſz dieser Stamm sich mit materiellen Gütern begnügen, der Arbeit und Last des Landbaues hingeben, nicht nach politischer Macht und Herschaft streben werde. Zugleich liegt in diesem Bilde, „daſz Isaschar ein stämmiger, kräftiger Menschenschlag werden und ein angenehmes, zu bequemer Ruhe einladendes Land (das nach *Jos. De bell. jud. III, 3, 2* auch *τὸν ἥκιστα γῆς φιλόπονον* anlockende untere Galiläa mit der schönen fruchtbaren Hochebene Jesreel) erhalten wird" (*Del.*). Wenn somit das Bild des knochigen Esels auch nichts Verächtliches enthält, so gereicht es doch Isaschar nicht zum Ruhme. Wie ein träges Lastthier wird er lieber sich unterjochen, zum dienstbaren Frohnsklaven herabdrücken lassen, als seinen Besitz und seine Ruhe im Kampfe um Freiheit aufs Spiel setzen. Die Schulter unter das Joch beugen zum Lasttragen und zum Frohnsklaven (מַס עֹבֵד) werden ziemt nicht Israel, dem zur Herschaft berufenen Volke Gottes, sondern nur seinen Feinden, namentlich den mit dem Fluche der Knechtschaft belegten Cananitern, Deut. 20, 11.

Jos. 16, 10. 1 Kg. 9, 20 f. Jes. 10, 27. Hierin liegt wol auch der Grund, weshalb Isaschar in dem Segen die lezte Stelle unter den Söhnen der Lea einnimt. Uebrigens hat sich in der Richterzeit Isaschar mit Sebulon den Ruhm heldenmütiger Tapferkeit erworben Richt. 5, 14. 15. 18. — Nach den Söhnen der Lea folgen die vier Söhne von den beiden Mägden, nicht nach den Müttern oder der Altersfolge, sondern nach dem Inhalte des über sie gesprochenen Segens geordnet, so daſz die beiden kriegerischen Stämme Dan und Gad voranstehen.

V. 16 und 17. „**Dan** wird Recht schaffen seinem Volke, wie einer der Stämme Israels. Es werde Dan eine Schlange am Wege, eine Hornotter auf dem Pfade, welche beiſzt die Fersen des Rosses, daſz rücklings fällt sein Reiter.“ Obgleich nur Sohn einer Magd wird doch Dan hinter den andern Stämmen Israels nicht zurückstehen, sondern seinen Namen bewarheiten (דָּן יָדִין) und wie irgend einer der übrigen Stämme seinem Volke (d. i. dem Volke Israel, nicht seinen Stammgenossen, wie *Diestel* meint) Recht schaffen. Eine Anspielung auf Simsons Richteramt liegt nicht in diesen Worten, die nur den Charakter des Stammes beschreiben, obgleich dieser Charakter schon in dem Richt. 18 beschriebenen Eroberungszuge eines Teiles der Daniten nach Laisch im Norden Canaans hervortritt und „in dem abenteuernden Rittertume des riesigen, kühnen und die überlegensten Feinde mit Schlangenklugheit überwindenden Simson gipfelt“ (*Del.*). שְׁפִיפֹן κεράστης die sehr giftige Hornotter oder Hornschlange, die, von der Farbe des Sandes, auf dem Boden liegt, nur ihre Fühlhörner herausstreckend, und dem unversehens auf sie Tretenden tödtliche Bisse versezt (*Diod. Sic. III, 49. Plin. 8, 23*).

V. 18. Diese Kraftentfaltung aber, welche Jakob von Dan erwartet und ihm weissagend verheiſzt, sezt voraus, daſz Israel schwere Kämpfe bevorstehen. Für diese Kämpfe bietet Jakob seinen Söhnen Schild und Waffen in dem Gebetsseufzer: „Auf dein Heil harre ich, Jehova!“ in welchem er nicht für seine eigene Seele und deren baldige Erlösung von allem Uebel fleht, sondern, wie schon *Calv.* treffend entwickelt, seine Zuversicht auf die Hilfe seines Gottes für seine Nachkommen ausspricht. Demgemäſz haben schon die jüngeren Targume (*Hieros.* und *Jonath.*) diesen Spruch unter specieller Beziehung auf Simson messianisch gedeutet und v. 18 so umschrieben: „Nicht auf die Erlösung Gideons, des Sohnes Joas, harret meine Seele; denn sie ist zeitlich, und nicht auf die Erlösung Simsons; denn sie ist vorübergehend, sondern auf die Erlösung des Messias, des Sohnes Davids, die du durch dein Wort deinem Volke, den Söhnen Israels, zu bringen verheiſzen hast; auf diese deine Erlösung harret meine Seele.“[1]

---

1) So nach dem aus den Excerpten des *Fagius* in den *Critt. sacr.* zu berichtigenden Texte des *Targ. Hieros.* in der Londoner Polyglotte, zu dem im *Targ. Jon.* noch hinzugefügt ist: „denn deine Erlösung, Jehova, ist eine ewige Erlösung“. Während aber die Targumisten und mit ihnen verschiedene Kchvv. die Schlange am Wege von Simson erklären, findet sich bei vielen andern Kchvv., z. B. bei *Ephr. Syr.* und noch weiter ausgeführt bei *Jakob v. Edessa* in *Ephr. Syri Opp. I p. 191* die Deutung der Schlange am Wege von dem Antichriste, für welche sich auch *Theo-*

V. 19. „**Gad** Gedränge bedränget ihn, doch er bedränget die Ferse.“ Der Name גָּד erinnert den Erzvater an גּוּד drängen und גְּדוּד die drängende Schar, Kriegschar, die ins Land einfällt. Den Angriffen solcher Scharen wird Gad tapfer widerstehen und ihre Ferse drängen d. h. sie in die Flucht schlagen und wacker verfolgen, nicht: ihre Nachhut schlagen; denn עָקֵב bed. nicht Nachhut, auch nicht in Jos. 8, 13, sondern nur Hinterhalt, vgl. m. Comm. z. dies. St. Der durch dreifache Alliteration an den Namen *Gad* gebildete Segenspruch bietet gar keine speciellen Beziehungen auf geschichtliche Ereignisse dar, daſz man ihn geschichtlich deuten könte, obschon die Erzählung 1 Chr. 5, 18 ff. zeigt, daſz die Gaditen die von Jakob ihnen verheiſzene Tapferkeit wo nötig entwickelten. Damit vgl. 1 Chr. 12, 8—15, wo die zu David gekommenen Gaditen mit Löwen und an Schnelligkeit mit Gazellen verglichen werden.

V. 20. „Von **Aser** (komt) Fettes, sein Brot, und er liefert Königsleckerbissen.“ לַחְמוֹ ist Apposition zu שְׁמֵנָה und das Suffix zu betonen: das Fette, das von ihm komt, ist sein Brot, seine eigene Speise. Der Spruch weist hin auf sehr fruchtbaren Boden. Aser erhielt zu seinem Erbteile die Niederung des Carmel am Mittelmeere bis hinauf zum Gebiete von Tyrus, einen der fruchtbarsten Landstriche Canaans, reich an Waizen und Oel, womit schon Salomo den Hofhalt des phönizischen Königs Hiram versorgte 1 Kg. 5, 25.

V. 21. „**Naphtali** ist eine losgelassene Hindin, welcher gibt schöne Reden.“ Die Hindin oder Gazelle (אַיָּלָה) ist Bild gewandter und schneller Helden 2 Sam. 2, 18. 1 Chr. 12, 8 vgl. Ps. 18, 34. Hab. 3, 19. Hohesl. 8, 14. שְׁלֻחָה hier weder: verjagt noch: ausgestreckt, schlank gewachsen, sondern: losgelassen, frei umherschweifend nach Hi. 39, 5. Sinn und Beziehung dieses Spruches bleibt für uns dunkel, weil uns aus der Stammgeschichte Naphtali's nichts weiter bekant ist, als daſz Naphtali mit Sebulon unter Barak einen groſzen Sieg über den cananitischen König Jabin erfocht, welchen die Prophetin Debora durch ihr berühmtes Lied verherrlicht hat Richt. 4 und 5. Will man den ersten Halbvers auf den unabhängigen Besitz einer Gebirgslandschaft, auf welcher Naphtali gleich einer Hindin der Kechtschaft ledig geht, beziehen, so kann man schwerlich anders als mit *Andr. Masius in Jos. c. 19* erklären: *sicut cervus emissus et liber in herbosa et fertili terra exultim ludit, ita et in sua fertili sorte ludet et exultabit Nephtali.* Der zweite Halbvers läſzt sich aber schwerlich auf „schöne Reden und Lieder, in denen sich die Schönheit und Fruchtbarkeit der Heimat abspiegelt,“ deuten. Rathsamer möchte es überhaupt sein, mit *Vatabl.* bei dem allgemeinen Gedanken: *tribus Naphtali erit fortissima, elegantissima et agillima et erit facundissima* stehen zu bleiben.

V. 22—26. Zu **Joseph** sich wendend wallt dem Patriarchen das Herz über von dankbarer Liebe, so daſz er in überschwenglichen Worten und

---

*doret* entscheidet mit der Motivirung: *ὥσπερ γάρ φησιν ἐκ τῆς Ἰούδα φυλῆς ὁ κύριος ἡμῶν βλαστήσας διασώσει τὴν οἰκουμένην, οὕτως ἐκ τῆς τοῦ Δὰν φυλῆς ὄφις ὀλέθριος ἐξελεύσεται.* Von dieser Deutung urteilt *Luther: Puto Diabolum hujus fabulae auctorem fuisse et finxisse hanc glossam, ut nostras cogitationes a vero et praesente Antichristo abduceret.*

Bildern die gröfztmöglichste Fülle des Segens auf sein Haupt herabfleht. V. 22. „Sohn eines Fruchtbaums ist *Joseph*, Sohn eines Fruchtbaumes an der Quelle, Töchter ranken empor über die Mauer". Joseph wird dem Reifze eines Fruchtbaumes verglichen, der an einer Wasserquelle gepflanzt (Ps. 1, 3) seine Schöfzlinge über die Mauer treibt, wobei sich mit *Del.* nach Ps. 80 vielleicht an eine abgesenkte Rebe denken läfzt. בֵּן ungewöhnliche Form des *stat. constr.* für בֶּן und פֹּרָת s. v a. פֹּרִיָּה mit der altertümlichen Fömininendung *ath* wie זִמְרָת Ex. 15, 2 s. *Ew.* §. 173ᵈ — בָּנוֹת sind die Zweige und Aeste, die der junge Fruchtbaum treibt. Der Singular צָעֲדָה ist distributiv zu fassen, malerisch das Hinanschreiten d. h. Emporranken der einzelnen Zweige über die Mauer beschreibend, vgl. *Ges.* §. 146, 4. עֲלֵי poetische Form wie in v. 17, s. *Ges.* §. 103, 3. — V. 23 f. „Es reizen ihn und schiefzen und feinden ihn an Pfeilschützen, aber es sizt in Festigkeit sein Bogen und gelenk bleiben die Arme seiner Hände, von den Händen des Starken Jakobs, von dort her, dem Hirten, dem Steine Israels". Von dem Vergleiche mit dem Fruchtbaume zu einem kriegerischen Bilde übergehend schildert Jakob die mächtige und siegreiche Entfaltung des Stammes Joseph im Kampfe gegen alle seine Feinde, in prophetischer Anschauung die Zukunft als bereits eingetreten im *perf. consec.* beschreibend. Die Worte sind nicht auf persönliche Erlebnisse Josephs zu beziehen, weder auf Verfolgungen, die er daheim von seinen Brüdern und in Aegypten erfahren, noch viel weniger auf Kriegstaten, die er in Aegypten vollbracht habe (*Diestel*), zu deuten; sie stellen nur seinen Geschlechtern Kämpfe in Aussicht, in welchen dieselben die feindlichen Angriffe standhaft überwinden werden. מָרַר *pi.* erbittern, reizen, *lacessere.* רֹבּוּ *perf. o* von רָבַב schiefzen. בְּאֵיתָן „an fester nicht nachgebender Stelle" (*Del.*). פָּזַז rüstig, gelenk sein; nur hier u. 2 Sam. 6, 16 von flinker Bewegung hüpfen oder springen. זְרֹעֵי die Arme, „ohne deren Spannkraft die Hände den Pfeil nicht halten und richten könten". Die folgenden Worte: „von den Händen des Starken J." sind nicht gegen die masor. Versteilung zum Folgenden zu ziehen, sondern bilden mit dem Vorhergehenden einen Satz: „gelenk bleiben die Arme seiner Hände von den Händen d. i. vermöge der sie unterstützenden Hände Gottes." אֲבִיר יַעֲקֹב der Starke Jakobs, der sich Jakob als der Starke erweist durch mächtigen Schutz, eine von Jes. 1, 24 u. a. aus unserer Stelle entlehnte Benennung Gottes. מִשָּׁם „von dort her" — eine nachdrückliche Hinweisung auf den, von welchem aller Schutz komt — „von dem Hirten (48, 15) und Steine Israels." אֶבֶן wie sonst צוּר Fels Deut. 32, 4. 18 u. ö. heifzt Gott als der unbewegliche Grund, auf welchen Israel fest und unerschütterlich trauen, sich stellen kann.

V. 25 f. „Von dem Gotte deines Vaters — er helfe dir — und mit Hilfe des Allmächtigen — er segne dich — (mögen kommen) Segnungen des Himmels von oben, Segnungen der Tiefe, die unten liegt, Segnungen der Brüste und des Mutterleibes. Die Segnungen deines Vaters überragen die Segnungen meiner Eltern bis zur Grenze der ewigen Hügel, sie mögen kommen auf das Haupt Josephs und auf den Scheitel des Erlauchten unter seinen Brüdern". Aus der Form der Schilderung geht der Segenspruch v. 25 über in die Form der Anwünschung, wobei zunächst das herleitende

מִן des vorigen Satzes noch beibehalten ist. Die Verba וְיַעְזְרֶךָּ und יְבָרְכֶךָּ bilden Zwischensätze: und er helfe dir — er segne dich für: der dir helfe und dich segne. Das וְאֵת ist weder mit *Ew.* §. 351[a] nach LXX, *Sam. Syr. Vulg.* in וְאֵל (und von dem Gotte) noch mit *Kn.* u. A. in מֵאֵת zu ändern; auch die Ergänzung des מִן aus dem parallelen Glide vor אֵת nach *Ges.* §. 154, 4 kaum statthaft, da die Wiederholung des מִן vor einer andern Präposition durch keinen analogen Fall sich rechtfertigen läſzt, in unserm V. aber אֵת wie 4, 1. 5, 24 in der Bed. hilfreicher Gemeinschaft gefaſzt werden kann: „und mit d. i. mit (in) der Gemeinschaft des Allmächtigen, der dich segne, mögen dir sein (werden oder kommen) Segnungen" u. s. w. Das *verb.* תִּהְיֶיןָ folgt erst in v. 26 hinter dem aus mehrern parallelen Glidern gebildeten Subjecte. Die Segnungen sollen kommen vom Himmel oben und aus der Tiefe unten. Von dem Gotte Jakobs her und mit Hilfe des Allmächtigen sollen Regen und Thau des Himmels (27, 28) und Quellen und Bäche, die aus der groſzen Tiefe oder dem Abgrunde der Erde (תְּהוֹם s. zu 1, 2) hervorbrechen, ihre befruchtenden Gewässer über Josephs Gebiet ergieſzen, „also daſz alles schwanger sein, Frucht bringen und säugen soll, was nur Bäuche und Brüste hat"[1]). In v. 26 ist הוֹרַי nicht nach LXX zu ändern in הָרֵי oder הַרְרֵי und mit עַד „ewige Berge" zu verbinden, um der Parallelen Deut. 33, 15 u. Hab. 3, 6 willen, da Lehnstellen öfter den Sinn der Urstelle durch leichte Abwandlung umzubiegen pflegen (*Baumg. Del.*). הוֹרִים von הָרָה bed. *parentes* (*Chald. Vulg.*) und תַּאֲוָה bed. hier nicht *desiderium* von אָוָה, sondern Grenze von תָּאָה Num. 34, 7 f. = תָּוָה 1 Sam. 21, 14. Ez. 9, 4 abzeichnen, abgrenzen, wie es schon die meisten Rabb. erklärt haben. גָּבַר עַל stark werden über d. h. überragen, übertreffen. Die Segnungen, welche der Patriarch auf Joseph herabfleht, sollen die Segnungen, welche seine Eltern ihm erteilt haben, bis zur Grenze der ewigen Hügel überragen d. h. so weit überragen als die Urgebirge sich über den Erdboden erheben, oder so, daſz sie die (Segnungen) bis zu den Höhen der uralten Gebirge hinanreichen. Eine Anspielung auf die dem Hause Josephs zufallenden hohen und herrlichen Gebirgstriche von Ephraim, Basan und Gilead ist weder hier noch Deut. 33, 15 indicirt. Diese Segnungen sollen kommen auf das Haupt Josephs, des נְזִיר unter seinen Brüdern. נְזִיר der Ausgesonderte von נָזַר *separavit.* So wird Joseph hier und Deut. 33, 16 genant, nicht wegen seiner Tugend und in Aegypten bewahrten Keuschheit und Frömmigkeit, sondern *propter dignitatem, qua excellit, ab omnibus sit segregatus* (*Calv.*), also wegen seiner in Aegypten gewonnenen Machtstellung. Vgl. für diese Bed. von נָזִיר Klagl. 4, 7, wogegen die Uebertragung des Begriffs *Nasir* auf das sittliche Gebiet nicht erweislich ist.

V. 27. „**Benjamin** — ein Wolf, der zerreiſzt; am Morgen verzehrt er Raub und am Abend teilt er Beute". Morgen und Abend zusammen geben die Vorstellung unaufhörlichen siegreichen Beutemachens (*Del.*). Den kriegerischen Charakter, welchen der Erzvater hier Benjamin beilegt, ent-

1) „So ist mit bunten Worten Alles verfasset. Was fruchtbar sein kann von Menschen und Viehe soll sich alles mehren und genug haben. Ist so viel geredt: Das Kindertragen, Viehe-Gerathen und Gedeihen, dazu das Getraid auf dem Felde, ist alles nicht unser Ding, sondern Gottes Gnade und Segen ist es." *Luther.*

faltete dieser Stamm nicht nur in dem Kriege, den er mit allen Stämmen wegen der Freveltat in Gibea führte Richt. 20, sondern auch zu andern Zeiten (Richt. 5, 14), indem er nicht nur ausgezeichnete Bogenschützen und Schleuderer lieferte (Richt. 20, 16. 1 Chr. 8, 40. 12, 2. 2 Chr. 14, 7. 17, 17), sondern auch der Richter Ehud (Richt. 3, 15 ff.) und der kriegerische Saul mit seinem Heldensohne Jonathan aus ihm hervorging 1 Sam. 11 u. 13 ff. 2 Sam. 1, 19 ff.

Die Unterschrift v. 28: „alle diese sind die Stämme Israels, zwölf" enthält den Gedanken, dafz Jakob in seinen zwölf Söhnen die künftigen Stämme gesegnet habe, und zwar „jeden mit dem, was sein Segen, hat er sie gesegnet", d. h. jeden mit den ihm zukommenden Segen (אֲשֶׁר *accus.* abhängig von dem mit doppeltem Accusative construirten בֵּרֵךְ), da schon oben bemerkt worden, dafz auch Ruben, Simeon und Levi troz ihrer selbstverschuldeten Zurücksetzung doch Anteil an dem Verheifzungsegen behalten.

V. 29—33. **Der Tod Jakobs.** Nach dem Segen eröffnete Jakob noch seinen zwölf Söhnen seinen Willen, in der Erbgruft seiner Väter (c. 24), in der neben Abraham und Sara, Isaak und Rebekka auch seine Gattin Lea ruhte, begraben zu sein, wozu er schon früher Joseph eidlich verpflichtet hatte 47, 29—31. Dann zog er seine Füfze ins Bett, um sich niederzulegen, da er beim Segnen aufrecht gesessen, und verschied und ward zu seinen Volksgenossen versammelt (s. zu 25, 8). וַיִּגְוַע statt וַיָּמֹת deutet an, dafz der Erzvater ohne Todeskampf aus dem irdischen Leben dahinschied. Sein Lebensalter wird hier nicht angegeben, weil dies schon 47, 28 geschehen ist.

## Cap. L. Begräbnis Jakobs und Tod Josephs.

V. 1—14. **Das Begräbnis Jakobs.** V. 1—3. Nachdem Jakob verschieden war, fiel Joseph auf das Antlitz des geliebten Vaters hin, weinte über ihm und küfzte ihn. Darauf übergab er den Leichnam den Aerzten, um ihn nach der in Aegypten üblichen Sitte einzubalsamiren. Vgl. die Beschreibung der verschiedenen Arten des Einbalsamirens bei *Herod. II, 86* und *Diod. Sic. I, 91* und dazu *Sprengel*, Gesch. der Arzneikunde herausg. v. *Rosenbaum* I S. 75 ff. u. *Friedreich*, Zur Bibel II S. 199 ff. Die Aerzte heifzen seine Knechte, weil im Dienste Josephs, des hochgestellten Staatsbeamten, stehende Leibärzte gemeint sind, und es nach *Herod. II, 84* in Aegypten für jede Klasse von Krankheiten besondere Aerzte gab, zu welchen auch die das Einbalsamiren besorgenden Taricheuten als eine besondere, untergeordnete Klasse gehörten. Das Einbalsamiren dauerte 40 Tage und die solenne Trauer 70 Tage (v. 3), womit die Angaben Herodots und Diodors von Sic. richtig verstanden harmoniren, vgl. *Hgstb.* BB. Mos. u. Aeg. S. 69 ff. — V. 4 f. Nach Ablauf dieser Trauerzeit liefz Joseph durch „das Haus Pharao's" d. i. die königliche Umgebung sich von Pharao die Erlaubnis erbitten zum Hinaufziehen nach Canaan, um daselbst seinen Vater dessen leztem Willen gemäfz in der von ihm hergerichteten Gruft zu begraben. כָּרָה v. 5 bed. graben, wie 2 Chr. 16, 14 vom Herrichten der

Grabhöle, nicht: kaufen. In dem כָּרִיתִי לִי legt Jakob als Patriarch sich bei, was sein Ahn Abraham getan hatte c. 24. Die königliche Erlaubnis mufzte Joseph einholen, weil er mit Familie und grofzem Gefolge aufzer Landes ziehen wolte. Er begibt sich aber nicht selbst zu Pharao, weil er als tief Trauernder (ungeschoren und ungeschmückt) nicht vor dem Könige erscheinen konte.

V. 6 — 9. Nach eingeholter königlicher Erlaubnis wurde die Leiche mit grofzem Gefolge nach Canaan geführt. Mit Joseph zogen hinauf „alle Knechte Pharao's, die Aeltesten seines Hauses und alle Aeltesten des Landes Aegypten" d. h. die ersten Hof- und Staatsbeamten, „und das ganze Haus Josephs und seine Brüder und das Haus seines Vaters" d.h. alle Familienglider Josephs, seiner Brüder und seines verstorbenen Vaters, „nur ihre Kinder und Herden" ausgenommen, „auch Wagen und Reisige" als kriegerische Bedeckung für den Zug durch die Wüste, „ein sehr grofzes Heerlager". Das ansehnliche Gefolge von ägyptischen Beamten erklärt sich teils aus dem hohen Ansehen, das Joseph in Aegypten genofz, teils aus der Vorliebe der Aegypter für solenne Leichenzüge, vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 73 f. — V. 10 ff. So kamen sie bis *Goren Atad* jenseits des Jordan, indem der Zug nicht den nächsten Weg über Gaza durch das Gebiet der Philister einschlug, vermutlich weil ein so ansehnlicher Zug mit kriegerischer Bedeckung hier auf Schwierigkeiten zu stofzen fürchtete, sondern den Umweg um das todte Meer herum machte. Hier an der Grenze Canaans wurde eine grofze siebentägige Trauer- und Todtenfeier veranstaltet, nach welcher die Cananiter, die von Canaan aus dieselbe angesehen, dem Orte den Namen *Abel Mizraim* d. i. Aue (אָבֵל mit Anspielung auf אֵבֶל Trauer) der Aegypter beilegten. Die Lage von *Goren Atad* (גֹּרֶן הָאָטָד die Stechdorntenne) oder *Abel Mizraim* ist noch nicht aufgefunden. Nach v. 11 lag es jenseits des Jordan d. i. auf der Ostseite oder am östlichen Ufer des Flusses. Dies wird durch v. 12, wonach die Söhne Jakobs erst nach der Trauerfeier zu Goren Atad die Leiche in das Land Canaan (das diesseitige Land) bringen, aufzer Zweifel gesezt.[1] V. 12 f. Hier an der Grenze von Canaan blieb das ägyptische Trauergefolge warscheinlich zurück; denn v. 12 werden nur die Söhne Jakobs genant als die, welche ihren Vater seinem lezten Willen gemäfz nach Canaan bringen und in der Erbgruft Macpela begraben. V. 14. Nach Vollbringung dieser Kindespflicht kehrte Joseph mit seinen Brüdern und der ganzen Begleitung nach Aegypten zurück.

---

1) Demnach ist die Angabe des *Hieronymus im Onom. s.v. Area Atad: locus trans Jordanem, in quo planxerunt quondam Jacob, tertio ab Jerico lapide, duobus millibus ab Jordane, qui nunc vocatur Bethagla, quod interpretatur locus gyri, eo quod ibi more plangentium circumierint in funere Jacob*, irrig. *Bethagla* kann nicht identisch mit *Goren Atad* sein, schon nach den von *Hieron.* angegebenen Entfernungen des Ortes von Jericho und dem Jordan, die nicht zu seinem — vermutlich nur aus unserer Stelle entnommenen — *trans Jordanem* stimmen, sondern auf eine Lage diesseits des Jordan führen, noch mehr aber darum, weil *Beth-Hagla* Jos. 15, 6. 18,19 auf der Grenze Benjamins gegen Juda lag und sein Name sich in dem Quelle und dem Castelle *Hadschla*, 5/4 St. südostwärts von *Riha* (*Jericho*) und 3/4 St. vom Jordan erhalten hat, wodurch die Lage des alten *Beth-Hagla* sicher bestimt wird. Vgl. *Robins.* Pal. II S. 511 ff. u. *Gadow* in d. Deutsch-morgenl. Ztschr. II S. 59.

V. 15—21. Nach des Vaters Tode befürchten die Brüder Josephs: „wenn nun Joseph uns verfolgen und uns vergelten würde all das Böse, das wir ihm angetan“ *scil.* was würde dann aus uns werden! Der Satz enthält eine Aposiopese wie Ps. 27,13, und לוּ *cum imperf.* sezt eine Bedingung „bei Sachen, die unerwünscht und jezt nicht wirklich aber vielleicht möglich sind“ *Ew.* §. 358[a]. Die Brüder ordnen daher Einen (vielleicht Benjamin) an Joseph ab (צִוָּה jem. abordnen) und lassen ihn unter Berufung auf den vom Vater vor seinem Tode geäuſzerten Wunsch: „O vergib doch die Missetat deiner Brüder und ihre Sünde, daſz Böses sie dir angetan“, um Verzeihung bitten: „und nun laſz doch Vergebung angedeihen (נָשָׂא לְ wie 18, 24 u. ö.) der Missetat der Knechte des Gottes deines Vaters“. In dem וְעַתָּה „und nun“ *scil.* da wir auf den Wunsch und im Auftrage unsers Vaters bitten, sowie in der Selbstbezeichnung: „Diener des Gottes deines Vaters“ liegt die Begründung ihrer Bitte. Mit *Kn.* die Berufung auf des Vaters Wunsch für ein bloses Vorgeben zu erklären ist kein Grund vorhanden. Daſz Jakob in seinem Segen von der Versündigung der Brüder an Joseph geschwiegen, beweist nur, daſz er als Vater seinen Söhnen ihre Versündigung vergeben hatte, nachdem Gottes Gnade ihre Missetat in Heil für Israel verwandelt hatte, aber keinenfalls, daſz er seinen Söhnen nicht noch konte aufgetragen haben, Joseph ihre Sünde demütig abzubitten, auch nachdem Joseph ihnen nur Liebes und Gutes erzeigt hatte. Wie ferne übrigens Joseph von nachträglicher Rache und Vergeltung war, das zeigt die Aufnahme der an ihn gerichteten Bitte v. 17: „Joseph weinte bei ihrem Reden zu ihm“, nämlich darüber, daſz sie ihm so Schlimmes zutrauen könten, und sprach, als sie dann selbst zu ihm kamen und sich ihm als seine Knechte zu Füſzen warfen (vgl. 44, 16), zu ihnen v. 19: „Fürchtet euch nicht; denn bin ich an Gottes Statt?“ d.h. bin ich im Stande, eigenmächtig in Gottes Walten einzugreifen, und nicht vielmehr verpflichtet, mich demselben unterzuordnen? „Ihr hattet zwar Böses gegen mich im Sinne, Gott aber hatte es im Sinne zum Guten (dieses Böse zum Guten zu wenden), um zu tun (עָשֹׂה wie רְאֹה 48, 11), wie jezt am Tage ist (כַּיּוֹם הַזֶּה wörtl. wie diesen Tag geschehen vgl. Deut. 2, 30. 4, 20 u. ö.), um am Leben zu erhalten ein groſzes Volk (vgl. 45, 7). Und nun fürchtet euch nicht, ich werde euch und eure Familien versorgen“. So beruhigte er sie durch seinen herzlichen Zuspruch.

V. 22—26. **Der Tod Josephs.** Joseph erlebte noch die Anfänge der Erfüllung des väterlichen Segens. Ein Alter von 110 Jahren erreichend sah er noch von Ephraim בְּנֵי שִׁלֵּשִׁים „Söhne des dritten Glides“ d. h. von Urenkeln, also Ururenkel. שִׁלֵּשִׁים Nachkommen im dritten Glide werden Ex. 34, 7 ausdrücklich von בְּנֵי בָנִים Kindeskindern oder Enkeln unterschieden. Dieser allein sprachgemäſzen Erklärung steht auch kein sachlicher Grund im Wege. Da nach 41, 50 seine beiden Söhne Joseph geboren worden, ehe er 37 J. alt war, also Ephraim spätestens in seinem 36sten, vielleicht auch schon in seinem 34sten Lebensjahre, indem Joseph im 31sten Jahre geheiratet hatte, so konten ihm im Alter von 56—60 J. schon Enkel, von 78—85 J. schon Urenkel (*pronepotes*) und von 100—110 J. schon einige Ururenkel (*abnepotes*) geboren sein. Die בני שלשים bei

Ephraim mit vielen Ausll. von Kindern im dritten Glide (Urenkeln Josephs und Enkeln Ephraims) zu erklären, als wenn der *stat. constr.* בְּנֵי für den *abs.* בָּנִים stände, ist offenbar auch gegen den Context, indem gleich darauf berichtet wird, daſz ihm (Joseph) auch von Machir, dem Sohne Manasse's, Söhne, also Urenkel, nämlich Söhne seines Enkels Machir, auf seinen Knien geboren wurden, d. h. so daſz er sie noch auf seinen Schoſz nehmen und ihnen noch seine urväterliche Liebe beweisen konte. An eine Adoption hat man bei diesen Worten nicht zu denken. Hätte Joseph wie von Manasse so auch von Ephraim nur Urenkel erlebt, so wäre nicht abzusehen, weshalb von den Enkeln Manasse's nicht solte ein ähnlicher Ausdruck wie von den Abkömmlingen Ephraims gebraucht worden sein. V. 24. Als Joseph seinen Tod herannahen sah, sprach er noch gegen seine Brüder seinen festen Glauben an die Erfüllung der göttlichen Verheiſzung (46, 4 f. vgl. 15, 16. 18 ff.) aus und beschwor sie, wenn Gott sie in das verheiſzene Land hinaufführen werde, seine Gebeine mit aus Aegypten dorthin zu schaffen. Dieser lezte Wille wurde ihm erfült. Als er gestorben war, balsamirte man ihn und legte ihn (יִּישֶׂם von יָשַׂם wie 24, 33 im *Chetib*) בָּאָרוֹן „in die Lade" d. h. die landesübliche, gewöhnlich aus Sycomorenholz gearbeitete Todtenlade (vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 74 f.), die dann nach ägyptischer Sitte (*Herod. II, 86*) in einem Zimmer aufgestelt wurde und in Aegypten 360 Jahre stand, bis sie beim Auszuge Israels mitgenommen und nach der Einnahme Canaans dort zu Sichem auf dem von Jakob gekauften Grundstücke (s. 33, 19) beigesezt wurde Jos. 24, 32.

So schlieſzt der Bericht von dem Pilgerleben der Patriarchen mit einer Glaubenstat des sterbenden Joseph, und nach seinem Tode wurde zufolge seiner Verordnung die Lade mit seinen Gebeinen zu einer bleibenden Mahnung für Israel, den Blick von Aegypten hinweg nach Canaan, dem seinen Vätern verheiſzenen Lande, zu richten und in Geduld des Glaubens auf die Erfüllung der Verheiſzung zu harren.

St. d. 1st April 71.
Rep St d 15th September 71
Repdr. 12 Juni 73.

## Chronologische Uebersicht der Hauptbegebenheiten der Patriarchengeschichte

nach dem hebräischen Texte, als Fortsetzung der S. 80f. gegebenen Zeittafel, mit Hinzufügung der Berechnung nach Jahren vor Christi Geburt.

| Die Begebenheiten | Jahr der Uebersidelung nach Aegypten. | Jahr der Einwanderung in Canaan | Jahr nach Weltanfang | Jahr vor Christi Geburt |
|---|---|---|---|---|
| Abrams Einwanderung in Canaan | ... | 1 | 2021 | 2137 |
| Ismaels Geburt | ... | 11 | 2032 | 2126 |
| Einsetzung der Beschneidung | ... | 24 | 2045 | 2113 |
| Isaaks Geburt | ... | 25 | 2046 | 2112 |
| Tod der Sara | ... | 62 | 2083 | 2075 |
| Isaaks Verheiratung | ... | 65 | 2086 | 2072 |
| Geburt Esau's und Jakobs | ... | 85 | 2106 | 2052 |
| Abrahams Tod | ... | 100 | 2121 | 2037 |
| Esau's Heiraten | ... | 125 | 2146 | 2012 |
| Ismaels Tod | ... | 148 | 2169 | 1989 |
| Jakobs Flucht nach Paddan-Aram | ... | 162 | 2183 | 1975 |
| Jakobs Heirat | ... | 169 | 2190 | 1968 |
| Josephs Geburt | ... | 176 | 2197 | 1961 |
| Jakobs Rückkehr aus Paddan-Aram | ... | 182 | 2203 | 1955 |
| Jakobs Ankunft zu Sichem in Canaan | ... | (?)187 | (?)2208 | (?)1950 |
| Jakobs Heimkehr nach Hebron | ... | 192 | 2213 | 1945 |
| Josephs Verkaufung nach Aegypten | ... | 193 | 2214 | 1944 |
| Isaaks Tod | ... | 205 | 2226 | 1932 |
| Josephs Erhöhung in Aegypten | ... | 206 | 2227 | 1931 |
| Israels Uebersidelung nach Aegypten | 1 | 215 | 2236 | 1922 |
| Jakobs Tod | 17 | 232 | 2253 | 1905 |
| Josephs Tod | 71 | 286 | 2307 | 1851 |
| Mose's Geburt | 350 | 565 | 2586 | 1572 |
| Auszug Israels aus Aegypten | 430 | 645 | 2666 | 1492 |

Die Berechnung der Jahre vor Christi Geburt gründet sich darauf, daſz das Ende des 70jährigen Exils mit dem ersten Jahre der Alleinregierung des Cyrus in das J. 536 v. Chr., der Anfang des Exils also ins J. 606 v. Chr. falle, indem nach den chronologischen Daten der Bücher der Könige die Wegführung Juda's ins Exil 406 Jahre nach Erbauung des Salomonischen Tempels begann, der Tempel aber (nach 1 Kg. 6, 1) 480 Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten erbaut wurde.

# DAS ZWEITE BUCH MOSE'S.

## (EXODUS.)

# EINLEITUNG.

## Inhalt und Einteilung des Exodus.

Das zweite Buch Mose's, im hebr. Codex nach den Anfangsworten ואלה שמות, in LXX und *Vulgata* nach der ersten Hälfte seines Inhalts Ἔξοδος, *Exodus* genant, berichtet über den Anfang der Erfüllung der göttlichen Verheiſzungen, welche die Patriarchen empfangen hatten, über die Befreiung des zu einem zahlreichen Volke erwachsenen Geschlechts der Söhne Israels aus Aegypten und seine Annahme zum Volke Gottes am Sinai, und umfaſzt einen Zeitraum von 360 Jahren, welche vom Tode Josephs, mit dem die *Genesis* schloſz, bis zur Aufrichtung der Stiftshütte am Anfange des zweiten Jahres nach dem Auszuge aus Aegypten, mit welcher der *Exodus* schlieſzt, verflossen sind. In diesem Zeitraume ging die c. 1 geschilderte starke Vermehrung der Söhne Israels vor sich, welche den lange nach Josephs Tode auf den Thron gelangten neuen Herschern Aegyptens Besorgnisse einflöſzte, daſz sie Maſzregeln zur Knechtung und Unterdrückung des immer stärker sich vermehrenden Volkes Israel ergriffen. Auſzer dieser Schilderung und der in c. 2 umständlich erzählten Geschichte der Geburt, Erhaltung und Erziehung Mose's, des von Gott für sein Volk bestimten Retters, werden in dem ganzen Buche von c. 3—40 nur die Begebenheiten zweier Jahre, des lezten vor dem Auszuge und des ersten Jahres des Zuges, ausführlich beschrieben. Diese einer äuſzerlichen Geschichtsbetrachtung ganz unverhältnismäſzig vorkommende Behandlung des langen Zeitraumes erklärt sich vollkommen aus dem Wesen und Zwecke der heiligen Geschichte. Die 430 Jahre des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten waren die Zeit, in welcher die eingewanderte Familie auf dem Wege der natürlichen Entwicklung unter göttlichem Segen und Schutze sich zum Volke mehren und entfalten und für die Aufrichtung des mit Abraham geschlossenen Bundes Jehova's mit seinem zum Volke erwachsenen Samen heranreifen solte. Während dieser Zeit hatten die göttlichen Offenbarungen an Israel aufgehört, so daſz auſzer dem in c. 1 und 2 Mitgeteilten aus den vier Jahrhunderten kein für das Reich Gottes wichtiges Ereignis zu erzählen war. Erst mit dem Ablaufe dieser Zeit begann die Verwirklichung des göttlichen Heilsrathes durch die Berufung Mose's (c. 3), und mit derselben die Gründung des Gottesreiches in Israel. Zu dem Ende wurde Israel aus der Gewalt Aegyptens befreit

und als ein von Menschenknechtschaft befreites Volk von Gott, dem Herrn der ganzen Erde, zum Volke des Eigentums angenommen.

Diese beiden grofzen Tatsachen von weithin reichenden welt- und heilsgeschichtlichen Folgen bilden den Kern und wesentlichen Inhalt unsers Buches, welches sich nach ihnen in zwei Teile glidert. — Im *ersten* Teile, der von c. I—XV, 21 reicht, wird in sieben Abschnitten geschildert: 1. die Anbahnung des göttlichen Heilswerkes durch die Mehrung Israels zum grofzen Volke und seine Bedrückung in Aegypten (c. I) und durch die Geburt und Erhaltung seines Befreiers (c. II), 2. die Berufung und Ausrüstung Mose's zum Erlöser und Führer Israels (III und IV), 3. seine Sendung an Pharao (V—VII, 7), 4. die Verhandlung Mose's mit Pharao über Israels Befreiung durch Worte und Taten oder Wunderzeichen (VII, 8—XI), 5. die Weihe Israels zum Bundesvolke durch Einsetzung der Paschafeier und der durch Tödtung der ägyptischen Erstgeburt bewirkte Auszug Israels (XII—XIII, 16), 6. der Zug von Succot bis zum rothen Meere (XIII, 17—XIV, 4), 7. der Durchgang Israels durch das rothe Meer und der Untergang Pharao's und seines Heeres samt dem Triumphliede Israels über seine Erlösung (XIV, 5—XV, 21). — Im *zweiten* Theile, welcher c. XV, 22—XL umfafzt, wird in gleichfalls sieben Abschnitten die Annahme Israels zum Volke Gottes berichtet, nämlich 1. die Führung Israels vom rothen Meere bis zum Berge Gottes (XV, 22—XVII, 7), 2. die in der Feindschaft Amaleks und in dem freundlichen Entgegenkommen des Midianiters Jethro am Horeb sich kundgebende Stellung der Heiden zu Israel (XVII, 8—XVIII), 3. die Aufrichtung des Bundes am Sinai durch Erwählung Israels zum Eigentumsvolke Jehova's, durch die Promulgation des Grundgesetzes und der Grundordnungen des israelitischen Gemeinwesens und die feierliche Bundschliefzung (XIX—XXIV, 11), 4. der göttliche Befehl über die Errichtung und Einrichtung der Wohnung Jehova's in Israel (XXIV, 12—XXXI), 5. die Geschichte des Abfalls der Israeliten und ihrer Wiederannahme von Seiten Gottes (XXXII—XXXIV), 6. der Bau der Stiftshütte samt der Anfertigung der heiligen Geräthe für den Gottesdienst (XXXV—XXXIX), und 7. die Aufrichtung und Einweihung der Stiftshütte (XL).

Diese verschiedenen Abschnitte des Exodus sind zwar nicht wie die zehn Teile der Genesis durch besondere Ueberschriften äufzerlich von einander geschieden, weil die Darstellung sich einfach der fortgehenden Entwicklung der Tatsachen anschliefzt, lassen sich aber doch aus der inneren Gliderung und Gruppirung des geschichtlichen Stoffes unschwer erkennen. Das Lied Mose's am rothen Meere (XV, 1—21) bildet in nicht zu verkennender Weise den Schlufz des ersten Stadiums der geschichtlichen Bewegung, welche mit der Berufung Mose's begonnen hatte, und nicht nur durch die auf Vernichtung seiner volkstümlichen und religiösen Selbständigkeit abzielende Knechtung Israels von Seiten der Pharaonen veranlafzt, sondern auch durch die Rettung, Auferziehung und Lebensführung Mose's vorbereitet war. Eben so unverkennbar gelangt die geschichtliche Bewegung im zweiten Stadium mit der Aufrichtung der Stiftshütte zu einem bedeutsamen Abschlusse. Mit derselben war der Bund mit

dem Volke Israel aufgerichtet, den Jehova mit dem Patriarchen Abram geschlossen hatte (Gen. 15). Durch die Erfüllung der aufgerichteten Wohnung mit der Wolke der Herrlichkeit Jehova's (Ex. 40, 34—38) war das Volk Israel zur Gemeinde des Herrn erhoben und in der Stiftshütte mit der Einwohnung Jehova's im Allerheiligsten die Gründung des Reiches Gottes in Israel verkörpert, so dafz alle weitere Entwicklung der Gesetzgebung wie der Geschichte in der Führung Israels vom Sinai bis nach Canaan nur zur Erhaltung und Befestigung der durch die Bundschliefzung aufgerichteten und in dem Baue der Stiftshütte abbildlich dargestellten Gemeinschaft des Herrn mit seinem Volke Israel dient. — Durch den Schlufz mit diesem ebenso bedeutungsvollen als epochemachenden Factum wird demnach der mit dem Namensverzeichnisse der in Aegypten eingewanderten Söhne Israels anhebende *Exodus* zu einem in sich vollendeten, selbständigen Buche innerhalb der fünf Bücher Mose's abgerundet.

---

# AUSLEGUNG.

## I. Die Erlösung Israels aus Aegypten. Cap. I, 1—XV, 21.

### Cap. I. Israels Vermehrung und Bedrückung in Aegypten.

Was Gott Jakob bei seinem Wegzuge aus Canaan Gen. 46, 3 zugesagt hatte, das ging in Erfüllung, indem die Söhne Israels, in der fruchtbarsten Provinz des fruchtbaren Landes Aegypten angesidelt, sich daselbst zu einem grofzen Volke vermehrten v. 1—7. Aber auch das Wort, welches der Herr Gen. 15, 13 zu Abram geredet, erfüllte sich an seinem Samen in Aegypten. Die Söhne Israels wurden im fremden Lande bedrückt, sie mufzten den Aegyptern dienen v. 8—14, und kamen in Gefahr von denselben ganz unterdrückt zu werden v. 15—22.

V. 1—7. Um die Vermehrung der Söhne Israels zu einem starken Volke, als den Anfang der Verwirklichung des göttlichen Verheifzungssegens, recht zur Anschauung zu bringen, wird die Summa der mit Jakob nach Aegypten eingewanderten Seelen nach Gen. 46, 27 wiederholt (vgl. über die Zahl 70, in der Jakob mit inbegriffen ist, zu dieser St.), während die wiederholte Nennung der zwölf Söhne Jakobs dazu dient, der folgenden Erzählung den Charakter einer in sich abgerundeten Darstellung zu geben. „Mit Jakob sind sie, jeder und sein Haus, gekommen" d.h. die Söhne samt ihren Familien, Frauen und Kindern. S. das Nähere zu Gen. 46, 8 ff. Die Söhne sind wie Gen. 35, 23—26 nach den Müttern geordnet, so dafz die Söhne von den beiden Mägden die lezte Stelle einnehmen. Nur Joseph ist in der Reihenfolge v. 3 nicht mit genant, sondern mit den Worten: „Joseph aber war in Aegypten" (v. 5) besonders hervorgehoben, weil er nicht erst mit dem Hause Jakobs nach Aegypten kam und auch dort eine hervorragende Stellung zu demselben einnahm. V. 6 ff. Nach dem Tode Josephs, seiner Brüder und des ganzen eingewanderten Geschlechts er-

folgte die wundersame Vermehrung, in welcher sich an den Söhnen Israels der Schöpfungs- und Verkeißzungsegen erfüllte. Die W. פָּרוּ, יִשְׁרְצוּ (wimmelten) und יִרְבּוּ weisen auf Gen. 1, 28 und 8, 17 zurück, יַעַצְמוּ auf גּוֹי עָצוּם Gen. 18, 18. „Angefült wurde das Land von ihnen" d. i. Aegypten, speciell Gosen, worin sie angesidelt waren Gen. 47, 11. Die außzerordentliche Fruchtbarkeit Aegyptens für Menschen und Thiere wird nicht nur von den Alten, sondern auch von neueren Reisenden bezeugt; vgl. *Aristot. Hist. animal. VII, 4. 5. Columella De re rust. III, 8. Plin. Hist. n. VII, 3* u. A. und *Rosenmüller* A. und n. Morgenl. I S. 252. Dieser Natursegen wurde bei den Israeliten durch die Gnade der Verheißzung noch erhöht, so daß die Vermehrung außzerordentlich groß ward, s. zu 12, 37.

V. 8—14. Der Verheißzungsegen zeigte sich namentlich darin, daß die von der Klugheit Pharao's zur Schwächung und Verminderung Israels ausgedachte Maßzregel ihre zunehmende Vermehrung nicht hemmen konte, sondern eher noch beförderte. V. 8. „Es stand ein neuer König über Aegypten auf, welcher Joseph nicht kante." וַיָּקָם bed. er kam zur Regierung, קוּם vom Auftreten in der Geschichte wie Deut. 34, 10. Ein „neuer König" (LXX: *βασιλεὺς ἕτερος*, die übrigen alten Verss. *rex novus*) ist ein König, der andere Regierungsgrundsätze befolgt als seine Vorgänger. Vgl. אֱלֹהִים חֲדָשִׁים „neue Götter" im Gegensatz zu dem von Alters her verehrten väterlichen Gotte Richt. 5, 8. Deut. 32, 17. Daß dieser König aus einer neuen Dynastie war, wie nach dem Vorgange des *Joseph. Ant. II, 9, 1: τῆς βασιλείας εἰς ἄλλον οἶκον μεταληλυθυίας* die meisten Ausll. annehmen, läßt sich aus dem Prädicate חָדָשׁ *neu* nicht sicher schließen — und die Frage hat überhaupt kein unmittelbar theologisches, sondern nur ägyptologisches Interesse[1] — ist aber deshalb warscheinlich, weil

1) Diese Frage läßt sich überhaupt aus Mangel an zuverlässigen Nachrichten über die Geschichte des alten Aegyptens und seiner Herscher nicht zur Entscheidung bringen. Zwar hat man sie vielfach mit den Berichten, welche *Josephus c. Ap. I, 14* u. *26* aus *Manetho* über die Herschaft der *Hyksos* in Aegypten mitteilt, zu combiniren versucht (s. die weitläuftige Erörterung darüber bei *Kurtz*, Gesch. d. A. B. II S. 172—208 der 2. Aufl.), und in dem Auftreten des „neuen Königs" bald den Anfang der Hyksosherschaft, bald den Wiederanfang der einheimischen Königsherschaft nach Vertreibung der Hyksos gesucht. Aber wie schon die Nachrichten der Alten über die Hyksos durchaus das Gepräge sehr entstellter Sagen und Uebertreibungen an sich tragen, so haben auch die Versuche der neuern Forscher, das Gewirre dieser Sagen zu entwirren und die zu Grunde liegende geschichtliche Warheit zu ermitteln, zu nichts Weiterem als zu wirre durch einander gehenden Hypothesen geführt. Monumentale Zeugnisse für eine mehrere (fünf oder gar neun) Jahrhunderte dauernde Herschaft der Hyksos in Aegypten hat man bisher nicht gefunden. Die von *de Rougé* in dem Papyrus Sallier No. 1 des Brit. Museums entdeckte und entzifferte Nachricht, die nach der Uebersetzung von *Brugsch* so lautet: „Es geschah, daß das Land Aegypten in die Hände der Aufständischen (*aadtou* vielleicht *ennemies*) fiel und niemand war König zur Zeit, wo sich dies ereignete. Und siehe es war der König *Raseqenen* nur ein Haq von Oberägypten. Die Aufständischen waren in der Festung der Sonne (Heliopolis?) und ihr Anführer *Apepi* in der Stadt *Ha-uar* (*Avaris*). Das ganze Land erschien vor ihm spendend, indem es volle Dienste leistete und ihm alle guten Erzeugnisse Unterägyptens lieferte. Und der König *Apepi* erwählte sich den Gott *Sutech* zum Herrn und er dienete keinem andern Gotte, welcher in Aegypten war . . . er erbaute dem Sutech einen Tempel in schöner, langdauernder Arbeit" (*Brugsch* in der D. morgl. Ztschr. IX S. 200 ff., Geogr. Inschriften altäg. Denkmäler I

sich daraus der Wechsel in den Regierungsmaximen am leichtesten erklärt. Der neue König erkante Joseph d.h. seine grofzen Verdienste um Aegypten nicht an. לֹא יָדַע bed. hier nicht erkennen, anerkennen s.v.a. nichts wissen wollen von jem., wie 1 Sam. 2,12 u.ö. Josephs Verdienste mochten allerdings nach dem natürlichen Verlaufe der Dinge je länger je

---

S. 51; *Hist. d'Eg. I p. 78*) liefert keinen „monumentalen Beweis" hiefür, sondern nur ein Zeugnis dafür, dafz Feinde in Aegypten eingefallen waren und Unterägypten sich unterworfen hatten. Als monumental ist nur die Grabschrift zu betrachten, welche sich der Schiffsführer *Aahmès* zu Theben gesezt hat, um seine Verdienste und Decorationen zu verewigen, s. *Brugsch, Hist. p. 80.* In derselben erzählt *Aahm.*, dafz sein Vater Lieutenant des Königs *Raseqenen* war und dafz er selbst unter dem Könige *Rânebpehuti* auf dem Schiffe, „das Kalb" genant, mit gegen die Festung *Avaris* kämpfte und sich bei der Belagerung und Eroberung dieser Festung mehrere goldene Halsbänder verdiente. Mit diesen Documenten hat man noch die auf verschiedenen Denkmälern befindlichen Nachrichten von siegreichen Kämpfen der Pharaonen mit den *Schasu* combinirt. Wenn nun auch der Name *Hyksos* ohne Zweifel dem ägypt. *Hak-schasu* d.i. König (Regent) der Schasu entspricht und unter den Aufständischen, die unter ihrem Könige *Apepi* Heliopolis und Avaris inne hatten und Unterägypten beherschten, die Hyksos zu verstehen sind, so folgt doch aus den angeführten Documenten nichts weiter, als dafz Manetho seine Erzählungen von den Hyksos nicht rein erdichtet, sondern aus ägyptischen Sagen geschöpft hat; aber die Glaubwürdigkeit seiner Berichte wird dadurch nicht einmal in ihren Hauptzügen bestätigt. Wenn nämlich der König Raseqenen nach der Darlegung von *Brugsch* (*Hist l. c.*) der lezte König der 16. Dyn. und der Vorgänger des Amosis, des ersten Königs der 18. Dyn. war, und wenn Raseqenens Zeitgenosse Apepi dem vierten Könige der Manetho'schen Hyksos-Dynastie Apophis entspricht, so stimt die von dem Schiffsführer Aahmes berichtete Eroberung der Festung Avaris unter dem Könige Rânebpehuti, welcher dem Amosis entsprechen soll, in keiner Weise mit Manetho's Bericht über die Dauer der Hyksosherschaft. Denn nach *Man.* gelangte Apophis 100 Jahre nach dem Einfalle der Hyksos in Aegypten zur Regierung und regierte 60 J., starb also 350 J. vor der Vertreibung der Hyksos aus Avaris und Aegypten nach 511jähriger Herschaft. Eben so wenig stimt die in der angef. Grabschrift erwähnte Eroberung von Avaris unter Amosis mit der Erzählung Manetho's. Nach der Grabschr. lag Avaris am Wasser und wurde mit Schiffen angegriffen und von Amosis erobert; nach Man. lag Avaris im saïtischen Nomos im Osten des Bubastischen Stromes und der König Thummosis konte die mit 480,000 Mann belagerte Stadt nicht erobern, sondern sah sich genötigt eine Capitulation mit den Hyksos zu schliefzen, der zufolge sie freien Abzug erhielten und Aegypten verlassend mit Weib und Kind, Hab und Gut, 240,000 Mann stark durch die Wüste nach Syrien abzogen und die Stadt *Hierosolyma* bauten. Noch weniger stimmen endlich die monumentalen Berichte über die Schasu mit den Manetho'schen Hyksosnachrichten. Die *Schasu* waren nach den Monumenten arabische Beduinen, die zwischen dem Delta und dem Lande Canaan wohnten und in sehr verschiedenen Zeiten Einfälle in Aegypten machten, so dafz nicht nur Thotmosis II u. III und Sethos I (aus der 18. und 19. Dynastie) Siege über dieselben erfochten (*Brugsch Hist. I p. 92. 128.* Geogr. Inschr. I S. 59. 261. 264. II S. 36), sondern selbst der Kaiser Tiberius noch als Ueberwinder der Schasu gefeiert wird (*Br.* Geogr. Inschr. II S. 53).

Nehmen wir hiezu noch, dafz in dem im ersten Berichte Manetho's erwähnten Abzuge der Hyksos nach Judäa und ihrer Niederlassung in Hierosolyma (*Jos. c. Ap. I, 14*) eine Vermischung der Hyksossage mit dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten unverkennbar vorliegt, dafz ferner der zweite Manetho'sche Bericht über die Vertreibung der Aussätzigen (*Jos. c. Ap. I, 26*) nach fast allgemeinem Zugeständnisse nichts weiter als eine ägyptische Entstellung der Geschichte des isr. Auszuges aus Aegypten unter Mose enthält, und dafz endlich die monumentalen Königstafeln von Sakkara und Abydos die sogenante Hyksosperiode nicht kennen (s. oben S. 128), so müssen wir dem Urteile beipflichten, welches *D. W. Nash* im Athenäum über die-

mehr in Vergessenheit kommen. Und dafz damals schon ein sehr langer Zeitraum hinter dem Tode Josephs lag, das ergibt sich aus der unterdessen eingetretenen Vermehrung der Israeliten zu einem zahlreichen Volke. Dennoch pflegt ein solches Vergessen nicht mit einem Schlage einzutreten, falls die Ueberlieferung nicht geflissentlich verdunkelt oder unterdrückt wird. Wenn also der neue König Joseph nicht kent, so hat dies seinen Grund darin, dafz er sich um die Vergangenheit nicht kümmerte, von den Mafzregeln seiner Vorgänger und deren Regierungen nichts wissen wolte. Richtig paraphrasirt *Jonath.: non agnovit* (חַכִּים) *Josephum nec ambulavit in statutis ejus.* Mit dem Vergessen Josephs hörte das Wolwollen des ägyptischen Königs gegen die Israeliten auf. Da dieselben in Religion und Sitte den Aegyptern fremd blieben, so erzeugte ihre grofze Vermehrung bei dem Könige Argwohn und veranlafzte ihn, Mafzregeln zu ergreifen, durch welche er ihr Wachstum und ihre Stärke brechen wolte. Dafz das Volk der Söhne Israels (עַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל eig. Volk, nämlich die Söhne Isr.; denn עַם mit dem *accent. dist.* ist nicht *stat. constr.*, und בני יש׳ ist Apposition, vgl. *Ges.* §. 113) zahlreicher und stärker als die Aegypter sei, ist ohne Zweifel Uebertreibung. V. 10. „Wir wollen uns ihm (diesem Volke) weise zeigen“ d. h. uns gegen dasselbe klug benehmen. הִתְחַכֵּם *sapientem se gessit* Pred. 7, 16, hier von politischer Klugheit, von weltlicher, mit List und Schlauheit gepaarter Weisheit (*κατασοφισώμεθα* LXX), daher in Ps. 105, 25 durch הִתְנַכֵּל (vgl. Gen. 37, 18) wiedergegeben. Der König motivirt das von ihm einzuschlagende Benehmen mit der Besorgnis, dafz die Israeliten im Falle eines Krieges mit seinen Feinden gemeinsame Sache machen und dann aus Aegypten abziehen möchten. Nicht die Eroberung seines Reiches befürchtet er, sondern nur Verbindung mit seinen Feinden und Auswanderung. עָלָה vom Ziehen aus Aegypten nach Canaan wie Gen. 13, 1 u. ö. „Er weifz also von der Heimat Israels“, kann daher auch mit den Umständen ihrer Niederlassung nicht ganz unbekant gewesen sein; aber er betrachtet sie als seine Untertanen, die er nicht wieder aus dem Lande ziehen lassen möchte, und will ihnen die Möglichkeit, bei einem etwa eintretenden Kriege sich frei zu machen, entziehen. In der Form תִּקְרֶאנָה für תִּקְרֶינָה nach der nicht seltenen Verwechslung der Formen לה mit לא (s. Gen. 42, 4) ist נָה vom Plural Föm. auf den Singular übertragen, um die *3. pers. foem.* von der *2. pers.* zu unterscheiden, wie Richt. 5, 26. Hi. 17, 16 s. *Ew.* §. 191[c] *Ges.* §. 47, 3 Anm. 3. Demnach ist weder מִלְחָמָה *collect.* Kriegsläufte zu fassen, noch mit LXX (*συμβῇ ἡμῖν*), *Sam. Chald. Syr. Vulg.* תִּקְרָאֵנוּ zu lesen und diese Lesart mit *Kn.* für „gewifz ursprünglich“ zu halten.

Die erste Mafzregel (v. 11) bestand darin, dafz die Aegypter Frohnvögte über die Israeliten sezten, um sie durch schwere Lastarbeiten zu

---

selbe gefällt hat: „Diese Monumente bringen die Angaben Manetho's in Betreff dieser scharfsinnig verdrehten Periode ägyptischer Geschichte um ihren Credit, und der gesunde Menschenverstand verbietet uns, auf ein solches Zeugnis allein hin eine Sage anzunehmen, deren Unwarscheinlichkeit so grell in die Augen springt, und an welche, wie diese Denkmäler bezeugen, die gelehrten Thebaner des 14. Jahrhunderts v. Chr. nicht glaubten und sie auch nicht anerkanten.“ (Ausland 1864 S. 1262).

beugen. שָׂרֵי מִסִּים Oberste über die Fröhner. מִסִּים von מַס bed. nicht den Frohndienst, sondern überall nur die Frohnarbeiter, Fröhner, s. m. Comm. zu 1 Kg. 4, 6. עַנֹּה beugen, die Kraft jemandes aufreiben Ps. 102, 24. Durch schwere Frohnarbeiten (סִבְלוֹת Lasttragen, Lastarbeiten) wolte Pharao nach der gewöhnliche Maxime der Tyrannen (*Aristot. Polit. 5, 9. Livii Hist. I, 56. 59*) nicht nur die physische Kraft Israels beugen und seine Vermehrung schwächen, da unter gedrückten Lebensverhältnissen die Population weniger zunimt als unter glücklichen Zuständen, sondern dasselbe auch geistig niederdrücken, um ihm das Sinnen nach Freiheit zu verleiden. וַיִּבֶן und so baute Israel (muſzte Isr. bauen) עָרֵי מִסְכְּנוֹת Vorraths- oder Magazinstädte (z. B. 2 Chr. 32, 28 Städte für Aufbewahrung des Ernteertrags), in welchen die Produkte des Landes teils für den Handel (*Ewald*, Gesch. Isr. 2 S. 16) teils zur Verproviantirung des Heeres in Kriegszeiten aufgespeichert wurden, nicht Festungen, *πόλεις ὀχυραί* LXX. *Pithom* ist *Πάτουμος* nach *Herod. II, 158* an dem Canale gelegen, der oberhalb Bubastus anfangend den Nil mit dem arabischen Meerbusen verband. Diese Stadt heiſzt im *Itiner. Anton. p. 163. 170 ed. Wess.* mit Weglassung des ägypt. Artikels *pi*, *Thou* oder *Thoum*, und ist nach *Jomard* in der *Descript. t. 9 p. 368* an der Stelle des heutigen *Abassieh* im Wady Tumilat zu suchen; vgl. *Hgstb.* BB. Mos. und Aeg. S. 47 f. *Raemses* (vgl. Gen. 47, 11) ist eins mit dem alten *Heroopolis* (vgl. *Brugsch* Geogr. Inschr. I S. 265 f.). Dies ergibt sich daraus, daſz die LXX Jakob mit seinem Sohne Joseph in *Heroopolis* zusammentreffen lassen, indem sie Gen. 46, 29 die Worte: „und Joseph fuhr seinem Vater Israel entgegen *nach Gosen*“ durch *εἰς συνάντησιν Ἰσραὴλ τῷ πατρὶ αὐτοῦ καθ' Ἡρώων πόλιν* ausdrücken. Damit haben sie zwar nicht dem alten Namen *Raemses* den später gebräuchlichen *Heroopolis* substituirt (*Hgstb.* a. a. O. S. 50), aber eben so wenig *καθ' Ἡρώων πόλιν ex ingenio suo* hinzugesezt (*Ges., Kurtz, Knob.*), sondern den in dem גֹּשְׁנָה des Grundtextes unbestimt gelassenen Ort der Zusammenkunft nach ihrer Kentnis des Landes genauer bestimt. Wenn nun diese nähere Bestimmung, wie *Kurtz* nicht bezweifeln will, richtig ist, so folgt daraus, daſz *Heroopolis* zur *γῆ Ῥαμεσσῆ* (Gen. 46, 28 LXX) gehört hat oder in derselben lag. Dieser District bildete aber den Mittelpunkt der israelitischen Ansidelung in Gosen; denn nach Gen. 47, 11 gab Jakob seinem Vater und seinen Brüdern Besitzung im besten Teile des Landes, im Lande *Raemses*. Nach dieser Stelle haben LXX auch in Gen. 46, 28 אַרְצָה גֹּשֶׁן durch *εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ* wiedergegeben, während sie sonst das Land Gosen durch *γῆ Γεσέμ* bezeichnen Gen. 45, 10. 46, 34. 47, 1 u. a. Gehörte aber *Heroopolis* zur *γῆ Ῥαμεσσῆ* oder der Landschaft *Raemses*, welche den Mittelpunkt des den Israeliten angewiesenen Landes Gosen bildete, so muſz diese Stadt in der unmittelbarsten Nähe von *Raemses* gelegen oder mit ihm identisch sein. *Heroopolis* aber lag nicht bei dem neuern *Belbeis*[1]), sondern nach den Untersuchungen der Gelehrten der groſzen fran-

1) Hiefür macht *Stickel* (Theol. Studien und Krit. 1850 S. 377 ff.) mit Zustimmung von *Kurtz* (Gesch. II S. 165 f.) und *Knob.* zu u. St. insbesondere die Angabe des ägypt. Geographen *Makrizi* geltend, daſz *Belbeis* im Gesetzbuche (der Juden) das Land Gosen genant werde, in welchem Jakob wohnte als er zu seinem Sohne Jo-

zös. Expedition an der Stelle von *Abu Keischeib* im Wady Tumilat zwischen *Thoum* = *Pithom* und dem *Birket Temsah* (Crocodil-See), vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 52 ff. u. *Brugsch* a. a. O.; nach dem *Itiner. Ant. p. 170* nur 24 röm. Meilen (gegen 10 Stunden) östlich von *Pithom*, an einer Stelle, die nicht nur zur Anlegung einer Proviantstadt, sondern auch zum Sammelpunkte Israels für den Auszug (12, 37) sich vorzugsweise eignete.

Aber die erste Mafzregel Pharao's führte nicht zum Ziele v. 12. Im Verhältnisse des Druckes nahm die Vermehrung und Ausbreitung Israels zu (כֵּן — כַּאֲשֶׁר *prout* — *ita*; פָּרַץ wie Gen. 30, 30. 28, 14), so dafz den Aegyptern Grauen vor den Israeliten ankam (קוּץ Grauen empfinden Num. 22, 3). In der alle Erwartung übersteigenden Vermehrung offenbarte sich eine höhere, übernatürliche — ihnen unheimliche — Macht. Aber statt sich vor derselben zu beugen, suchten sie Israel durch harte Frohnarbeiten zu knechten. In v. 13 f. wird nicht von einer neuen Bedrückung berichtet, sondern nur „das Beugen durch Lastarbeiten" als Knechtung der Israeliten und Verbitterung ihres Lebens beschrieben. פֶּרֶךְ harter Druck, von dem chald. פְּרַךְ zerbrechen, zerdrücken. „Sie verbitterten ihr Leben durch harte Arbeit in Lehm und Ziegeln (Bereitung des Lehms zu Ziegeln und die Arbeiten mit den fertigen Ziegeln) und in allerlei Arbeit auf dem Felde (die in Aegypten durch mühsame Bewässerung des Bodens [Deut. 11, 10] sehr beschwerlich wurde) אֵת כָּל־עֲבֹדָתָם in Ansehung aller ihrer Arbeit, die sie durch sie (die Israeliten) arbeiteten (d. h. ausführten) mit hartem Drucke." אֵת כָּל־עֲ׳ ist als zweitnr *accus.* noch von יְמָרְרוּ abhängig, *Ew.* §. 277[d]. Lehmziegel waren in Aegypten das gewöhnlichste Baumaterial. Die Verwendung von Fremden zu diesen Arbeiten veranschaulicht ein in den Ruinen von Theben aufgefundenes und in den ägyptol. Werken von *Rosellini* und *Wilkinson* abgebildetes Grabgemälde, auf welchem Arbeiter, die nicht Aegypter, mit Ziegelstreichen beschäftigt und dabei zwei Aegypter mit Stöcken als Aufseher dargestelt sind, selbst wenn diese Arbeiter nicht — wie ihre jüdischen Physiognomien andeuten, die Israeliten vorstellen solten. S. das Nähere bei *Hgstb.* a. a. O. S. 79 ff.

V. 15—21. Da die erste Mafzregel fehlschlug, so schritt der König zu einer zweiten, einer blutigen Gewalttat. Er befahl den Wehmüttern (Hebammen), die männlichen Kinder der Hebräer bei der Geburt umzubringen und nur die weiblichen leben zu lassen. Die v. 15 genanten beiden Hebammen — nicht Aegypterinnen, sondern Hebräerinnen — waren ohne Zweifel die Vorsteherinnen der ganzen Zunft, welche die empfangenen Instructionen ihren Genossinnen mitzuteilen hatten. וַיֹּאמֶר v. 16 dient

---

seph kam (s. die Stelle im Originale bei *Rosenm.*, Altertk. III S. 247 Not. 134), und die Hauptstadt der Provinz *el Scharkiyeh* sei; vgl. *Et. Quatremère*, *Mémoires géogr. et hist. sur l'Égypte I p. 53*, *Abulfedae Aegypt. ed. Michael. p. 34* und *S. de Sacy*, *Abdallatif p. 602.* Dieser Ort liegt eine Tagereise (nach Andern 14 Stunden) nordöstlich von Kairo an der syrisch-ägyptischen Strafze (s. *Edrisi p. Jaubert I p. 329. Quatrem. l. c. p. 57*), diente im Mittelalter den von Aegypten nach Syrien und Arabien ziehenden Karawanen zum Sammelplatze (*Ritter*, Erdk. 14 S. 59) und soll schon vor der muhammedanischen Eroberung Aegyptens existirt haben. Aber weiter zurück läfzt sich seine Spur nicht verfolgen, und für das biblische *Raemses* liegt er zu weit vom rothen Meere entfernt, s. zu 12, 37.

zur Wiederaufnahme der v. 15 durch וַיֹּאמֶר eingeführten Rede. Das sehr verschieden gedeutete עַל־הָאָבְנָיִם bezeichnet Jer. 18, 3 die Drehscheiben des Töpfers, d. h. die beiden runden Scheiben, zwischen welchen die Töpfer durch Drehung die irdenen Gefäfze formen, und scheint hier übertragen zu sein auf die Mutterscheide, aus der das zu gebärende Kind sich hervorwindet gleichsam wie das zu bildende Gefäfz aus den Töpferscheiben. Für diese von den Targumisten mit ihrem מַתְבְּרָא angedeutete Erklärung hat sich zuletzt *Kn.* entschieden. Andere anders, s. *Ges. Thes. I p. 17* und die *Addenda* zu *t. III p. 63.* Die Hebammen solten, wenn sie den Hebräerinnen gebären halfen, auf die Mutterscheide sehen und das Kind, wenn es ein Knabe, gleich beim Hervorkommen aus dem Mutterschofze tödten. וָחָיָה für חָיְיָה von חָיַי s. Gen. 3, 22. Das ו hat Kamez vor der gröfzeren Pausa, wie Gen. 44, 9 vgl. *Ew.* §. 243ᵃ. — V. 17. Aber die Wehmütter fürchteten Gott (האלהים den persönlichen, waren Gott) und führten den Befehl des Königs nicht aus. V. 18. Deshalb zur Rede gestelt, erklärten sie, die Hebräerinnen glichen nicht den schwächlichen ägyptischen Frauen, sondern wären חָיוֹת „lebenskräftig" (כוח חיים הרבה יש להם sie haben viel Lebenskraft. *Aben Esr.*), so dafz sie die Kinder gebären, ehe noch die Hebammen zu ihnen kämen. Mit dieser Antwort konten sie den König täuschen, da die arabischen Frauen aufzerordentlich leicht und schnell gebären, s. *Burckh.* Beduinen S. 78. *Tischendorf* Reise I S. 108. V. 20 f. Gott aber lohnte ihnen dies Verhalten damit, dafz er ihnen „Häuser machte" d. h. Familie, Nachkommenschaft gab und erhielt. In diesem Sinne wechselt עָשָׂה בַיִת 2 Sam. 7, 11 mit בָּנָה בַיִת v. 27; vgl. auch Rut 4, 11. לָהֶם für לָהֶן wie Gen. 31, 9 u. ö. Durch Nichtausführung des ruchlosen königlichen Befels hatten sie zur Erbauung der Familien Israels gewirkt, dafür wurden ihre Familien von Gott gebaut. So lohnt ihnen Gott aber *non quia mentitae sunt, sed quia in homines Dei misericordes fuerunt: non est itaque in eis remunerata fallacia sed benevolentia* (richtiger: ihre Gottesfurcht), *benignitas mentis non iniquitas mentientis: et propter illud bonum Deus etiam huic malo ignovit. August. contra mendac. c. 19.*

V. 22. Die Erfolglosigkeit seiner zweiten Mafzregel trieb den König zu offenen Gewaltschritten. Er befahl seinem ganzen Volke, jedes hebräische Knäblein, das geboren werden würde, in den Flufz (הַיְאֹר d. i. den Nil) zu werfen. Dafz dieser Befehl wie schon der an die Wehmütter erlassene, falls er befolgt worden wäre, den Untergang Israels hätte herbeiführen müssen, kümmerte den Wüterich nicht, und läfzt sich keinenfalls gegen die geschichtliche Warheit des Berichts einwenden, da die Weltgeschichte von ähnlichen Greueltaten zu erzählen weifz. Schon *Cleric.* erinnert an das Verfahren der Spartaner gegen die Heloten. Eben so wenig kann die grofze Anzahl der Israeliten beim Auszuge eine Instanz gegen die Erlassung solcher Mordbefehle begründen, sondern aus derselben folgt nichts weiter, als dafz der Befehl weder vollständige noch dauernde Erfüllung fand, indem einerseits schon nicht alle Aegypter so feindselig gegen die Israeliten gesint waren, um eifrige Hände zur Vollziehung desselben zu bieten, andrerseits auch die Israeliten nichts werden verabsäumt haben, um seine Ausführung auf jede Weise zu hintertreiben. Auch die hart-

näckige Weigerung Pharao's, das Volk Israel ausziehen zu lassen, steht zwar im Widerspruch mit der Absicht dasselbe auszurotten; aber auch dieser Widerspruch kann die Warheit unserer Erzählung nicht erschüttern, sondern erklärt sich teils psychologisch aus der Natur ungemessener Hoffart und Tyrannei, die oft unüberlegt, ohne die Folgen zu bedenken, handelt, teils geschichtlich daraus, daſz nicht nur der König, welcher den Auszug verweigerte, ein anderer war, als der welcher die Mordbefehle erlassen (vgl. 2, 23), sondern daſz überhaupt die ägyptische Regierung bei länger fortgesetztem Drucke durch schwere Arbeiten den Vorteil erkennen mochte, welchen der Sklavendienst der Israeliten dem Reiche brachte, und durch Fortsetzung des Druckes der Frohnarbeiten hoffen mochte, sie geistig so zu schwächen, daſz eine Empörung oder Verbündung derselben mit auswärtigen Feinden nicht mehr zu befürchten wäre.

## Cap. II. Mose's Geburt, Erziehung, Flucht aus Aegypten und Aufenthalt in Midian.

V. 1—10. **Die Geburt und Erziehung Mose's.** Während Pharao die Ausrottung der Israeliten betrieb, bereitete Gott ihre Erlösung vor. Der Mordbefehl des ägyptischen Königs solte nach göttlicher Fügung zur Erziehung und Ausbildung des menschlichen Retters Israels gereichen. V. 1. 2. In der Zeit, da alle hebräischen Knäblein nach ihrer Geburt in den Nil geworfen werden solten, ging (הָלַךְ dient zur malerischen Beschreibung, um die folgende Handlung als wichtig darzustellen, wie Gen. 35, 22. Deut. 31, 1) ein Mann vom Hause Levi, nach 6, 20 und Num. 26, 59 Amram aus dem levitischen Geschlechte Kahats, und heiratete eine Tochter (d. i. Nachkommin) Levi's, *Jochebed*, die ihm einen Sohn — *Mose* — gebar. Nach 6, 20 war Mose nicht das erste Kind dieser Ehe, sondern sein Bruder Aaron älter und nach v. 7 unsers Cap. auch die Schwester Mirjam (Num. 26, 59) bei Mose's Geburt schon ein herangewachsenes Mädchen. Diese beiden Geschwister waren vor Erlassung des Mordbefehls (1, 22) geboren. Hier wird ihrer nicht gedacht, weil es sich nur um die Geburt und Rettung Mose's, des künftigen Retters Israels, handelt. Da die Mutter sieht, daſz das Kind schön war (טוֹב wie Gen. 6, 2, ἀστεῖος LXX), so ist sie auf seine Erhaltung bedacht. Die schöne Gestalt des Knaben gilt der Mutter „als ein Zeichen besonderen göttlichen Wolgefallens und als ein Vorzeichen, daſz Gott Sonderliches mit ihm vorhabe" (*Delitzsch* zu Hebr. 11, 23). Darauf deutet das ἀστεῖος τῷ θεῷ Act. 7, 20 hin. Sie verbirgt daher den Neugeborenen drei Monate, auf Hoffnung ihn zu retten und am Leben zu erhalten. Diese Hoffnung aber stützt sie weder auf eine ihrem Manne vor der Geburt des Knaben gewordene göttliche Offenbarung über seine Bestimmung zum Retter Israels, wie *Joseph. Ant. II, 9, 3* nach eigner Erfindung oder nach dem Glauben seiner Zeit erzählt, noch auf den Glauben an die patriarchalischen Verheiſzungen; sondern ihre Hoffnung wurzelte zunächst in der natürlichen Liebe der Eltern zu ihrem Kinde. Und wenn Hebr. 11, 23 die Verbergung des Kindes als eine Glaubenstat gepriesen wird, so bewährten die Eltern diesen Glauben darin,

dafz sie nicht was der königliche Befehl verlangte, sondern was die gottgewolte und durch die schöne Gestalt des Kindes ihnen noch mehr ans Herz gelegte elterliche Liebe heischte, ohne Menschenfurcht erfülten und sich wider den äufzeren Anschein der Unmöglichkeit zu der zuversichtlichen Gewifzheit des Gelingens ihres Rettungsversuches erhoben (vgl. *Del.* a. a. O.). Diese Zuversicht spricht sich aus in dem Mittel, welches die Mutter, als sie das Kind nicht länger verbergen konte, zu seiner Rettung ergriff. V. 3. Sie sezte das Knäblein in einem Rohrkästchen am Ufer des Nils aus, wo es möglicher Weise, von einer barmherzigen Hand gefunden, noch gerettet werden konte. Das *Dag. dirim.* הַצְּפִינוֹ dient, dem mit ihm versehenen Consonanten von der folgenden Silbe zu trennen, s. *Ew.* §. 28[b] *Ges.* §. 20, 2[b]. תֵּבַת גֹּמֶא ein Kästchen von Schilfrohr. Der Gebrauch des W. תֵּבָה (s. zu Gen. 6, 14) soll wol an die Rettungsarche Noahs erinnern. גֹּמֶא *papyrus*, das Papierschilf, eine im alten Aegypten häufige, in den Sümpfen und sumpfigen Stellen des Nils wachsende, im neuen aber fast verschwundene, nach *Pruner's* ägypt. Naturgesch. S. 55 gar nicht mehr dort wachsende Rohrart mit einem dreieckigen fingerdicken und bis 10 Fufz Höhe erreichenden Stengel, aus welchem man leichte Nilkähne flocht, während die bastähnlichen Häute der Pflanze zu Segeln, Matrazen, Matten, Sandalen und andern Dingen, hauptsächlich aber zur Bereitung von Papier verwandt wurden. Vgl. *Celsii Hierobot. II p. 137 sqq. Winer* Bibl. Realwörterb. II S. 411 f. und *Hgstb.* BB. Mos. und Aeg. S. 84 f. וַתַּחְמְרָה für תַּחְמְרָהּ mit weggelassenem Mappik, und verkittete (verharzte) es mit חֵמָר Erdpech, dem vom todten Meere bezogenen Asphalt (s. m. bibl. Archäol. II S. 150), um die Papyrusstengel gehörig zu verbinden, und mit Pech, um es wasserdicht zu machen, und sezte es in das Schilf am Ufer des Nils, und zwar — wie aus dem Folgenden zu schliefzen — an einer Stelle, wo sie wufzte, dafz die Königstochter zu baden pflegte. Denn „darauf, dafz es so kommen solte, wie v. 5—9 erzählt wird, hat die kluge Mutter ohne Zweifel alles angelegt“ (*Baumg.*). Eben deshalb stelte sich auch seine Schwester von ferne, um zu erfahren, was dem Knaben geschehen würde v. 4. Die Schwester des Knaben ist höchst warscheinlich die später mehrfach genante Mirjam Num. 26, 59. תֵּתַצַּב aus תִּתְיַצֵּב s. *Ew.* §. 54[c]. Die Infinitivform דֵּעָה wie Gen. 46, 3. — V. 5. Die Tochter Pharao's wird in der jüdischen Sage *Θέρμουθις* (*Jos. Ant. II, 9, 5. Barhebr. Chron. p. 14*) oder *Μέῤῥις* (nach *Artap.* in *Eusebii Praep. ev. IX, 27*), von den Rabbinen auch בתיה (*Wagenseil Sota p. 271*) genant. עַל־הַיְאֹר ist mit תֵּרֶד zu verbinden und die Construction mit עַל daraus zu erklären, dafz man von dem höheren Ufer in (auf) den Flufz hinabsteigt. Das Baden der Königstochter im offenen Flusse verstöfzt zwar gegen die Sitte des neueren, muhammedanischen Orients, wo solches nur Frauenzimmer aus niederen Ständen an entlegenen Orten tun (*Lane* Sitten u. Gebr. II S. 168), stimt aber mit den Sitten des alten Aegyptens (vgl. die Abbildung einer Badescene einer vornehmen Aegypterin mit vier sie bedienenden Dienerinnen bei *Wilkinson III p. 389*) und hängt überdies wol zusammen mit den Vorstellungen der alten Aegypter von der Heiligkeit des Nils, dem sogar göttliche Ehre erwiesen wurde (s. *Hgstb.* a. a. O. S. 110 f.), und von der befruch-

tenden, das Leben erhaltenden Kraft seiner Wasser, woran nicht nur die alten Aegypter (s. *Strabo XV p. 695. Aelian. Hist. anim. 3,33* und *Plin. H. n. 7, 3*) glaubten, sondern auch die neueren (s. *Wansleb* in *Paulus* Samml. von Reisen III S. 23 f. und *Seetzen* Reisen III S. 204) glauben.

V. 6 ff. Aus der Aussetzung des Knaben schliefzt die Königstochter, dafz er von den Kindern der Hebräer sei. Dafz sie sich aber des weinenden Kindleins erbarmt und troz des königlichen Gebotes (1, 22) es aufnimt und — natürlich nur hinter dem Rücken des Königs — auferziehen läfzt, erklärt sich aus der dem weiblichen Geschlechte angeborenen Liebe zu Kindern und der feinen Gewandtheit des mütterlichen Herzens, welches in diesem Falle wider Wissen und Wollen zur Realisirung der göttlichen Heilspläne mitwirkte. *Competens fuit divina vindicta, ut suis affectibus puniatur parricida et filiae provisione pereat qui genitrices interdixerat parturire. August. sermo 89 de temp.* V. 9. Mit den Worten: „trag dieses Kind weg (הֵילִיכִי für הוֹלִיכִי nur hier in der Bed. führen, bringen, forttragen, wie Zach. 5, 10. Pred. 10, 20) und säuge es mir" übergab die Königstochter den Knaben seiner als Amme herbeigerufenen, ihr unbekanten Mutter. V. 10. Als er grofz geworden d. h. entwöhnt worden (יִגְדַּל wie Gen. 21, 8) brachte die als Amme fungirende Mutter den Knaben der Königstochter zurück, welche ihn nun als ihren Knaben annahm und *Mose* (מֹשֶׁה) nante; „denn — sprach sie — aus dem Wasser hab ich ihn gezogen" (מְשִׁיתִהוּ). Da die Tochter Pharao's diesen Namen dem Knaben als ihrem Adoptivsohne gab, so mufz derselbe ägyptisch sein. Darauf führt schon die griechische Form des Namens: *Μωϋσῆς* (LXX) hin in Verbindung mit der Bemerkung des *Joseph. Ant. II, 9, 6: Κἀτ᾽ αὐτῷ τὴν ἐπίκλησιν ταύτην κατὰ τὸ συμβεβηκὸς ἔθετο, εἰς τὸν ποταμὸν ἐμπεσόντι. τὸ γὰρ ὕδωρ μῶ οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ὑσῆς δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας*, deren Richtigkeit durch die vom Altägyptischen abstammende koptische Sprache bestätigt wird. Im Memphitischen oder Koptischen bed. ⲙⲱⲟⲩ *aqua* und ⲟⲩϫⲁⲓ *salus, salvari.*[1] Wenn nun in unserm Texte der Name aus dem hebr. מָשָׁה erläutert wird, so ist dies nicht eine philologisch-etymologische Deutung, sondern eine die Bedeutung des aus dem Wasser Geretteten für das Volk Israel erfafzende theologische Erklärung. Im Munde des israelitischen Volks mochte sich der dem hebräischen Sprachorgane unbequeme Name *Moudsche* unwillkürlich in *Mosche* umgestalten, „und diese Umgestaltung war eine unabsichtliche Weissagung, denn der *Herausgezogene* wurde in der Tat zum *Herauszieher*" (*Kurtz*). Hienach ist die Vermutung *Knobels*, dafz der Erzähler מֹשֶׁה für ein Partic. *Poal* mit abgefallenem מ angesehen habe, als unzulässig abzuweisen. Mose aber erhielt in Folge seiner Annahme zum Sohne der ägyptischen Königstochter ohne Zweifel eine ganz ägyptische Erziehung und Unterricht in

1) Etwas anders deutet *Joseph. c. Ap. I, 31* den Namen: *τὸ δ᾽ ἀληθὲς ὄνομα δηλοῖ τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος σωθέντα Μωϋσῆν. τὸ γὰρ ὕδωρ οἱ Αἰγύπτιοι Μῶϋ καλοῦσιν.* Aehnlich *Philo, De vita Mos. II, 83 ed. Mang., Clem. Alex. Strom. I, 251 ed. Sylb.* und der Tragiker *Ezechiel* in *Euseb. Praep. evang. IX, 28.* Mehr hierüber s. bei *Jablonski, Opusc. I p. 152 sqq.* Andere, aber weniger warscheinliche Deutungen haben *Gesen.* im *Thes. p. 824* u. *Knob.* zu u. St. versucht.

aller Weisheit der Aegypter, wie Stephanus Act. 7, 22 der Ueberlieferung zufolge sagt.[1] Durch diesen Unterricht erlangte er die zur Ausführung des Werkes, wozu ihn Gott ersehen hatte, erforderliche allgemeine Bildung. So wird die Weisheit Aegyptens von der göttlichen Weisheit für die Gründung des Reiches Gottes verwendet.

V. 11—20. **Die Flucht Mose's aus Aegypten nach Midian.** Die Erziehung am ägyptischen Königshofe konte in dem heranwachsenden Mose das Gefühl der Zugehörigkeit zum Volke Israel nicht ersticken. Wie dieses durch das Blut seiner Eltern ihm eingepflanzte und durch die Milch seiner Mutter in dem unmündigen Knaben genährte Gefühl nach seiner Uebergabe an die Tochter Pharao's weiter gepflegt und zu festem, entschiedenem Willensbewufztsein ausgebildet worden, darüber schweigt die Geschichte und berichtet nur, wie dieses Bewufztsein bei dem erwachsenen Manne hervortrat — in dem Erschlagen des Aegypters, der einen Hebräer mifzhandelt hatte (v. 11 f.), und in dem Versuche, zwei sich zankende hebräische Männer zurechtzuweisen (v. 13 f.). Beides geschah „in jenen Tagen" d. i. in der Zeit des ägyptischen Druckes, als Mose grofz geworden (וַיִּגְדַּל wie Gen. 21, 20) d. h. zum Manne erwachsen war. Nach der Ueberlieferung war er damals 40 J. alt, Act. 7, 23. Zu diesen Taten trieb Mosen nicht „fleischlicher Tatendurst und Ehrgeiz", Aufsehen erregen wollen bei seinen Brüdern (*Kurtz*), sondern feurige Liebe zu seinen Brüdern oder Volksgenossen, dies liegt in dem מֵאֶחָיו v. 11 angedeutet, und inniges Mitleid mit ihrer Not beim Anblicke ihrer Lastarbeiten, worin sich freilich schon das Feuer seiner gewaltigen Natur und die Anlage zu seinem künftigen Berufe zu erkennen gaben. Von dieser Seite hat *Stephanus* Act. 7, 25 f. diese Ereignisse aufgefafzt, um den Juden seiner Zeit darzutun, dafz sie von jeher halsstarrig und unbeschnitten an Herzen und Ohren gewesen (v. 51). Und diese Seite der Betrachtung hat auch volle Warheit. Nicht nur hat Mose bei diesem seinem Auftreten die Absicht, seinen Brüdern zu helfen, sondern auch bei ihnen hätte sein kräftiges Auftreten für die Wolfart seiner Brüder den Gedanken wecken können und sollen, dafz Gott durch diesen Mann ihnen *σωτηρία* schaffen werde. Aber das sahen sie nicht ein (Act. 7, 25). Zugleich tat Mose damit kund, dafz er nicht mehr ein Sohn der Tochter Pharao's genant werden d. h. sein und heifzen wolte, sondern es vorzöge mit dem Volke Gottes Ungemach zu leiden als die zeitliche Ergötzung der Sünde zu haben, und dafz er die Schmach Christi für gröfzeren Reichtum achtete als die Schätze Aegyptens (Hebr. 11, 24—26 und *Del.* z. d. St.). Und diese Gesinnung wurzelte im Glauben (*πίστει*). Aber sein Auftreten bietet noch eine andere Seite der Betrachtung dar, die nicht geringere Beherzigung verdient. Sein Eifer für das Wol seiner Brüder trieb ihn dazu, sich zum Obmanne und Richter seiner Brüder aufzuwerfen, bevor ihn Gott dazu berufen hatte, und rifz ihn fort zu dem Verbrechen des Todtschlages, das sich nicht mit momentanem Ueber-

1) Dagegen die Sage, die Mosen zu einem heliopolit. Priester, Namens *Osarsiph* macht (*Jos. c. Ap. 1, 26. 28*), ist eben so ungeschichtlich als die Legende von seinem Kriegszuge gegen die Aethiopier (*Jos. Ant. II, 10*) und vieles Andere, womit die spätere verherrlichende Sage sein Leben in Aegypten ausgeschmückt hat.

wallen des Zornes entschuldigen läfzt.[1] Denn er handelte mit klarer Ueberlegung. „Er wandte sich hin und her (schaute sich nach allen Seiten um), und als er Niemanden sah, erschlug er den Aegypter und verbarg ihn im Sande“ v. 12. Durch sein Leben am ägyptischen Hofe hatte sich sein Naturell zum Herschen ausgebildet, und machte sich hier in gottwidriger Weise geltend. Dies hielt ihm der „Ungerechte (הָרָשָׁע v. 13), der im Streite mit seinem Bruder Unrecht hatte und tat, vor v. 14: „wer hat dich zum Obersten und Richter über uns gesezt?“ und hatte dazu Recht. Auch war die Tödtung des Aegypters ruchbar geworden, und Pharao, als er die Sache gehört, suchte Mosen zu tödten, so dafz dieser für sein Leben fürchtend ins Land Midian floh v. 15. Die Furcht vor dem Zorne Pharao’s trieb also Mosen aus Aegypten fort in die Wüste. Dennoch heifzt es Hebr. 11, 27: „Vermöge Glaubens (*πίστει*) verliefz Mose Aegypten, nicht fürchtend den Zorn des Königs.“ Glauben bewies er nicht im Fliehen — die Flucht verrieth eher Kleinmut — sondern in dem Verlassen Aegyptens d. h. in dem Verzichten auf seine Stellung in Aegypten, in der er möglicher Weise den Zorn des Königs hätte wieder besänftigen und vielleicht auch seinen Brüdern, den Hebräern, hätte Hilfe und Rettung schaffen können. Dafz Mose nicht durch solche menschliche Hoffnungen sich zum Bleiben in Aegypten bestimmen liefz und nicht den durch seine Flucht vermehrten Zorn des Königs fürchtete, darin bewährte er Glauben an den Unsichtbaren, als sähe er ihn, indem er nicht blos sich für seine Person, sondern auch sein gedrücktes Volk der Fürsorge und Obhut Gottes befahl; vgl. *Del.* zu Hebr. 11, 27.

Das Land *Midian,* wohin Mose floh, läfzt sich seiner Lage nach nicht genau bestimmen. Die Midianiter, von Abraham durch die Ketura abstammend Gen. 25, 2. 4, hatten ihre Hauptsitze auf der Ostseite des älanitischen Golfes, von wo sie sich nordwärts bis in das Gefilde Moabs ausbreiteten (Gen. 36, 35. Num. 22, 4. 7. 25, 6. 17. 31, 1 ff. Richt. 6, 1 ff.) und Karawanenhandel durch Canaan nach Aegypten trieben (Gen. 37, 28. 36. Jes. 60, 6). Auf der Ostseite des älanitischen Meerbusens, 5 Tagereisen von Aila, lag auch die Stadt *Madian,* deren Ruinen noch *Edrisi* und *Abulfeda* erwähnen und von einem Brunnen daselbst reden, aus welchem Mose

---

1) Richtig urteilt schon *Augustin. c. Faustum Manich. l. XXII c. 70: reperio non debuisse hominem ab illo, qui nullam ordinatam potestatem gerebat, quamvis injuriosum et improbum, occidi. Verumtamen animae virtutis capaces ac fertiles praemittunt saepe vitia, quibus hoc ipsum indicent, cui virtuti sint potissimum accomodatae, si fuerint praeceptis excultae. Sicut enim et agricolae, quam terram viderint quamvis inutiles tamen ingentes herbas progignere, frumentis aptam esse pronuntiant .... sic ille animi motus, quo Moyses peregrinum fratrem a cive improbo injuriam perpetientem, non observato ordine potestatis, inultum esse non pertulit, non virtutum fructibus inutilis erat, sed adhuc incultus, vitiosa quidem, sed magnae fertilitatis signa fundebat.* Dann vergleicht er diese Tat mit der Tat des Petrus, seinen Herrn mit dem Schwerte vertheidigen zu wollen Matth. 26, 51 und bemerkt dazu: *Uterque non detestabili immanitate, sed emendabili animositate justitiae regulam excessit: uterque odio improbitatis alienae, sed illo fraterno, hic dominico, licet adhuc carnali, tamen amore peccavit. Resecandum hoc vitium vel eradicandum; sed tamen tam magnum cor, tanquam terra frugibus, ita ferendis virtutibus excolendum.*

die Herden seines Schwiegervaters *Schoeib* (d.i. Jethro) getränkt habe; vgl. *Abulf. Arabia ed. Rommel p. 77 sq.* Aber dorthin den Sitz Jethro's zu verlegen, verbietet Ex. 3, 1, wonach Mose, als er Jethro's Schafe hinter die Wüste trieb, an den Horeb kam. Die auf der Ostseite des älanit. Golfes seſzhaften Midianiter können ihre Herden nicht bis zum Horebgebirge hin geweidet haben. Wir müssen daher annehmen, daſz ein Zweig der Midianiter, deren Priester Jethro war, über den älanit. Meerbusen hinübergezogen war und sich an der Südspitze der Sinaihalbinsel niedergelassen hatte; vgl. zu 3, 1. Diese Annahme hat nichts Unwarscheinliches. So stammen auch mehrere Zweige der Towara-Araber, welche den südlichen Teil der arabischen Halbinsel innehaben, aus Hedschas s. *Knob.* zum Exod. S. 15. Auch findet noch in neuester Zeit vielfacher Verkehr von der Ostseite des älanit. Meerbusens nach der Halbinsel statt (vgl. *Burckh.* Syrien S. 847. 900) und früher bestand sogar eine Fähre zwischen *Szytta, Madian* und *Nekba* (nach *Seetzen* in *Zach's* Monatl. Corresp. vom Jan. 1813 S. 66). — Die Worte: „und er sezte sich (וַיֵּשֶׁב d. h. lieſz sich nieder) im Lande Midian und sezte sich an dem Brunnen" sind schwerlich so zu verstehen: „als er nun wohnte in Midian, saſz er einst an einem Brunnen" (*Baumg.*), sondern so, daſz Mose gleich nach seiner Ankunft in Midian, wo er wohnen oder bleiben wolte, sich an dem Brunnen niedersezte. Der bestimte Artikel vor בְּאֵר bezeichnet den Brunnen als den einzigen oder als den Hauptbrunnen jener Gegend. *Knob.* denkt an „den Brunnen bei *Scherm*"; allein bei *Scherm el Moje* (d.i. Wasserbucht) oder *Scherm el Bir* (Brunnenbucht) gibt es nicht einen, sondern „mehrere tiefe mit Steinen ausgelegte reichliche Brunnen," die „augenscheinlich ein Werk aus alter Zeit und von vieler Arbeit" sind (*Burckh.* Syr. S. 854), auf welche der Ausdruck: „*der* Brunnen" nicht paſzt. Auch hat die von *Kn.* versuchte nähere Bestimmung der Lage Midians an der Identificirung der *Μαρανῖται* oder *Μαρανεῖς* (des *Strabo* und *Artemidor*) mit *Madjan* eine überaus schwache Stütze.

V. 16 ff. Hier erwirkte sich Mose gastliche Aufnahme und Unterkommen bei einem Priester Midians dadurch, daſz er wie einst Jakob Gen. 29, 10 den Töchtern desselben die Schafe ihres Vaters tränken half und gegen die anderen Hirten Beistand leistete. Ueber die Form יוֹשִׁעָן für יוֹשִׁעֵן vgl. zu Gen. 19, 19 und wegen der Masculinsuffixa an יְגָרְשׁוּם und צֹאנָם zu Gen. 31, 9. תִּדְלֶנָה für תִּדְלֶינָה wie Hi. 5, 12 vgl. *Ew.* §. 198[a]. Die Herde dieses Priesters bestand nur aus צֹאן d. h. Schafen u. Ziegen (vgl. auch 3, 1). Denn Rindvieh wird bis jezt auf der Sinaihalbinsel nicht gezogen, weil nicht hinreichendes Futter und Wasser für dasselbe zu finden ist. Aus diesem Grunde hält man dort auch keine Pferde, sondern nur Kamele und Esel; vgl. *Seetzen* R. III S. 100. *Wellsted* Reise in Arab. II S. 66. Der Priester heiſzt in v. 18 *Reguel,* in 3, 1 *Jethro.* Seine Bezeichnung: „der Priester Midians" führt darauf, daſz er das geistliche Haupt des dortigen Zweiges der Midianiter war, aber schwerlich zugleich der Fürst oder das weltliche Oberhaupt derselben, ähnlich dem Melchisedek, wie die Targume durch רַבָּא andeuten, *Artapanus* und der Dichter *Ezechiel* bestimt sagen. Die Töchter des Emirs hätten die anderen Hirten schwerlich so be-

handeln dürfen, wie v. 17 berichtet ist. Der Name רְעוּאֵל (Freund Gottes) *Reguel* deutet an, dafz dieser Priester den altsemitischen Hauptgott *El* (אֵל) verehrte. Dieser *Reguel*, der nach v. 21 seine Tochter Zippora Mosen zum Weibe gab, ist unleugbar eine Person mit *Jethro* (יִתְרוֹ) dem חֹתֵן Mose's, dem Priester Midians (3, 1). Da nun in Num. 10, 29 vgl. Richt. 4, 11 *Reguel's* Sohn *Chobab* חֹתֵן Mose's genant wird, so hielten schon *Targ. Jon. Aben Esra* u. v. Andere *Reguel* für den Grofzvater der Zippora, wonach אָב v. 18 den Grofzvater und בַּת v. 21 die Enkelin bezeichnen würde. Diese Annahme, für die ich mich in m. Einleit. in d. A. T. S. 73 entschieden, wäre bei dem weitschichtigen Gebrauche von אב und בת oder בן zulässig, falls andere Gründe sie warscheinlich machten. Allein da die Vergleichung von Num. 10, 29 mit Ex. 18 die Identität von *Chobab* und *Jethro* nicht notwendig fordert, vielmehr Ex. 18, 27 dagegen zu sprechen scheint, und חֹתֵן seiner Etymologie nach (vgl. *Gesen. Thes. s. v.*) eben so wie das griech. *γαμβρός* auch den Schwager bedeuten kann, so möchte es richtiger sein, *Chobab* für den Schwager Mose's und *Reguel* für den Eigennamen des Schwiegervaters, den Namen יִתְרוֹ aber, mit welchem 4, 18 יֶתֶר *praestantia* wechselt, für einen Titel oder für den die Stellung Reguels unter seinem Stamme ausdrückenden Beinamen zu halten, analog dem arab. إِمَامٌ *Imam i. e. praepositus, spec. sacrorum antistes.* Denn auch Jethro gleich dem *Chobab* mit *Ranke* (Unterss. ü. d. Pent. II S. 9) für einen Sohn Reguels und Schwager Mose's zu erklären, erscheint aus dem Grunde unstatthaft, weil dann in 3, 1 nach Analogie von Num. 10, 29 die Bestimmung: Sohn Reguels nicht fehlen dürfte.

V. 21—25. **Der Aufenthalt Mose's in Midian.** Da Reguel in Folge der Mitteilung seiner Töchter über die beim Tränken des Viehes ihnen geleistete Hilfe Mose gastlich aufgenommen, so gefiel es ihm (וַיּוֹאֶל) bei demselben zu wohnen. Die Grundbedeutung von הוֹאִיל ist *voluit* nach *Kimchi* s. *Gesen. Thes. s. v.* Ueber קְרֶאֶן für קְרֶאנָה wie שְׁמַעַן Gen. 4, 23 vgl. *Ges.* §. 46, 2 Anm. 3. *Ew.* §. 226[d]. — Obgleich Mose nun, warscheinlich nach längerem Verweilen daselbst, Reguels Tochter Zippora zum Weibe erhielt, so war doch der Aufenthalt in Midian für ihn eine Verbannung und eine Schule schwerer Demütigung. Diese Stimmung seines Innern sprach er aus bei der Geburt seines ersten Sohnes in dem Namen, den er demselben gab, *Gerschom* (גֵּרְשֹׁם d. i. Verbannung von גָּרַשׁ vertreiben, verstofzen), denn — so sprach er den Namen in der gewöhnlichen Weise der Assonanz deutend — „ein Fremdling (גֵּר) bin ich geworden in einem fremden Lande“. Im fremden Lande mufz er weilen, fern von seinen Brüdern in Aegypten und fern von dem Lande der Verheifzung seiner Väter; und in diesem fremden Lande scheint die Sehnsucht nach der Heimath noch erhöht worden zu sein durch sein Weib Zippora, welche nach 4, 24 ff. zu urteilen die Gefühle seines Innern weder verstanden noch beachtet zu haben scheint. Dadurch wurde er zu völliger, unbedingter Ergebung in den Willen seines Gottes getrieben. Diesem Gefühle der Ergebung und des Vertrauens auf Gott gab er einen Ausdruck bei der Geburt seines zweiten Sohnes, indem er denselben *Eliëser* (אֱלִיעֶזֶר Gott ist Hilfe) nante, weil er

sprach: „der Gott meines Vaters (Abraham oder der drei Patriarchen vgl. 3, 6) ist meine Hilfe und hat mich vor dem Schwerte Pharao's errettet" 18, 4. Die Geburt dieses Sohnes ist im hebr. Texte gar nicht erzählt, sondern in 18, 4 nur nachträglich der Name desselben mit seiner Bedeutung erwähnt.[1] In die Namen seiner zwei Söhne faſzte Mose alles zusammen, was im Lande Midian seine Seele bewegte. Die Hoffart und Eigenwilligkeit, mit der er sich in Aegypten zum Retter und Richter seiner schwer gedrückten Brüder aufgeworfen, ist durch das Gefühl der Verbannung gebrochen, dieses Gefühl aber nicht in Verzagtheit übergegangen, sondern hat sich zum festen Vertrauen auf den Gott der Väter verklärt, der durch seine Errettung vor dem Schwerte Pharao's sich ihm als Helfer erwiesen hat. Bei dieser Seelenstimmung konte nicht nur „die Anhänglichkeit an sein Volk, die Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit demselben nicht erkalten, sondern nur wachsen" (*Kurtz*), es muſzte auch die Hoffnung auf die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheiſzung in ihm lebendig werden und sich zur festen Glaubenszuversicht gestalten.

Die Vv. 23—25 bilden den Uebergang zum folgenden Capitel. Der auf den Israeliten lastende harte ägyptische Druck dauerte ohne Unterbrechung und Erleichterung fort. „In jenen vielen Tagen starb der König Aegyptens, und die Söhne Israels seufzten ob des Dienstes" d. i. der harten Sklavenarbeit. Die „vielen Tage" sind die Jahre des Drucks oder die Zeit von der Geburt Mose's bis zur Geburt seiner Söhne in Midian. Der König Aegyptens, welcher starb, ist jedenfalls der in v. 15 erwähnte, ob aber ein und derselbe mit dem neuen Könige 1, 8 oder ein Nachfolger desselben, das läſzt sich nicht gewiſz entscheiden. Im ersteren Falle müſzte man mit *Baumg.* annehmen, daſz der Tod des Königs nicht lange nach der Flucht Mose's erfolgt sei, weil er bei Mose's Geburt schon alt war, schon eine erwachsene Tochter hatte. Alsdann würde aber von den „vielen Tagen" der gröſzere Teil in die Regierung seines Nachfolgers fallen, was offenbar gegen den Sinn der Worte: „es geschah in jenen vielen Tagen, da starb der König Aeg." ist. Deshalb hat die andere Annahme, daſz der König hier ein Nachfolger des 1, 8 erwähnten gewesen, gröſzere Warscheinlichkeit. Als gewiſz läſzt sich jedoch bei Vergleichung von 7, 7 nur so viel bestimmen, daſz der ägyptische Druck über 80 Jahre gedauert hat. Die Verbindung des Todes des Königs mit der Klage der Israeliten deutet an, daſz sie von dem Regierungswechsel Erleichterung ihrer Lage hofften, in dieser Hoffnung aber sich getäuscht sahen und darüber um so stärker seufzten und zu Gott um Hilfe und Rettung schrien, wie aus der Bemerkung: „und ihr Geschrei stieg zu Gott auf" sich ergibt und Deut. 26, 7 gesagt ist. V. 24 f. Ihr Schreien hörte Gott und gedachte seines Bundes mit den Vätern; „und Gott sah die Söhne Israels und Gott erkante (sie)". „Dieses Sehen und Erkennen geht auf das innerste Wesen Israels, nach welchem es der erwählte Same Abrahams ist" (*Baumg.*). Das göttliche Erkennen

---

1) In der *Vulgata* ist die Notiz über Geburt und Namen desselben hier eingeschaltet, so auch in einigen jüngeren *Codd.* der LXX. In den ältesten und besseren griech. *Codd.* dagegen fehlt sie hier, so daſz an ein Ausfallen derselben im hebr. masoretischen Texte nicht zu denken.

hat die Energie der Liebe und Erbarmung. Treffend erläutert daher schon *Lyra* das וַיֵּדַע: *ad modum cognoscentis se habuit, ostendendo dilectionem circa eos*, und richtig umschreibt *Luther*: er nahm sich ihrer an.

## Cap. III und IV. Die Berufung Mose's und seine Rückkehr nach Aegypten.

Cap. III, 1—IV, 18. **Die Berufung.** Während die Söhne Israels unter dem Drucke Aegyptens seufzen, hat Gott ihre Erlösung schon vorbereitet und in Mose nicht nur den Retter seines Volks sich schon ersehen, sondern denselben auch schon für die Ausführung seines Rathes erzogen. V. 1. Als Mose das Kleinvieh seines Schwiegervaters Jethro (vgl. 2, 18) hütete, trieb er dasselbe einstmals hinter die Wüste und kam zum Horebgebirge. הָיָה רֹעֶה wörtl. er war weidend; das Particip drückt die dauernde Beschäftigung aus. אַחַר הַמִּדְבָּר bed. nicht *ad interiora deserti* (*Hieron.*) sondern: vom Wohnsitze Jethro's aus trieb Mose die Schafe bis an den Horeb, so daſz er mit der Herde eine Wüste durchzog, ehe er zu den Weidetriften des Horeb gelangte. Denn „auf dieser höchsten Gegend der Halbinsel finden sich die fruchtbarsten Thäler, in welchen auch Obstbäume wachsen. Wasser ist in diesem District in Menge vorhanden, und deshalb ist er der Zufluchtsort aller Beduinen, wenn die niedrigen Gegenden ausgetrocknet sind" (*Rosenm.* bibl. Altk. III S. 104). Jethro's Wohnsitz war demnach durch eine Wüste vom Horeb getrent und ist nicht nordöstlich, sondern südöstlich von demselben zu suchen. Denn nur bei einer südöstlichen Lage erklärt sich einfach die zwiefache Tatsache, daſz 1. Mose auf seiner Rückkehr von Midian nach Aegypten wiederum den Horeb berührt, wo ihm der aus Aegypten herkommende Aaron begegnet (4, 27), daſz 2. die Israeliten auf ihrem Zuge in der Wüste nirgends auf Midianiter stoſzen, und beim Aufbruche vom Sinai die Wege Israels und des Midianiters Hobab sich von einander scheiden Num. 10, 30.[1] Der *Horeb* heiſzt hier schon der Berg Gottes, weil er durch die folgende Offenbarung Gottes auf ihm dazu geheiligt wurde. Die Annahme, daſz er schon vor Mose's Berufung eine heilige Oertlichkeit gewesen (*Kn.*), ist unerweislich. Der Name bezeichnet übrigens nicht einen einzelnen Berg, sondern den centralen Gebirgsstock im Süden der Halbinsel, s. zu 19, 1. Daher läſzt sich der Ort, an welchem die Erscheinung Gottes Mosen zuteil wurde, nicht genau bestimmen, obgleich die Tradition nicht unpassend das Thal, welches den *Dschebel Musa* gegen O. begrenzt und vom *Dschebel ed Deir* scheidet, mit dem Namen *Wady Schoeib* d. i. Thal Jethro's belegt hat, weil Mose die Herde Jethro's bis dorthin getrieben haben soll. Das in diesem Thale befindliche Sinaikloster soll an der Stelle, wo der Dornbusch war, erbaut worden sein, nach der Tradition in *Antonini Placent. Itinerar. c. 37* (in

---

1) Die Hypothese von *Kurtz* (Gesch. II S. 52), daſz dieser Midianiterstamm nach der Berufung Mose's die bisher bewohnte Gegend verlassen und anderswo, warscheinlich auf der Ostseite des älanit. Meerbusens, Weideplätze gesucht habe, ist eben so unnötig als unbegründet.

den *Acta sanctor. Maji, II p. XXII* und den Annalen des *Eutychius* bei *Robins.* Pal. I S. 433 f.

V. 2—5. Hier am Horeb erschien Gott Mosen als Engel des Herrn (s. oben S. 134 ff.) „in einer Feuerflamme (לַבַּת־אֵשׁ) mitten aus dem Dornbusche“ (סְנֶה *βάτος, rubus*), der im Feuer brante und nicht verzehrt ward, אֻכָּל in Verbindung mit אֵינֶנּוּ muſz *partic.* sein für מְאֻכָּל. Als hierauf Mose vom Wege oder der Stelle, wo er stand, abbog (סוּר wie Gen. 19, 2), um „dieses groſze Gesicht (מַרְאֶה) d. i. die wunderbare Erscheinung des brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbusches zu besehen, rief ihm Jehova mitten aus dem Dornbusche heraus zu: „Mose, Mose (die Verdoppelung wie Gen. 22, 11), nahe nicht hieher, zeuch deine Schuhe aus von deinen Füſzen, denn der Ort, auf dem du stehest, ist heiliger Erdboden (אֲדָמָה)“. Die symbolische Bedeutsamkeit dieser wunderbaren Erscheinung, daſz sie Wesen und Inhalt der folgenden Gottesbezeugung sinnbildlich abschatten soll, ist schon längst erkant worden. Der Dornbusch im Gegensatze zu den hohen und herrlichen Bäumen (Richt. 9, 15) stelt das Volk Israel in seiner Niedrigkeit, als ein von der Welt verachtetes Volk dar. Feuer und Feuerflamme sind in der Schrift nicht „Symbol der göttlichen Heiligkeit“ (*Kurtz*): denn als der Heilige ist Gott Licht und keine Finsternis in ihm (1 Joh. 1, 5) und wohnet in einem unzugänglichen Lichte (1 Tim. 6, 16), und zwar nicht blos nach neutestamentlicher Anschauung, sondern auch nach alttestamentlicher, wie Jes. 10, 17, wo „das Licht Israels“ und „der Heilige Israels“ Synonyma sind, deutlich lehrt. Aber „das Licht Israels wird zum Feuer, sein Heiliger zur Flamme und brent und verzehrt seine Dornen und Disteln“. Auch ist nach biblischer Vorstellung nicht „das Feuer seinem Wesen nach Quell des Lichts, sondern umgekehrt das Licht ist wie die Bedingung alles Lebens, so auch der Quell des Feuers. Die Sonne erleuchtet, erwärmt, hizt und brent (Hi. 30, 28. Hohesl. 1, 6), die Sonnenstrahlen erzeugen Wärme, Hitze und Feuer, und das Licht ist vor der Sonne geschaffen. Das Feuer in seiner Eigenschaft des Brennens und Verbrennens ist daher Bild der läuternden Trübsal und der vernichtenden Strafe (1 Cor. 3, 11 ff.) oder Symbol der züchtigenden und strafenden Gerechtigkeit Gottes, Sinnbild des göttlichen Eifers und Zornes. Im Feuer erscheint der Herr zum Gericht Dan. 7, 9 f. Ez. 1, 13 f. 27 f. Apok. 1, 14 f. Das Feuer schattet ab den Feuereifer, der die Widerwärtigen verzehren wird Hebr. 10, 27. Der „in Gerechtigkeit richtet und streitet“ hat Augen wie eine Feuerflamme Apok. 19, 11 f. Hienach bildet der brennende Dornbusch das im Feuer der Trübsal brennende, im Eisenglühofen Aegyptens (Deut. 4, 20) befindliche Volk Israel ab. Indeſz der Dornbusch brent zwar in Feuer, wird aber nicht verzehrt, denn in der Feuerflamme ist Jehova, der die Seinen wol züchtigt, aber nicht dem Tode übergibt (Ps. 118, 18). Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist herabgekommen, sein Volk aus der Hand der Aegypter zu erretten (v. 8). Die Drangsal Israels in Aegypten ist obschon von Pharao ausgehend doch zugleich ein Feuer, welches der Herr angezündet, um sein Volk zu läutern und für seinen Beruf zuzubereiten. In der Flamme des brennenden Busches manifestirt sich der Herr als אֵל קַנָּא, als eifriger Gott, der die Sünde der Vä-

ter heimsucht an den Kindern, am dritten und vierten Geschlechte, die ihn hassen, und der Gnade erzeigt an Tausenden, die ihn lieben und seine Gebote halten (20, 5. Deut. 5, 9 f.), der die Anbetung keines andern Gottes duldet (34, 14) und dessen Zorn über die Götzendiener entbrent, sie zu vernichten (Deut. 6, 15). Der אֵל קַנָּא ist אֵשׁ אֹכְלָה (Deut. 4, 24) inmitten Israels (Deut. 6, 15). Diese Stellen zeigen, daſz das groſze von Mose gesehene Gesicht sich nicht etwa blos auf die Zustände bezieht, in welchen Israel sich in Aegypten befunden hat und noch befindet, sondern daſz diese Erscheinung ein Vorspiel ist der Manifestation Gottes am Sinai zur Bundschlieſzung (c. 19 u. 20) und zugleich eine Versinnlichung des Verhältnisses, in welches Jehova durch Aufrichtung des mit den Vätern geschlossenen Bundes zu Israel treten wird. Aus diesem Grunde erfolgte auch diese Gottesmanifestation an der Stätte, wo der Herr den Bund mit Israel aufrichten wolte. Aber als אֵל קַנָּא übt Gott auch Rache und Grimm an seinen Feinden (Nah. 1, 2 ff.). Den Pharao, der Israel nicht ziehen lassen will, wird er mit allen seinen Wundern schlagen (3, 20) und wird Israel mit ausgestrecktem Arme und groſzen Gerichten aus seiner Knechtschaft erlösen (6, 6). — Der Uebergang von dem Engel Jehova's (v. 2) zu Jehova (v. 4) zeigt die Identität beider, und der Wechsel von יהוה und אלהים in v. 4 beugt der Vorstellung Jehova's als blosen Nationalgottes vor. Der göttliche Befehl an Mose v. 5: seine Schuhe auszuziehen erklärt sich aus der Sitte des Orients, Schuhe oder Sandalen nur zum Schutze der Füſze vor Verunreinigung zu tragen. Kein Bramane betritt eine Pagode, kein Moslem eine Moschee, ohne vorher seine Schuhe, wenigstens die Oberschuhe ausgezogen zu haben (*Rosenm.* A. u. n. Morgenl. I S. 261, *Robins.* Pal. II S. 635), und selbst in griechischen Tempeln verrichteten Priester und Priesterinnen barfuſz den Dienst (*Justin. Mart. Apol. 1 c. 62. Bähr* Symbol. des mos. Cult. II S. 96). Auch beim Betreten anderer heiliger Orte ziehen die Araber (*Rüppell* Abyssin. I S. 127), Samaritaner (*Rob.* III S. 320) und selbst die Jezidi in Mesopotamien (*Layard* Niniveh u. s. Ueberr. S. 150) ihre Schuhe aus, um dieselben nicht durch den an lezteren haftenden Staub oder Schmutz zu entweihen. Die Stelle des brennenden Busches war heilig durch die Gegenwart des heiligen Gottes, und das Ausziehen der Schuhe solte nicht blos den Respect vor dem heil. Orte ausdrücken, sondern vielmehr die Ehrfurcht, welche der inwendige Mensch (Eph. 3, 16) dem heiligen Gotte schuldig ist.

V. 6—12. Hierauf gab sich Jehova Mosen als der Gott seiner Väter Abraham, Isaak und Jakob zu erkennen, mit diesem Namen an alle den Patriarchen gegebenen Verheiſzungen erinnernd, die er nun ihrem Samen, den Söhnen Israels, erfüllen wolte. In אָבִיךָ sind die drei Patriarchen einheitlich zusammengefaſzt, wie in אָבִי 18, 4, „weil jeder von ihnen dem Volke selbständig gegenübersteht als derjenige, der unmittelbar von Gott die Verheiſzung des Samens empfangen hat" (*Baumg.*). „Und Mose verhülte sein Angesicht, denn er fürchtete sich Gott anzublicken". Den Anblick des heiligen Gottes kann der sündige Mensch nicht ertragen, vergl. 1 Kg. 19, 12. — V. 7—10. Jehova hat die Bedrängnis seines Volkes gesehen, ihr Geschrei vor ihren Treibern gehört und ist nun herabgekommen (יָרַד

vgl. zu Gen. 11, 5), sie aus der Hand der Aegypter zu erretten und in ein gutes und weites Land, an den Ort der Cananiter hinaufzuführen, und will Mose an Pharao senden, um ihre Ausführung zu bewirken. Das Land, in welches Israel hinaufgeführt werden soll, heiſzt ein „gutes“ Land wegen seiner groſzen Fruchtbarkeit (Deut. 8, 7 ff.) und ein „weites“ Land im Gegensatz zu der groſzen Einengung und Bedrängung der Israeliten in Aegypten. Das טוֹבָה wird dann erläutert durch „Land von Milch und Honig flieſzend“ (זָבַת *partic.* von זוּב im *stat. constr.* s. *Ges.* §. 135. *Ew.* §. 288), eine sprichwörtlich gewordene Bezeichnung der auſzerordentlichen Fruchtbarkeit und Lieblichkeit des Landes Canaan, vgl. v. 17. 13, 5. 33, 3 u. a. Milch und Honig sind die einfachsten und zugleich lieblichsten Produkte eines gras- und blumenreichen Landes, welche Palästina in reicher Fülle lieferte, selbst im Zustande der Verödung Jes. 7, 15. 22. Vgl. über die Fruchtbarkeit Canaans im Allgemeinen m. bibl. Archäol. §. u. *v. Raum.* Pal. S. 92 ff. Das רְחָבָה wird erläutert durch Aufzählung von 6 Völkerschaften, die das Land zur Zeit noch bewohnen. Ueber dieselben vgl. Gen. 10, 15 ff. u. 15, 20 f. — V. 11 f. Auf den göttlichen Auftrag entgegnet Mose: „wer bin ich, daſz ich zu Pharao gehe und die Söhne Israels aus Aegypten führe?“ Früher hatte er sich eigenmächtig zum Retter und Richter aufgeworfen, jezt hat er in der Schule Midians Demut gelernt, so daſz ihn Miſztrauen gegen die eigene Kraft und Tüchtigkeit zu so groſzem Werke erfült. Der Sohn der Tochter Pharao's ist zum Schafhirten geworden und fühlt sich zu schwach, um zu Pharao zu gehen. Diesem Miſztrauen tritt Gott entgegen mit der Verheiſzung: „Ich werde mit dir sein“, und bestätigt dieselbe durch ein Zeichen, darin bestehend, daſz Israel nach seiner Ausführung aus Aegypten Gott auf diesem Berge dienen (עָבַד d. h. Gott verehren) werde. Dieses das Gelingen seiner Mission Mosen verbürgende Zeichen erforderte zwar selbst wieder Glauben, war aber dennoch ein Zeichen, das ihm Mut und Zuversicht einflöſzen konte. Gott wies hin auf den Erfolg seiner Sendung, auf das Ziel der Ausführung des Volks aus Aegypten: Israel wird auf demselben Berge ihm dienen, wo er jezt Mosen erschienen ist. So gewiſz als Jehova Mosen hier als der Gott seiner Väter erschienen ist, eben so gewiſz wird Israel ihm hier dienen. Die Realität der Erscheinung Gottes bildet das Unterpfand für die Warheit seiner Verkündigung, daſz Israel hier seinem Gotte dienen werde, und diese Warheit soll Mose mit Vertrauen zur Ausrichtung des göttlichen Auftrags erfüllen. Das „Gott dienen (עָבַד אֶת־הָאֱלֹהִים λατρεύειν τῷ θεῷ LXX)“ drückt mehr aus als das *immolare* (*Vulg.*) und „opfern“ (*Luth.*). Denn wenn auch das Opfern einen Hauptbestandteil oder den wichtigsten Teil des Gottesdienstes der Israeliten bildete, so dienten doch schon die Patriarchen Jehova auch durch Anrufung seines Namens neben den Opfern. Und der Gottesdienst Israels am Berge Horeb bestand darin, daſz es in den Bund mit Jehova trat (c. 24) und als Volk des Bundes nicht nur das Gesetz empfing, sondern auch hier schon in den freiwilligen Gaben zur Erbauung der Stiftshütte (36, 1—7. Num. 7) seinen Gehorsam betätigte.[1]

1) Dagegen hat *Kurtz* II S. 61, sich blos an die luth. Uebersetzung „opfern“ haltend, dieses Opfern von dem ersten Gemeinde- oder ersten Volksopfer gedeutet,

V. 13—15. Durch Zusicherung des göttlichen Beistandes zur Uebernahme der ihm gewordenen Mission ermutigt, will Mose noch wissen, was er dem Volke sagen solle, wenn es ihn nach dem Namen des Gottes ihrer Väter fragen würde. Die Voraussetzung, dafz das Volk nach dem Namen des väterlichen Gottes fragen möchte, läfzt sich nicht mit *Cleric.* daraus erklären, dafz weil die Aegypter für ihre vielen Götter besondere Namen hatten, auch die Israeliten den Namen ihres Gottes würden wissen wollen. Denn abgesehen davon, dafz der Name, unter welchem Gott sich den Vätern geoffenbart hatte, dem Volke und namentlich Mosen nicht ganz konte aus dem Gedächtnisse geschwunden sein, würde auch das blose Wissen des Namens ihnen nicht viel genüzt haben. Die Frage: welches ist sein Name? sezt voraus, dafz der Name das Wesen und Walten Gottes ausdrückt und dafz Gott seine in dem Namen ausgesprochene Wesenheit bezeugen, tatsächlich erweisen werde. Darum nent Gott auch seinen Namen, oder richtiger gesagt: er erklärt Mosen den Namen יהוה, unter dem er sich Abraham bei der Bundschliefzung Gen. 15, 7 kund getan durch אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה „ich bin der ich bin", und bezeichnet sich mit diesem Namen als den absoluten, mit unbedingter Freiheit und Selbständigkeit waltenden Gott der Erzväter, vgl. S. 41 f. Durch diese Selbstbenennung wurde von vornherein jeder Gleichstellung des Gottes der Israeliten mit den Göttern der Aegypter und anderen Völker vorgebeugt und in diesem Namen Mosen und seinem Volke ein starker Trost in ihrer Drangsal, eine mächtige Stütze des Vertrauens auf die Verwirklichung seiner den Vätern eröffneten Heilsgedanken gegeben. Zur Befestigung in diesem Vertrauen sezt Gott hinzu: „dies ist mein Name in Ewigkeit und mein Gedächtnis für alle Geschlechter" d. h. in der Wesenheit, welche יהוה ausdrückt, will Gott sich ewig erweisen und in dieser Selbstbezeugung von allen Geschlechtern erkant und verehrt sein. שֵׁם drückt die objective Manifestation des göttlichen Wesens aus, זֵכֶר die subjective Anerkennung desselben vonseiten der Menschen. דֹּר דֹּר wie 17, 16. Spr. 27, 24. Die Wiederholung desselben Worts hat den Begriff der steten Fortdauer und unabsehbaren Fortsetzung (*Ew.*

---

und aus der Bedeutung des Ersten, welches potentiell die ganze Fülle des Nachfolgenden in sich schliefze, weiter deducirt, dafz das Bundesopfer gemeint sein müsse. Bei dieser Deutung ist nicht nur der Grundtext aufzer Acht gelassen, sondern auch nicht erwogen, dafz selbst *Luther* in allen übrigen Stellen (4, 23. 7, 16. 26. 8, 16 (20). 9, 1. 13. 10, 3 ff.) עבד richtig durch „dienen" übersezt hat. Sie läfzt sich auch damit nicht rechtfertigen, dafz Mose im Auftrage Gottes (3, 18) zuerst von Pharao nur die Erlaubnis für einen dreitägigen Zug der Israeliten in die Wüste, um ihrem Gotte zu opfern, fordert (5, 1—3), wonach Pharao später die Erlaubnis zum Opfern (8, 3), zuerst im Lande, dann auch aufzerhalb desselben, geben will (8, 21 ff.). Denn dafz Pharao nur vom Opfern redet, erklärt sich daraus, dafz anfangs von ihm nicht mehr verlangt worden; jene erste Forderung aber hat ihren Grund darin, dafz Gott, um dem harten Herzen des Königs die Gewährung des Geforderten zu erleichtern, ihm nicht gleich anfangs seinen Rathschlufz mit Israel vollständig enthüllen wolte. Aber wenn auch Pharao unter dem „Gott dienen" nichts weiter als eine Opferfeier verstanden haben solte, so würde doch dieses Verständnis des ägyptischen Königs nicht dazu berechtigen, das Wort: „wenn du das Volk aus Aegypten führst, so werdet ihr Gott auf diesem Berge dienen," welches Jehova hier zu Mose gesprochen, auf das erste Gemeindeopfer Israels oder das Bundesopfer zu beschränken.

§. 313[a]); gewöhnlicher ist דֹּר וָדֹר Deut. 32,7. Ps. 10,6. 33,11 u. ö. oder דֹּר דֹּרִים Ps. 72,5. 102,25. Jes. 51,8.

V. 16—20. Mit der Aufforderung: „geh und versammle die Aeltesten Israels“ erteilt dann Gott Mosen die weitere Instruction über die Ausrichtung seiner Mission. Die Aeltesten als Repräsentanten des Volks (זְקֵנִים, generelle Bezeichnung der Familien-, Geschlechts- und Stammeshäupter Israels, vgl. m. Archäol. §. 143) soll er nach seiner Ankunft in Aegypten zuerst von der ihm gewordenen Erscheinung und Offenbarung Gottes, sein Volk aus Aegypten erlösen und in das Land der Cananiter hinaufführen zu wollen, in Kentnis setzen, darauf mit ihnen zu Pharao gehen und demselben ihren Entschlufz, in Folge der gehabten Gotteserscheinung auf drei Tage in die Wüste zu ziehen und ihrem Gotte zu opfern, kundtun. In dem פָּקֹד פָּקַדְתִּי ist die Erfüllung der lezten Worte des sterbenden Joseph Gen. 50,24 ausgesprochen. נִקְרָה עָלֵינוּ (v. 18) bed. nicht: „er ist über uns genant“ (LXX *Onk. Jon.*) oder: „er hat uns gerufen“ (*Vulg. Luth.*). Die leztere Uebersetzung ist grammatisch falsch, da נקרה *niph.* oder Passivum; die erstere hat zwar an der Parallelstelle 5,3 eine Stütze, insofern dort נִקְרָא steht, aber nur eine scheinbare; denn solte der Sinn sein: „sein Name ist auf (über) uns genant,“ so dürfte שְׁמוֹ (שֵׁם) nicht fehlen, s. Deut. 28,10. 2 Chr. 7,14 u. a. נקרה עלינו bed. „er ist uns begegnet,“ von נִקְרָה *obviam fieri* gewöhnlich mit אֶל, hier mit עַל constr., weil Gott von oben herab dem Menschen entgegenkomt. עָלֵינוּ *uns* heifzt es, obgleich Gott nur Mosen erschienen ist, denn diese Erscheinung galt ja dem ganzen Volke, das Mose mit den Aeltesten vor Pharao vertrat. In dem נֵלְכָה־נָּא „wir wollen doch gehen“ s. v. a. lafz uns doch gehen ist die Bitte um die Erlaubnis Pharao's zum Ausziehen so ausgedrückt, wie sie dem Verhältnisse Israels zum ägyptischen Könige entsprach. Ein Recht sie festzuhalten hatte Pharao nicht, aber doch zu ihrem Auszuge die Einwilligung zu geben, gleichwie sein Vorfahre in ihre Niederlassung eingewilligt hatte. Noch viel weniger hatte Pharao einen gerechten Grund dazu, die Bitte: drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen zu wollen, um dort ihrem Gotte zu opfern, den Israeliten abzuschlagen, da bei derselben die Rückkehr nach der Festfeier als selbstverständlich vorauszusetzen war. Aber die göttliche Absicht ging auf den Auszug Israels ohne Rückkehr, darum sagt *Knob.*: „die Abgeordneten sollen also den König täuschen.“ Wir antworten: durchaus nicht. Weil Gott das harte Herz Pharao's kante, so solte zunächst von ihm nicht mehr gefordert werden, als was er ohne Hartherzigkeit zu offenbaren nicht versagen konte. Hätte er eingewilligt, so würde Gott ihm hernach seinen ganzen Rathschlufz mit Israel kundgetan und den vollständigen Auszug seines Volks verlangt haben. Da indefz Pharao gleich die erste geringe Forderung trotzig abweist und in Folge derselben die Frohndienste der Israeliten noch schwerer macht (c. 5), so wird Mose beauftragt, die Entlassung Israels aus seinem Lande zu fordern (6,10) und durch Wunder und schwere Gerichte die Allmacht des Gottes der Hebräer vor und an Pharao zu erweisen (7,8 ff.). Demgemäfz fordert Mose hernach beständig von Pharao die Entlassung des Volkes, damit es seinem Gott diene (7,16.26. 8,16. 9,1.13.10,3), und

nur als Pharao später ihnen gestatten wolte im Lande zu opfern, antwortet Mose: drei Tagereisen wollen wir in die Wüste ziehen und Jehova unserm Gott opfern (8, 21. 23), aber — wol gemerkt — mit dem Zusatze: „wie er uns sagen wird," womit unter diesen Umständen dem Könige gar keine Hoffnung auf Rückkehr gemacht wurde. Es war mithin einerseits Gnade gegen Pharao, dafz ihm nicht gleich bei der ersten Audienz Mose's und der Vertreter des Volks der ganze Inhalt des göttlichen Rathschlusses kundgetan, nicht sofort die gänzliche Entlassung der Israeliten von ihm verlangt wurde, weil es in diesem Falle ihm unendlich schwerer gemacht worden wäre, sein Herz unter den Gehorsam des göttlichen Willens zu beugen, als bei der an ihn gestellten ebenso geringen als billigen Forderung. Und hätte er im Kleinen Gehorsam gegen Gottes Willen geleistet, so würde Gott ihm auch Kraft zur Treue im Grofzen gegeben haben. Andrerseits aber solte, da Gott ja das Widerstreben Pharao's voraus wufzte (v. 19), diese göttliche Condescendenz, die nicht mehr fordert als der natürliche Mensch leisten kann, zugleich dazu dienen, die Gerechtigkeit Gottes ins Licht zu stellen; sie solte den Aegyptern wie den Israeliten zeigen, dafz Pharao *ἀναπολόγητος* sei, dafz sein endlicher Untergang die wolverdiente gerechte Strafe für seine Verstockung sei.[1] וְלֹא בְּיָד חֲזָקָה „auch nicht vermöge starker Hand" d. h. wenn die starke Hand Gottes ihn treffen wird, nicht etwa: „aufzer durch grofze Gewalt," weil וְלֹא nicht *ἐὰν μή*, *nisi* bedeutet. Mit dieser sprachlich allein möglichen Auffassung steht auch das Folgende, dafz Gott die Aegypter mit Wundern so schlagen werde, dafz Pharao Israel doch entlassen werde (v. 20), nicht in wirklichem Widerspruche. Denn der Gedanke ist der: Pharao wird Israel nicht ziehen lassen wollen, auch wenn die starke Hand Gottes ihn schlagen wird, aber er wird sie doch ziehen lassen müssen wider seinen Willen, er wird zur Entlassung gezwungen werden durch die über Aegypten zu verhängenden Plagen. So heifzt es auch 10, 27 nach der neunten Plage noch: „und Pharao wolte (אָבָה) sie nicht entlassen" und als er durch den lezten Schlag Gottes ihnen die Erlaubnis zum Wegziehen gegeben, ja sie sogar fortgetrieben (12, 31), reuete es ihn doch bald wieder, so dafz er mit seinem Heere ihnen nachjagte, um sie zurückzuholen (14, 5 ff.); woraus deutlich zu ersehen, dafz durch Gottes starke Hand sein Wille nicht gebrochen, und doch durch dieselbe starke Hand Jehova's Israel ausgeführt wurde.

V. 21. 22. Und nicht nur zur Entlassung Israels wird Gott Pharao zwingen, er wird auch sein Volk nicht leer ausziehen lassen, sondern der Verheifzung Gen. 15, 14 gemäfz mit grofzer Habe. „Ich werde Gnade diesem Volke in den Augen der Aegypter geben," ihm die Gunst der Aegyp-

1) „Diese mäfzige Forderung diente dazu, Pharao auf die Probe zu stellen. Gott trat nicht gleich mit seinem ganzen Plane und Verlangen hervor, damit seine Verstocktheit sich um so greller offenbaren, nicht in der Gröfze der Forderung eine Entschuldigung finden möchte. Hätte Pharao dies Verlangen gewährt, so würde Israel nicht über dasselbe hinausgegangen sein; aber hätte Gott nicht vorausgesehen, was er wiederholt sagt, vgl. z. B. 3, 18, dafz er es nicht erfüllen würde, so würde er es nicht also gestelt, so würde er von Anfang an seine ganze Absicht offenbart haben. So schon *Augustinus* (*Quaest. 13* in *Exod.*)." *Hgstb.* Beitrr. III S. 520.

ter zuwenden, daſz die Israeliten von ihren Nachbaren und Hausgenossen goldene und silberne Geschmeide und Gewänder bitten und Gewährung dieser Bitte finden werden. „So werdet ihr Aegypten berauben.“ Was hier als Verheiſzung vorausgesagt ist, wird 11, 2 f. den Israeliten zu tun geboten und nach 12, 35 f. wirklich ausgeführt, indem die Israeliten unmittelbar vor ihrem Aufbruche aus Aegypten von den Aegyptern goldene und silberne Geschmeide (כֵּלִים nicht: Gefäſze, Opfer- oder Haus- und Tafelgeräthe, sondern Kleinodien vgl. Gen. 24, 53. Ex. 35, 22. Num. 31, 50) und Kleider erbaten (וַיִּשְׁאֲלוּ) und Gott ihnen Gnade in den Augen der Aegypter gab, daſz sie ihnen dieselben gaben. Für שָׁאֲלָה אִשָּׁה jegliche bitte von ihrer Nachbarin und Hausgenossin (גָּרַת בֵּיתָהּ, woraus erhellet, daſz die Israeliten nicht isolirt, sondern mit Aegyptern zusammen wohnten) heiſzt es 11, 2: sie sollen bitten jeder von seinem Nächsten und jede von ihrer Nächstin. וְשַׂמְתֶּם „und legt sie euren Söhnen und Töchtern an.“ שׂוּם עַל anziehen, anlegen von Kleidern und Geschmeidon Lev. 8, 8. Gen. 41, 42. Dieser göttliche Befehl und seine Ausführung hat den Gegnern der Schrift häufig Anlaſz zur Verunglimpfung des Wortes Gottes gegeben, indem man das Bitten als ein Leihen und das Berauben der Aegypter als Entwendung gefaſzt und dieses Entwenden von dem Aergernisse des Diebstahls vielfach ungenügend zu rechtfertigen unternommen hat.[1] Allein שָׁאַל bed. nur fragen und fordern oder bitten, nirgends leihen, auch in 2 Kg. 6, 5 nicht, wie noch *Kurtz* meint, vgl. dgg. m. Comm. z. d. St., und הִשְׁאִיל, welches auſzer 12, 36 nur noch 1 Sam. 1, 28 vorkomt, bed. nicht *mutuum dedit*, sondern bitten lassen, das Bitten anhören und gewähren. וַיַּשְׁאִלוּם (12, 36) eig. sie lieſzen sie bitten d. h. „die Aegypter wiesen die Bittenden nicht ab, so daſz sie nichts davon hätten wissen wollen, sondern hörten ihre Bitten an und lieſzen sich das Bitten gefallen, sie willfahreten den Bittenden und gewährten ihren Wunsch. Dass הִשְׁאִיל *leihen* heiſze, wie meistens angenommen wird, ist unerweislich; es komt noch 1 Sam. 1, 28 vor und zwar vom Gewähren, Geben“ (*Kn.* zu 12, 36). Auſzerdem sprechen schon die Umstände, unter welchen hier das שָׁאַל und הִשְׁאִיל erfolgte, ganz entschieden gegen ein Borgen und Leihen. Wenn auch Mose nicht unumwunden von einem gänzlichen Abziehen der Israeliten geredet hatte, so muſzten doch die Schlag auf Schlag folgenden Plagen, mit welchen der Gott der Hebräer seiner durch Mosen an Pharao gerichteten Forderung: „entlasse mein Volk, daſz sie mir dienen“ Nachdruck gab, allen Aegyptern klar machen, daſz es sich um etwas Gröſzeres als um einen dreitägigen Auszug zu einer Festfeier handle. Unter diesen Umständen konte sich kein Aegypter der Meinung hingeben, daſz die Israeliten die von ihnen erbetenen oder geforderten Kostbarkeiten nur leihen und nach der Festfeier wieder zurückgeben würden. Was sie unter diesen Umständen gaben, konten sie nur ohne irgendwelche Aussicht auf Zurückerstattung geben d. h. schenken. Noch weniger konten die Israeliten ein bloses Leihen im Sinne haben, da Gott Mosen gesagt hatte: „ich werde den Israeliten Gnade

---

1) S. die verschiedenen Ansichten über das angebliche Leihen und Entwenden der goldenen und silbernen Geräthe bei *Hgstb.*, Beitrr. III S. 507 ff., *Kurtz* Gesch. II S. 133 ff. und *Reinke* Beitr. z. Erkl. des A. T. III S. 147 ff.

geben in den Augen der Aegypter, so wirds geschehen, wenn ihr ziehet, dafz ihr nicht leer fortzieht" (v. 21). Mag es vielleicht auch „nahe liegen, diese Kostbarkeiten als Festgeräthe anzusehen, mit denen die Aegypter die armen Israeliten für ihr Vorhaben ausstatteten," und mögen immerhin „die Israeliten alles Ernstes ihren Sinn darauf gerichtet haben, dafz sie in der Wüste Jehova ein Fest halten sollen" (*Baumg.*): so konte doch nimmermehr ihr Bitten an die Aegypter auf ein Leihen gehen und den Willen, das Empfangene nach der Rückkehr wieder zu erstatten, voraussetzen. Vielmehr haben die Israeliten von vornherein ohne die Absicht des Wiedergebens gebeten und die Aegypter ohne Hoffnung auf Wiedererlangung die Bitte gewährt, weil Gott ihr Herz günstig gegen die Israeliten gestimt hatte. Dieser Auffassung steht auch das נִצַּלְתֶּם אֶת־מִצְרָיִם v. 22 und וַיְנַצְּלוּ 12, 36 nicht entgegen, sondern fordert sie vielmehr. Denn נִצֵּל bed. nicht entwenden, stehlen, etwas heimlich oder mit List und Betrug wegnehmen und sich aneignen, sondern, wie schon LXX und *Vulg.* richtig übersezt haben, σκυλεύειν, *spoliare*, plündern 2 Chr. 20, 25. Richtig daher *Rosenm.*: *et spoliabitis Aegyptios, ita ut ab Aegyptiis, qui vos tam dura servitate oppresserunt, spolia auferetis,* und sachlich erläuternd *Hgstb.* (Beitrr. III S. 525): „der Verf. hebt es hervor, dafz Israel gleichsam mit der Beute seiner mächtigen Feinde beladen, zum Zeichen des Sieges, welchen Gottes Allmacht seiner Ohnmacht verliehen, davon gezogen sei. Indem er also die Geschenke der Aegypter als eine Beute bezeichnet, welche Gott seinem Heere, wie Israel c. 12, 41 genant wird, zugeteilt, macht er darauf aufmerksam, dafz die Erteilung dieser Geschenke, die sich äufzerlich als ein Werk der Gutmütigkeit der Aegypter darstellte, tiefer betrachtet von einem andern Geber herrühre, dafz die äufzerlich freie Handlung der Aegypter durch einen innerlichen göttlichen Zwang, dem sie nicht widerstehen konten, bewirkt wurde." — Aegypten hatte Israel beraubt durch die unbefugter und ungerechter Weise ihm aufgezwungenen Frohnarbeiten; nun trug Israel den Raub Aegyptens davon. Ein Vorspiel des Sieges, den das Volk Gottes im Kampfe mit der Weltmacht jederzeit davon tragen wird, vgl. Zach. 14, 14.

Cap. IV, 1—9. Ein neues Bedenken Mose's: Die Israeliten werden ihm nicht glauben, dafz Jehova ihm erschienen sei. Dieses Bedenken hatte insofern eine gewisse Berechtigung, als Gott seit den Tagen Jakobs, also in einem Zeitraume von 430 Jahren, keinem Israeliten mehr erschienen war. Darum beseitigt es Gott damit, dafz er Mosen drei Wunderzeichen verleiht, durch die er seine göttliche Sendung vor seinem Volke beglaubigen soll. Diese drei Zeichen sind für die Israeliten bestimt, sollen sie von der Wirklichkeit der Mosen zu Theil gewordenen Erscheinung Jehova's überzeugen; aber zugleich sollen sie, wie schon *Ephraem Syr.* richtig bemerkt, den Glauben Mose's stärken, seine Bedenklichkeiten über den Ausgang seiner Sendung ihm benehmen. Denn dafz Mose selbst noch nicht das rechte, volle Vertrauen zu Gott hatte, das läfzt sich schon daraus erkennen, dafz er noch dieses Bedenken erhebt und an der göttlichen Zusage: שָׁמְעוּ לְקוֹלֶךָ (3, 18) noch zweifelt. Endlich waren diese Zeichen auch für Pharao mit bestimt, wie aus v. 21 erhellet, ihm sollen diese אֹתוֹת

(σημεῖα) zu מֹפְתִים (τέρατα) werden. Durch diese Zeichen wunderbaren Inhalts wurde Mose zum Knechte Jehova's (14, 31) bestalt, mit Gotteskräften ausgerüstet, mit welchen er vor die Söhne Israels und vor Pharao als Gesandter Jehova's treten kann und soll. Dieser Bestimmung entspricht Zweck und Inhalt der drei Wunderzeichen.

V. 2—5. Das **erste Wunderzeichen:** die Verwandlung des Stabes Mose's in eine Schlange, die beim Schwanze ergriffen in Mose's Hand wieder zum Stabe wird, bezieht sich auf den Beruf Mose's. Der Stab in seiner Hand ist der Hirtenstab (מַזֶּה v. 2 für מַה־זֶּה nur hier) und repräsentirt seinen Hirtenberuf. Auf Gottes Geheiß wirft er ihn zur Erde (auf den Boden) und der Stab wird zur Schlange, vor der Mose flieht. Das Aufgeben seines Hirtenberufes wird Mose in Gefahren stürzen, denen er entfliehen möchte. Doch liegt in dem Bilde der Schlange wol noch mehr als die sogar das Leben bedrohende Gefahr. Die Schlange ist seit Gen. 3 der Feind des Weibessamens und Repräsentant der in Aegypten waltenden Macht des Argen. Darauf zielt die Deutung in *Pirke Elieser c. 40* hin: *ideo Deum hoc signum Mosi ostendisse, quia sicut serpens mordet et morte afficit homines, ita quoque Pharao et Aegyptii mordebant et necabant Israelitas.* Aber auf Gottes Geheiß ergreift Mose die Schlange beim Schwanze und erhält seinen Stab wieder als Gottesstab, mit welchem er Aegypten schlägt mit großen Plagen. Aus diesem Zeichen mußte das Volk Israel erkennen, daß Jehova nicht allein Mose zum Führer Israels berufen, sondern ihm auch die Macht verliehen habe, die Schlangenlist und Gewalt Aegyptens zu überwinden, oder wie es v. 5 heißt, es mußte glauben, daß Jehova, der Gott der Väter, ihm erschienen sei. Ueber die Bedeutung, welche dieses Zeichen für Pharao insbesondere hatte, s. zu 7, 10 ff.

V. 6—8. Das **zweite Wunderzeichen:** die aussätzig gewordene und wieder gereinigte Hand Mose's. מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג mit Aussatz wie Schnee bedeckt, bezieht sich auf den weißen Aussatz, s. zu Lev. 13, 3. שָׁבָה כִּבְשָׂרוֹ „war zurückgekehrt wie sein Fleisch" d. h. wieder hergestellet, gesund, rein geworden wie sein übriger Leib. Die Bedeutung dieses Zeichens anlangend, ist es ganz willkürlich mit *Theodoret* u. v. A. bis auf *Kurtz* herab unter der Hand Mose's das israelitische Volk, und noch willkürlicher mit *Kurtz* unter dem Busen zuerst Aegypten sodann Canaan als Bergungsstätte Israels abgebildet zu finden. Wenn der Hirtenstab den Beruf Mose's abbildet, so ist es die Hand, die den Stab führt, regiert. In seinem Busen trägt der Wärter den Säugling (Num. 11, 12), der Hirte die Lämmer (Jes. 40, 11) und der heil. Sänger die vielen Völker, von denen er Schmach und Unbill leidet (Ps. 89, 51). So trug auch Mose sein Volk im Busen d. h. in seinem Herzen; davon gab schon sein erstes Auftreten in Aegypten Zeugnis (2, 11 ff.). Jetzt aber soll er Hand anlegen, dasselbe aus der Schmach und Knechtschaft Aegyptens zu befreien. Er führt (הֵבִיא) die Hand in seinen Busen und die Hand wird mit Aussatz bedeckt. Das Volk gleicht einem Aussätzigen, der jeden der ihn anrührt unrein macht. Der Aussatz bildet nicht blos die Knechtung und verächtliche Behandlung der Israeliten in Aegypten ab (*Kurtz*), sondern auch die ἀσέβεια der Aegypter, wie *Theodoret* sich ausdrückt, oder vielmehr das unreine ägyp-

tische Wesen, worein Israel versunken war, wie es Mose alsobald (vgl. 5, 17 ff.) und später noch mehr als ein Mal (vgl. Num. 11) erfahren solte, so dafz er Jehova klagen mufzte: „Warum tust du so übel an deinem Knechte, dafz du die Last dieses ganzen Volks auf mich legst! — Habe ich dies Volk geboren, dafz du zu mir sprichst: trag es in deinem Busen (Num. 11, 11 f.)!“ Aber Gott hat die Macht, das Volk von diesem Aussatze zu reinigen, und will seinen Knecht Mose mit solcher Kraft ausrüsten. Auf Gottes Gebot steckt Mose die mit Aussatz bedeckte Hand wiederum in seinen Busen und zieht sie gereinigt wieder heraus. Dies soll Mose an diesem Zeichen lernen, und Israel, dafz Gott es aus seinem leiblichen und geistigen Elende durch die gereinigte Hand Mose's erlösen könne und werde. Das erste Wunder hat zum Zwecke, Mose als den von Jehova berufenen Führer seines Volkes, das zweite, ihn als den zur Ausführung dieses Berufs mit der erforderlichen Gotteskraft ausgerüsteten Gesandten Jehova's zu erweisen. In diesem Sinne heifzt es v. 8: „Wenn sie nicht auf die Stimme des ersten Zeichens hören, so werden sie der Stimme des anderen glauben.“ Dem Zeichen wird eine Stimme (קוֹל) zugeschrieben, sofern es die göttliche Sendung seines Vollziehers deutlich bezeugt Ps. 105, 27.

V. 9. Das **dritte Wunderzeichen.** Solten die beiden ersten Zeichen nicht vermögen, das Volk zum Glauben an die göttliche Sendung Mose's zu führen, so soll Mose ihm noch eine tatsächliche Probe geben von der Kraft, die er empfangen, Aegyptens Macht und Götter zu überwinden. Er soll vom Wasser aus dem Nile (הַיְאֹר Gen. 41, 1) nehmen und auf das trockene Land giefzen, so werde es zu Blut werden (das zweite וְהָיוּ ist Wiederaufnahme des ersten, vgl. 12, 41). Der Nil als der Quell alles Segens und Gedeihens im Naturleben Aegyptens wurde göttlich verehrt und sogar mit Osiris identificirt, vgl. *Jablonski Panth. Aeg. II p. 171, Bähr* zu *Herod. II, 61* u. *90* und *Hgstb.* BB. Mos. und Aeg. S. 110 f. Wenn nun Mose die Macht besizt, die segenspendenden Wasser des Nils in Blut zu verwandeln, so hat er auch die Macht empfangen, Pharao mit seinen Göttern zu verderben. Das soll Irael aus diesem Zeichen lernen und später Pharao mit den Aegyptern diese Macht Jehova's als Strafe empfinden 7, 15 ff. So ist Mose nicht allein mit dem Worte Gottes betraut, sondern auch mit Gotteskraft begabt, und wie der erste gottgesandte Prophet, so auch der erste Wundertäter und in dieser Eigenschaft ein Typus des Apostels unsers Bekentnisses (Hebr. 3, 1), Jesu, des Gottmenschen.

V. 10—18. Noch ein Bedenken Mose's. Ich bin — sagt er — kein „Mann der Reden,“ besitze nicht die Gabe der Rede, sondern bin „schwer an Mund und schwer an Zunge“ d. h. schwerfällig im Gebrauche von Mund und Zunge, nicht geradezu „stammelnd,“ und zwar „sowol von gestern und ehegestern“ d. h. von früher her (vgl. Gen. 31, 2) „als auch seit deinem Reden zu deinem Knechte.“ Ich besitze, will er sagen, die Gabe der Rede weder von jeher, von Natur, noch habe ich sie jezt durch dein Reden zu mir erhalten. V. 11 f. Diesem Mangel will und kann Jehova abhelfen. Er hat dem Menschen den Mund gemacht und Er macht stumm oder taub, sehend oder blind. Er besizt die unumschränkte Macht über alle Sinne,

kann sie geben und entziehen, und Er will mit dem Munde Mose's sein und ihn lehren was er reden soll, d. h. ihn zum Reden nach Inhalt und Form befähigen. — Damit sind alle Bedenken Mose's erschöpft und durch Zusagen Gottes gehoben. Da wird endlich der verborgene Grund seines Herzens offenbar. Er *will* die göttliche Mission nicht übernehmen. V. 13. „Sende doch durch wen du senden wilst" d. h. richte durch wen du wilst deine Sendung aus. שְׁלַח בְּיַד eine Sendung durch jem. machen, urspr. *c. accus. rei* (1 Sam. 16, 20. 2 Sam. 11, 14), dann ohne Object wie hier vgl. 2 Sam. 12, 25. 1 Kg. 2, 25 s. v. a. jemand senden. Vor תִּשְׁלָח ist אֲשֶׁר weggelassen, welches mit בְּיַד im *stat. constr.* steht, vgl. *Ges.* §. 123, 3 Anm. 1 u. *Ew.* §. 333[b]. Ueber dieses offen hervorbrechende, grundlose Widerstreben entbrent der Zorn Jehova's. Doch da auch dieses Nichtwollen aus der Schwachheit des Fleisches entsprungen war, so komt die göttliche Barmherzigkeit auch dieser Schwachheit zu Hilfe und verweist Mose auf seinen Bruder Aaron, der als der Rede mächtig für ihn zum Volke reden werde v. 14—17. Aaron wird הַלֵּוִי der Levite genant nach seiner Abstammung, vielleicht mit Bezug auf die Grundbedeutung von לָוָה sich anschlieſzen (*Baumg.*), nicht aber um damit auf die künftige Berufung des Stammes Levi hinzudeuten (*Raschi, Calv.*). דַּבֵּר יְדַבֵּר הוּא *reden* wird *er*. Der *inf. abs.* gibt dem Verbum und das nachgestellte הוּא dem Subjecte Nachdruck. Reden kann und wird Er, wenn du es nicht kanst. V. 15. Und Aaron ist dazu auch gern bereit. Er ist schon im Begriff, dir entgegen zu kommen und freut sich dich zu sehen. Mit dieser Angabe steht v. 27, wonach Jehova Aaron auffordert, Mosen entgegen zu gehen, nicht in Widerspruch. Beides läſzt sich mit *R. Mose ben Nachman* bei *Rosenm.* einfach so vereinigen: *Aaronem simulac audivisse, fratrem Midiane exiisse, ei sponte sua obviam iisse et tunc Deum ipsi indicasse, qua via ipsi eundum sit ut eum inveniret, videlicet desertum versus.* V. 15 „Leg die Worte, *sc.* die ich dir aufgetragen, in seinen Mund" und ich werde dich und ihn im Reden unterstützen. „Er wird dir Mund und du solst ihm Gott sein." Vgl. 7, 1: „dein Bruder Aaron soll dein Prophet sein." Wie der Prophet zu Gott steht, nur redet was Gott ihm eingibt, so soll Aaron zu Mose stehen, Mose soll für ihn inspirirender Gott sein. Das לֵאלֹהִים wird durch לְרַב „zum Meister, Lehrer" der *Targ.* abgeschwächt. *Gott* wird Mose genant als Inhaber und Träger des göttlichen Wortes. Treffend *Luther:* „Welcher Gottes Wort hat und gläubig ist, der hat Gottes Geist und Kraft, auch die göttliche Weisheit, Wahrheit, Herz, Sinn und Muth und Alles was Gottes ist." In v. 17 weist der *plur.* הָאֹתֹת schon auf die folgenden Strafwunder hin; denn von den drei Mosen verliehenen Zeichen (v. 2—9) wurde nur das eine mit dem Stabe verrichtet. — V. 18. In Folge dieser Gotteserscheinung verabschiedete sich Mose von seinem Schwiegervater Jethro (2, 18), um zu seinen Brüdern in Aegypten zurückzukehren, ohne ihm den eigentlichen Beweggrund zu seiner Reise zu sagen, ohne Zweifel weil derselbe für das Verständnis einer solchen Gottesoffenbarung keinen Sinn hatte, obschon er später (c. 18) die Wunder Gottes an Israel anerkante. Unter den „Brüdern" sind nicht blos die leiblichen Verwandten, die Familie Amrams, zu verstehen, sondern die Israeliten insgemein. Un-

ter dem Drucke, unter dem sie bei Mose's Flucht sich befunden hatten, konte wohl die Frage auftauchen, ob sie noch lebten, nicht schon ganz ausgerottet wären.

V.19—31. „**Die Rückkehr Mose's nach Aegypten.**“ V.19—23. Beim Aufbruche von Midian empfing Mose noch weitere göttliche Offenbarungen über seinen Auftrag an Pharao. Das Wort Jehova's in v. 19 ist weder für zusammenfassende Wiederholung der vorhergegangenen Gottesoffenbarung, wonach וַיֹּאמֶר als *plusquamp.* zu fassen wäre (*Aben Esr. Calv.* u. A.), noch weniger (mit *Kn.*) für Bericht eines andern Erzählers, welcher die Aufforderung zur Rückkehr nach Aegypten nicht am Sinai sondern in Midian an Mose ergehen lasse, zu halten. Es ist nicht an dem, daſz in v. 18 die Abreise schon ausgesprochen sei; v. 18 sagt nur aus, daſz Jethro in die Absicht Mose's, nach Aegypten zurückzukehren, einwilligte. Erst nach dieser Einwilligung konte Mose sich zur Abreise anschicken. Während dieser Vorbereitung zur Reise offenbarte sich ihm Gott in Midian und ermutigte ihn zur Rückkehr durch die Mitteilung, daſz alle Männer, die ihm nach dem Leben getrachtet, d. i. Pharao und die Verwandten des von Mose erschlagenen Aegypters, gestorben seien. V. 20. So machte sich Mose mit seinem Weibe und seinen Söhnen auf die Reise. Das בָּנָיו ist trozdem, daſz im Vorhergehenden nur die Geburt eines Sohnes erzählt ist (2, 22), nicht mit *Kn.* in בְּנוֹ zu ändern, weil weder dort noch hier (v. 25) der Sohn als der einzige bezeichnet ist. Das Weib und die Söhne, die noch jung waren, lieſz er auf dem (als Reitthier mitgenommenen) Esel reiten; es selbst ging zu Fuſz, in seiner Hand „den Stab Gottes.“ So heiſzt der Stab, mit welchem er die göttlichen Wunderzeichen verrichten soll (v. 17). So armselig sein äuſzerliches Auftreten erscheint, so hat er doch in seiner Hand den Stab, vor welchem Pharao's Stolz und ganze Macht sich beugen muſz. V. 21. בְּלֶכְתְּךָ וגו׳ „bei deinem Gehen (Zurückkehren) nach Aegypten, siehe, alle die Wunder die ich in deine Hand gelegt (anlangend), so tust du sie vor Pharao.“ כָּל־הַמֹּפְתִים steht absolut vorauf. מוֹפֵת *τὸ τέρας*, *portentum* (arab. أُفْتٌ von أَفَتَ wie Wunder eig. das Gewundene, seltsam Gewendete, *παράδοξον*, *res mira*, vgl. *Del.* zu Ps. 71,7 u. *Hgstb.* Christol. III S. 281 f.) ist ein den Naturlauf oder die Erwartung übersteigender, Verwunderung erregender Gegenstand (Naturereignis, Sache oder Person) von bedeutsamen Inhalte, daher oft mit אוֹת *σημεῖον*, Zeichen, verbunden (Deut. 4, 34. 6, 22. 7, 19 u. ö.) und den Begriff des אוֹת in sich aufnehmend d. h. Wunderzeichen. Das כֹּל darf man nicht auf die 4, 2—9 erwähnten drei Wunderzeichen beschränken; es geht auf sämtliche Wunder, die Mose mit seinem Stabe vor Pharao verrichten soll, und die, obwol noch nicht erwähnt, doch mit dem Gottesstabe potentiell in seine Hand gelegt waren. Aber alle Wunder werden Pharao nicht umstimmen, Israel zu entlassen; denn Jehova wird sein Herz verstocken. אֲנִי אֲחַזֵּק אֶת־לִבּוֹ eig. ich werde fest machen sein Herz, daſz es sich nicht bewegen, seine Stimmung und Stellung zu Israel nicht ändern wird. Für אֲנִי אֲחַזֵּק oder וְחִזַּקְתִּי 14, 4 und אֲנִי מְחַזֵּק 14, 17 heiſzt es 7, 3: אֲנִי אַקְשֶׁה „ich werde hart, unempfindlich machen das Herz Pharao's“ und 10, 1: אֲנִי הִכְבַּדְתִּי „ich habe

schwer d. h. stumpf, für Eindrücke oder göttliche Einwirkungen unempfänglich gemacht sein Herz.“ Diese drei Worte drücken die Verhärtung oder Verstockung des Herzens aus.

Die **Verstockung Pharao's** wird aufzer den eben angeführten Stellen noch in 9, 12. 10, 20. 27. 11, 10 und 14, 8, also im Ganzen 10 mal Gott zugeschrieben, nicht blos als von Jehova vorhergewufzt und vorausverkündigt, sondern auch als von ihm herbeigeführt und bewirkt, indem in den leztgenanten 5 Stellen immer gesagt wird: „Jehova machte fest (יְחַזֵּק) das Herz Pharao's.“ Aber eben so oft, gleichfalls 10 mal, heifzt es: Pharao habe sein Herz fest oder schwer oder hart gemacht, entweder וַיֶּחֱזַק לֵב פ׳ „und es war (oder ward) fest das Herz Pharao's“ 7, 13. 22. 8, 15. 9, 35, oder כָּבֵד לֵב פ׳ „schwer war das H. Ph.“ 7, 14, יִכְבַּד ל׳ פ׳ 9, 7, וַיַּכְבֵּד אֶת־לִבּוֹ oder וְהַכְבֵּד 8, 11. 28. 9, 34 oder כִּי הִקְשָׁה פ׳ „denn Pharao machte hart (sein Herz)“ 13, 15. Hienach ist die Verstockung Pharao's eben so sehr seine eigene Tat als göttliches Verhängnis. Fassen wir aber, um das Verhältnis der göttlichen Causalität zur menschlichen richtig zu erkennen, die beiden Klassen von Aussprüchen näher ins Auge, so wird das Verhalten Pharao's nicht nur bei dem ersten Zeichen, durch welches Mose und Aaron mit der Forderung, das Volk Israel ziehen zu lassen, sich vor ihm als Gesandte Jehova's legitimiren solten (7, 13. 14), sondern auch bei der Verhängung der ersten fünf Strafwunder constant als Selbstverstockung dargestelt. Nach jedem dieser Wunder heifzt es: das Herz Pharao's war fest oder stumpf d. h. unempfänglich für die Stimme Gottes und unempfindlich gegen die vor seinen Augen verrichteten Wunder und über ihn und sein Reich verhängten Gerichte Gottes, und er hörte nicht auf sie (auf Mose und Aaron mit ihrer Forderung) oder entliefz das Volk nicht (7, 22. 8, 11. 15. 28. 9, 7). Erst nach dem sechsten Strafwunder wird berichtet: Jehova machte fest (verhärtete) das Herz Pharao's (9, 12); doch kehrt noch beim siebenten die Angabe wieder: Pharao machte schwer (verstockte) sein Herz (9, 34 f.); dagegen wird sowol das fortdauernde Widerstreben Pharao's auch noch nach dem achten und neunten Strafwunder (10, 20. 27), als auch sein Entschlufz nach dem Auszuge der Israeliten, denselben nachzujagen und sie einzuholen, als Verhärtung Jehova's bezeichnet (14, 8 vgl. v. 4. u. 17). Diese eigene Herzensverhärtung Pharao's äufzerte sich zunächst darin, dafz er der durch Mose an ihn gerichteten Aufforderung Jehova's, Israel zu entlassen, kein Gehör gab, dafz er Israel nicht entlassen *wolte*, und zwar nicht blos anfangs, so lange die ägyptischen Zauberer die Wunderzeichen Mose's und Aarons nachmachten, obgleich schon beim ersten Zeichen die in Schlangen verwandelten Stäbe seiner Zauberer von dem zur Schlange gewordenen Stabe Aarons verschlungen wurden (7, 12 f.), sondern auch alsdann noch, als beim dritten Strafwunder die ägyptischen Zauberer ihm bekanten: „das ist Gottes Finger“ (8, 15), und bei der vierten und fünften Plage die Scheidung zwischen den Aegyptern und den Israeliten eingetreten war, dafz die lezteren von den Plagen befreit blieben, wovon der König sich selbst überzeugt hatte (9, 7); ferner darin, dafz er sein Versprechen, Israel entlassen zu wollen, wenn Mose und Aaron durch ihre Fürbitte bei Jehova die Plage wegnehmen würden, nicht erfüllte, nach-

dem die Plage aufgehoben worden war, und selbst dann noch, als er bei der siebenten Plage hatte bekennen müssen: „ich habe gesündigt, Jehova ist der Gerechte, ich und mein Volk die Ungerechten (הָרְשָׁעִים 9, 27), fortfuhr zu sündigen, sowie er Luft bekommen hatte, und sein Herz verhärtete und das Volk nicht ziehen liefz (9, 34 f.). Pharao wolte also seinen Eigenwillen nicht beugen unter den göttlichen Willen, auch nachdem er in den über ihn und sein Volk verhängten Plagen den Finger Gottes und selbst die Allmacht Jehova's erkant hatte; er wolte von seinem trotzigen Widerstreben nicht ablassen, trozdem dafz er es als Versündigung gegen Jehova bekennen mufzte. Von dieser Seite betrachtet ist die Verstockung eine Frucht der Sünde, ein Erzeugnis des aus der Sünde fliefzenden Eigensinnes, Hochmuts und Trotzes und ein sich fortsetzender und sich steigernder Mifzbrauch der dem Menschen anerschaffenen Willensfreiheit, in welcher die Möglichkeit beharrlichen Widerstrebens gegen Gottes Wort und Zucht bis zum Tode gegeben ist. Da nämlich die Willensfreiheit des Geschöpfes an seiner unbedingten Abhängigkeit vom Schöpfer ihre Schranke hat, so kann der Sünder zwar bis an sein Ende dem Willen Gottes widerstreben, aber solches Widerstreben stürzt ihn ins Verderben, bringt ihm Tod und Verdammnis. Gott läfzt seiner nicht spotten. Wer sich nicht durch die Güte und den Ernst der göttlichen Mahnung zu demütiger Beugung unter den Willen Gottes, zu Sinnesänderung und Bufze leiten läfzt, der mufz untergehen und durch seinen Untergang zur Verherrlichung Gottes, zur Offenbarung der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Allmacht Jehova's dienen.

Aber Gott läfzt nicht blos die Selbstverhärtung des Menschen zu, er führt die Verstockung auch herbei und verhängt sie über die Unbufzfertigen. Nicht als hätte Gott Gefallen am Tode des Gottlosen; nein, Gott will, dafz der Gottlose sich bekehre von seinem bösen Wege und lebe (Ez. 33, 11), und will dies ernstlich; denn er will, dafz alle Menschen zur Erkentnis der Warheit und zur Seligkeit kommen (1 Tim. 2, 4 vgl. 2 Petr. 3, 9). Wie Gott seine irdische Sonne über Gute und Böse aufgehen und über Gerechte und Ungerechte regnen läfzt (Matth. 5, 45), so läfzt er auch seine Gnadensonne allen Sündern leuchten, um sie zum Heile und Leben zu führen. Aber wie die irdische Sonne auf das Erdreich verschieden einwirkt je nach der Beschaffenheit des Bodens, den sie bescheint, eben so äufzert sich die Wirkung der göttlichen Gnadensonne verschieden auf das Menschenherz je nach seiner sittlichen Beschaffenheit.[1] Die Bufzfertigen lassen sich durch die Erweise der göttlichen Güte und Gnade zur Bufze und zum Heile führen, die Unbufzfertigen aber verhärten sich mehr und mehr gegen Gottes Gnade, und reifen so dem Gerichte zur Verdammnis entgegen. Eine und dieselbe Manifestation der göttlichen Gnade gereicht den Einen zum Heile und zum Leben, den Anderen zum Gerichte und zum Tode, indem sie sich gegen die Gnade immer mehr verhärten. In dieser

---

1) *Ὁ ἥλιος τῇ τῆς θέρμης ἐνεργείᾳ τὸν μὲν κηρὸν ὑγραίνει, τὸν δὲ πηλὸν ξηραίνει, καὶ τὸν μὲν μαλάττει, τὸν δὲ σκληρύνει. ὥσπερ τοίνυν οὗτος τῇ ἐνεργείᾳ τῇ μιᾷ τὰ ἐναντία ποιεῖ, οὕτω τῇ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων μακροθυμίᾳ οἱ μὲν ὠφέλειαν, οἱ δὲ βλάβην καρποῦνται. καὶ οἱ μὲν μαλάττονται, οἱ δὲ σκληρύνονται. Theodoret, Quaest. 12 in Exod.*

zunehmenden Verhärtung der unbufzfertigen Sünder gegen die sich ihnen bezeugende Gnade vollzieht sich das Gericht der Verstockung, zunächst schon darin, dafz Gott den Gottlosen Anlafz und Gelegenheit zur vollen Entfaltung der in ihren Herzen liegenden bösen Neigungen, Begierden und Gedanken gibt, sodann weiter darin, dafz nach einem unverbrüchlichen Gesetze der sittlichen Weltordnung dem unbufzfertigen Sünder bei fortgeseztem Widerstreben die Möglichkeit der Umkehr immer schwerer und zulezt ganz unmöglich wird. Es ist der Fluch der Sünde, dafz sie das harte Herz immer härter und unempfänglicher gegen die Gnadenzüge der göttlichen Liebe, Geduld und Langmut macht. In dieser zwiefachen Weise wirkt Gott die Verstockung nicht blos *permissive* sondern *effective* d. h. nicht blos dadurch, dafz er dem menschlichen Widerstreben bis zur äufzersten Grenze creatürlicher Freiheit Zeit und Raum gibt und den Bösen für das Gericht ausreifen läfzt, sondern noch mehr dadurch, dafz er durch unablässige Bezeugungen seines Willens das harte Herz zur gänzlichen, einer Umkehr nicht mehr fähigen Verstockung treibt und den also Verstockten dem Gerichte der Verdammnis übergibt. Dies sehen wir an Pharao. Nachdem er während der ersten fünf Plagen sein Herz gegen den ihm geoffenbarten Willen des lebendigen Gottes verhärtet hatte, trat bei dem sechsten Strafwunder die Verstockung von Seiten Jehova's ein (9,12), indem dabei die göttliche Allmacht so energisch sich äufzerte, dafz selbst die ägyptischen Zauberer von den Blattern ergriffen wurden und nicht mehr vor Mose stehen konten (9,11). Und doch wird auch nach dieser von Gott verhängten Verstockung dem sündigen Könige noch Raum zur Bufze und Sinnesänderung gegeben, so dafz er noch zweimal sein Widerstreben als Versündigung erkennen und bekennen und sich unter den Willen Jehova's zu beugen versprechen kann (9,27 ff. 10,16 ff.). Als er aber auch bei dem siebenten Strafwunder sein Versprechen, Israel ziehen zu lassen, nicht gehalten, sondern nach Aufhebung dieser Plage sein Herz wieder verhärtet hatte (9, 34 f.), da verstockte Jehova das Herz Pharao's, dafz er nicht nur Israel nicht entliefz, sondern endlich Mose mit dem Tode bedrohte, wenn er nochmals vor seine Augen kommen würde (10,20 u. 27.28). Damit war seine Verstockung vollendet, dafz er dem Gericht anheimfallen mufzte, obgleich selbst der erste Schlag des Gerichts in der Tödtung der Erstgeburt für ihn noch eine Mahnung zur endlichen Besinnung und Umkehr war. Erst nachdem er auch noch die in diesem Gerichte ihm entgegentretenden Gnade durch Rückfall in den alten Troz verscherzt und das Wort, mit welchem er Mosen und Aaron die Erlaubnis zum Auszuge gegeben: „ziehet hin und segnet auch mich“ (12,31 f.) gebrochen hatte, da verhärtete Gott sein Herz vollends, dafz er den ausgezogenen Israeliten mit einem Heere nachjagte (14,8) und dem Gerichte des Untergangs erlag.

Obgleich nun die Verstockung Pharao's von Seiten Jehova's nur die Vollendung seiner Selbstverstockung ist, so wird doch in unserem V. nur die erste Seite hervorgehoben, weil es hier darauf ankam, Mose nicht nur von dem Widerstande, auf den er bei Pharao stofzen würde, zu unterrichten, sondern zugleich seinen schwachen Glauben zu stärken und jede Ursache zum Zweifeln an der Allmacht Jehova's von vornherein zu beseiti-

gen. Wenn Jehova Pharao verstockt, so kann diese Verstockung, die er nicht nur vermöge seiner Allwissenheit voraussieht und vorausverkündigt, sondern auch vermöge seiner Allmacht herbeiführt und verhängt, der Ausführung seines Willens an Israel unmöglich hinderlich werden, sondern nur zur Verwirklichung seiner Heilsgedanken und zur Offenbarung seiner Herrlichkeit beitragen. Vgl. 9, 16. 10, 2. 14, 4 u. 17 f.

V. 22 f. Damit aber Pharao den Ernst der göttlichen Forderung recht erwäge, soll Mose ihm nicht nur das Verhältnis Jehova's zu Israel kundtun, sondern auch das Strafgericht, dem er durch seine Weigerung, Israel zu entlassen, verfallen werde, vorhalten. Das Verhältnis, in welchem Israel zu Jehova steht, faſzt Gott in die Worte: „Mein erstgeborner Sohn ist Israel." Sohn Jehova's ist Israel kraft seiner Erwählung zum Volke des Eigentums (Deut. 14, 1. 2). Diese Erwählung begann mit der Berufung Abrahams zum Stammvater des Volks, in welchem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen. Auf Grund dieser Verheiſzung, die nun durch die Erlösung Israels aus Aegypten an dem Samen Abrahams realisirt werden soll, wird das Volk Israel schon hier Sohn Jehova's genant, obgleich es erst durch die Bundschlieſzung am Sinai zum Volke des Eigentums Jehova's aus allen Völkern (19, 5 f.) erhoben wird. Die Gottessohnschaft Israels ist demnach geistlicher Natur; sie flieſzt weder daraus, daſz Gott als Schöpfer aller Völker auch der Schöpfer oder Erzeuger und Vater Israels ist, noch gründet sie sich auf die leibliche Zeugung Isaaks, als welche nicht aus der Kraft der Natur, sondern aus der Kraft der Gnade erfolgt sei, wie *Baumg.* meint. Das Verhältnis Gottes als Schöpfer zu den Menschen, seinen Geschöpfen, wird im A. T. nirgends unter die Begriffe der Vaterschaft und Sohnschaft subsumirt, ganz abgesehen davon, daſz der Schöpfer der Menschen אלהים, nicht יהוה ist. Ueberall wo Jehova Vater, Erzeuger oder Schöpfer Israels genant wird, auch in Deut. 32, 18. Jer. 2, 27. Jes. 64, 7. Mal. 1, 6 u. 2, 10, bezieht sich die Vaterschaft Gottes auf die Erwählung Israels zum Eigentumsvolke Jehova's. Die Erwählung aber, welche die *υἱοθεσία* Israels begründet, wird nicht unter den Gesichtspunkt einer „Zeugung durch den Geist" (*v. Hofm. Kurtz*) gestelt, sondern als „schaffen" oder erwerben (קָנָה), machen (עָשָׂה) und gründen oder zurichten (כּוֹנֵן Deut. 32, 6) bezeichnet. Selbst die Ausdrücke: „Fels der Israel gezeugt," „Gott der ihn geboren" (Deut. 32, 18) führen nicht auf die Vorstellung einer geistigen Zeugung, sondern sind nach Ps. 90, 2, wo Mose vom Gezeugtwerden der Berge und dem Gebären der Erde redet, von der Schöpfung zu verstehen. Die Erwählung Israels zum Sohne Gottes ist eine aus freier göttlicher Gnade fliessende Adoption, welche die liebevolle väterliche Behandlung des Sohnes in sich begreift und den Sohn zu Gehorsam, Ehrfurcht und Vertrauen gegen den Vater verpflichtet Mal. 1, 6. Darin besteht auch das Wesen des Bundes, welchen Jehova mit Israel aufrichtet, daſz er ihm seine Gnade und Liebe zuwendet (Hos. 11, 1. Jer. 31, 9. 20), daſz er sich seiner erbarmt, wie ein Vater über seine Kinder sich erbarmt (Ps. 103, 13), daſz er Israel wegen seiner Sünde väterlich züchtigt, aber seine Gnade ihm nicht entzieht (2 Sam. 7, 14 f. Ps. 89, 31—35), sondern durch Liebe und Ernst väterlicher Zucht seinen

Sohn zu einem heiligen Volke erzieht. — Doch Israel ist nicht nur Sohn, sondern der „erstgeborene Sohn“ Jehova's. In dieser Bezeichnung liegt die Berufung der Heiden angedeutet. Nicht der einzige Sohn Jehova's soll Israel sein, sondern nur der erstgeborene, welcher wie er dem Vater besonders theuer ist, so auch gewisse Vorrechte vor den übrigen Söhnen genießt. Jehova will Israel erhaben über alle Völker der Erde machen Deut. 28, 1. Wenn nun Pharao den erstgeborenen Sohn Jehova's nicht entläßt, soll er seine Weigerung mit dem Leben seines Erstgeborenen büßen (vgl. 12, 29). In diesem gewaltigen Ernste der göttlichen Forderung lag für Mose eine mächtige Glaubensstärkung. Wenn Israel der erstgeborene Sohn Jehova's ist, so kann Jehova von ihm nicht lassen, so muß er seinen Sohn aus der Knechtschaft Aegyptens erlösen.

V. 24—26. Will aber Mose den göttlichen Auftrag erfolgreich ausrichten, so muß er sich auch als getreuer Knecht Jehova's erweisen, zunächst in seinem eigenen Hause. Dies soll er aus dem **Begegnisse in der Herberge** lernen. Ein Ereignis, das bei der Kürze der Relation manche Dunkelheit hat und in einzelnen Momenten verschieden gedeutet wird.[1] Auf dem Wege an der Raststätte (מָלוֹן s. zu Gen. 42, 27) tritt Jehova Mosen entgegen und sucht ihn zu tödten. Auf welche Weise ist nicht angegeben, entweder durch einen Anfall tödtlicher Krankheit oder warscheinlich durch eine von ihm unmittelbar ausgegangene toddrohende Wirkung. Verursacht war dies feindliche Entgegentreten Jehova's durch die Unterlassung der Beschneidung seines Sohnes; denn als Zippora die Vorhaut ihres Sohnes mit einem Steine ausgerottet d. h. beschnitten hat, läßt Jehova von ihm ab. צוֹר = צֹר Fels, Stein, hier Steinmesser, womit noch unter Josua die Beschneidung verrichtet würde (Jos. 5, 2), nach althergebrachter Sitte, nicht weil Steinmesser für gefahrlosere Werkzeuge als Metall galten (*Kn.*), oder „weil man ihnen als einem einfachen Naturprodukte aus symbolischen Rücksichten den Vorzug vor den durch Menschenhand bereiteten und zum Alltagsgebrauche verwendeten Metallmessern gab“ (*Kurtz*). Denn hätte man in dem Steine eine religiöse oder symbolische Bedeutung gefunden, so würden die Juden ihn nicht mit Eisen oder Stahl vertauscht, sondern beibehalten haben, wie der äthiopische Volksstamm der Alnajer vor 150 Jahren noch steinerne Messer dazu gebrauchte (nach *Hi. Ludolphi Hist. aethiop. III, 1. 21*), wogegen im Talmude (*Mischn. Schabb. 19, 1*) eiserne oder stählerne Messer bei der Beschneidung als die gewöhnlichen Werkzeuge vorausgesezt werden. Die Steinmesser gehören Zeiten an, in welchen Eisen oder Stahl zu diesem Zwecke noch nicht verarbeitet wurden; wo sie später noch gebraucht werden, geschieht es aus treuem Festhalten an der alten einfachen Sitte, vgl. Jos. 5, 2. Aus dem בְּנָהּ ergibt sich, daß Zippora von den zwei Söhnen Mose's (v. 20) nur einen beschnitt, der andere, ohne Zweifel der ältere, also dem Gesetze gemäß beschnitten worden war. Die Beschneidung hatte Jehova Abraham als Bundeszeichen für alle seine Nachkommen befohlen und für ihre Unterlassung als Bundesbruch die Ausrottung gedroht (Gen. 17, 14). Wenn-

1) Vgl. *J. Marckii Sylloge dissert. philol. theol. ad sel. quosdam textus V. Ti. L. B. 1717. Exercit. 4.*

gleich in dieser Stelle die Ausrottung der unbeschnittenen Person gedroht ist, so galt doch bei Kindern die Strafe den Eltern, zunächst dem Vater, der die Befolgung des göttlichen Gebotes verabsäumt hatte. Mochte auch Mose warscheinlich nur aus Rücksicht auf sein midianitisches Weib bei seinem zweiten Sohne die Beschneidung unterlassen haben, weil diese sich gegen diese blutige Operation sträubte, so hatte er sich doch eines todeswürdigen Vergehens schuldig gemacht, was Gott an ihm, den er zu seinem Boten zur Aufrichtung seines Bundes mit dem Volke Israel erkoren hatte, nicht ungeahndet lassen konte. Daher bedrohte er ihn mit dem Tode, um ihn zur Erkentnis seiner Schuld zu führen, sei es durch die Stimme des Gewissens oder durch ein sein Eindringen auf Mose begleitendes Wort, und ihm zu zeigen, wie ernst Gott die Befolgung seiner Gebote fordert. Doch tödtete er ihn nicht, denn sein Vergehen war aus Schwachheit des Fleisches entsprungen, aus sündhafter und durch seinen Aufenthalt im Hause des midianitischen Schwiegervaters erklärbarer und entschuldbarer Nachgiebigkeit gegen sein Weib. Dafz nämlich die Abneigung der Zippora gegen die Beschneidung ihre Unterlassung verursacht hatte, schliefzen die Ausleger mit Recht daraus, dafz Zippora bei dem Angriffe Jehova's auf Mose unverzüglich das Versäumte nachholt, und zwar wie es scheint mit innerem Widerstreben. Darauf deutet וַתַּגַּע לְרַגְלָיו hin: „sie warf (die Vorhaut ihres Sohnes) zu seinen (Mose's) Füfzen" (הִגִּיעַ לְ wie Jes. 25, 12). Auf den Sohn (בְּנָהּ) läfzt sich das Suffix in רַגְלָיו nicht beziehen, nicht nur weil diese Beziehung keinen vernünftigen Sinn gibt, sondern auch weil nach dem Contexte, wo vorher und nachher, in הֲמִיתוֹ v. 24 und in מִמֶּנּוּ v. 26, das Suffix auf Mose sich bezieht, die Beziehung auf dieses *nomen* die nächstliegende ist. Hieraus folgt dann, dafz auch die Worte: „ein Blutbräutigam bist du mir" nicht zu dem Knaben, sondern zu Mose gesprochen sind. „Blutbräutigam" nent Zippora Mosen, *quod eum quasi sponsum de novo acquirere et coëmere profusione sanguinis filii fuerit coacta* (*Glass.*). „Mose war ihr durch den tödtlichen Anfall, der über ihn kam, so gut wie entrissen. Durch das Blut des Sohnes erkaufte sie sein Leben; sie erhielt ihn wie aus den Todten zurück, vermählte ihn sich von Neuem; er war in der Tat ein Blutbräutigam geworden" (*Kurtz*). Dies sprach sie aber, wie der Erzähler hinzusezt, nachdem Gott von Mose abgelassen, לַמּוּלֹת „in Bezug auf die Beschneidungen." Der Plural מוּלֹת steht in unbestimter Allgemeinheit, indem Zippora nicht blos den einen Fall, sondern die Beschneidung überhaupt meinte. — Dieser Vorfall veranlafzte übrigens wie es scheint Mose, Weib und Kinder jezt nicht mit nach Aegypten zu nehmen, sondern zu seinem Schwiegervater zurückzuschicken, wie daraus zu schliefzen, dafz dieser, erst nachdem Israel am Sinai angekommen war, dieselben ihm zuführte 18, 2.

V. 27—31. Nach Tilgung der Schuld, die Jehova's drohenden Zorn erregt hatte, erhielt Mose wieder Zeichen göttlicher Huld, teils in dem von Gott angeregten Entgegenkommen Aarons am Berge Gottes (3, 1), dem er alle Worte Jehova's, mit welchen er ihn gesandt (beauftragt) hatte (שָׁלַח mit doppeltem *accus.* wie 2 Sam. 11, 22. Jer. 42, 5), und alle Zeichen, mit welchen er ihn entboten hatte (צִוָּה auch mit doppeltem *accus.* wie Gen.

6, 22 u. ö.), kundtat; teils in der glaubensvollen Aufnahme seiner Mission von Seiten der Aeltesten und des Volks Israel. „Das Volk glaubte“ (וַיַּאֲמֵן), als ihm Aaron die Worte Jehova's an Mose mitteilte und die Zeichen vor seinen Augen tat. „Und da sie vernahmen, dafz Jehova die Söhne Israels heimgesucht (פָּקַד auf 3, 16 f. zurückweisend) und ihr Elend gesehen habe, beugten sie sich und beteten an.“ (Ohne Grund will *Kn.* וַיִּשְׁמְעוּ in וַיִּשְׂמְחוּ nach der Mifzdeutung: *καὶ ἐχάρη* der LXX ändern). Der Glaube des Volks und seine Anbetung, worin sich der Glaube betätigte, beweisen, dafz die Verkeifzung der Väter noch in seinem Herzen lebte. Obschon nun dieser Glaube in der bald eintretenden Prüfung (c. 5) sich nicht bewährte, so liefert er doch als die erste Sinnesänderung ein Zeugnis dafür, dafz Israel dem göttlichen Rufe folgen wolte.

## Cap. V—VII, 7. Die Sendung Mose's und Aarons an Pharao.

Die zwei Begebenheiten, welche den Inhalt dieses Abschnittes bilden: 1. der erste Gang Mose's und Aarons zu Pharao, um den Auftrag ihres Gottes ihm anzukündigen, mit der schnöden Abweisung ihres Verlangens vonseiten Pharao's durch Erschweruug der Frohnarbeiten Israels (c. 5), 2. die weitere Offenbarung Jehova's an Mose mit der eingeschalteten Genealogie Mose's und Aarons, hängen nicht nur sachlich eng zusammen, indem die neuen Eröffnungen Jehova's an Mose durch seine an ihn gerichtete Klage über den schlimmen Ausgang des ersten Versuches bei dem Könige veranlafzt sind, sondern sie gehören auch beide noch zur vollständigen Ausrüstung Mose's für seine göttliche Sendung. Der Gang zu Pharao hatte nur vorbereitende Bedeutung. Mose und Aaron eröffnen dem Könige einfach den göttlichen Willen, ohne durch Wunderzeichen sich als Gesandte Jehova's zu legitimiren und der Forderung ihres Gottes vor dem Könige Nachdruck zu geben. Denn dieser erste Schritt solte nur dazu dienen, Mosen die Stellung Pharao's und des Volkes Israel zu dem durch ihn auszuführenden Werke Gottes klar zu machen. Pharao antwortet auf das an ihn gerichtete Verlangen, das Volk auf einige Tage zu einer Opferfeier in die Wüste ziehen zu lassen, mit Vermehrung der Frohnarbeiten der Israeliten, und die Israeliten schreien in Folge dessen über Verdächtigung ihres guten Namens vor dem Könige und über Verschlimmerung ihrer Lage. Darob hätte Mose schier verzagen können; allein er klagt seine Not dem Herrn, und der Herr erfüllt sein entmutigtes Herz mit neuem Mute, durch die erneute und verstärkte Zusage, dafz er nun erst seinen Namen Jehova vollkommen offenbaren wolle, dafz er die Söhne Israels mit ausgerecktem Arme und grofzen Gerichten erlösen, das Herz Pharao's verhärten, und viele Zeichen und Wunder am Lande Aegypten tun werde, auf dafz die Aegypter an der Ausführung Israels erkennen sollen, dafz er Jehova d. h. der mit unbedingter Freiheit waltende absolute Gott (vgl. S. 42) sei. Zugleich beseitigt Gott das nach der gemachten Erfahrung in der Seele Mose's wieder erwachte Bedenken, dafz er, weil der Rede nicht mächtig, bei Pharao kein Gehör finden werde, durch die Zusage: „ich setze dich zum Gott für Pharao, und Aaron soll dein Prophet

sein" (7, 1), durch die jeder Zweifel an dem eigenen Unvermögen zu so großem und schwerem Werke niedergeschlagen werden mußte. Mit dieser Verheißung war Pharao ganz in die Gewalt Mose's gegeben, und hiedurch Mose mit aller zur Ausführung des ihm aufgetragenen Werkes erforderlichen Machtvollkommenheit belehnt und versehen.

Cap. V. **Der Bescheid Pharao's auf den Antrag Mose's und Aarons.** V. 1—5. Als die Aeltesten Israels die Eröffnungen Mose's und Aarons über die Mosen zuteil gewordene Offenbarung Jehova's, daß er nun sein Volk aus dem Sklavendienste Aegyptens erlösen wolle, mit freudigem Danke aufgenommen, begaben sich Mose und Aaron zu Pharao und verlangten im Namen Jehova's des Gottes Israels, daß er das Volk Israel zu einem in der Wüste ihrem Gotte zu feiernden Feste entlassen möge. Wenn man bedenkt, daß jedes Volk seiner Gottheit Opfer brachte und Feste feierte und dabei jedes seine eigene Weise der Gottesverehrung hatte, die als von der Gottheit selbst angeordnet geglaubt wurde, so daß jede Gottheit nicht an jedem Orte in der ihr wolgefälligen Weise verehrt werden konte: so erscheint die an Pharao gestellte Forderung des Gottes der Israeliten, sein Volk zu einer Festfeier in die Wüste zu entlassen, so natürlich und billig, daß Pharao ihre Gewährung nicht hätte versagen können, wenn noch eine Spur von Gottesfurcht in seinem Herzen vorhanden gewesen wäre. Aber was antwortet er? „Wer ist Jehova, daß ich auf seine Stimme hören solte? — ich kenne Jehova nicht." In diesen lezten Worten lag eine gewisse Warheit. Der Gott Israels hatte sich ihm noch nicht kundgegeben. Aber diese Warheit rechtfertigt ihn nicht. Mochte er immerhin als Heide die Macht des Gottes Israels nach dem dermaligen Zustande seines Volks beurteilen und aus der Ohnmacht der Israeliten auf die Schwäche ihres Gottes schließen, so durfte er doch den Israeliten das Begehren, ihrem Gotte zu opfern oder ein Opferfest zu feiern, nicht abschlagen, wenn er überhaupt noch an Götter glaubte. V. 3. Die Gesandten Jehova's motiviren ihr Verlangen mit der Angabe, daß der Gott der Hebräer ihnen begegnet sei (נִקְרָא s. zu 3, 18), und deuten hin auf die göttliche Strafe, welche die Unterlassung der von Gott geforderten Opferfeier über das Volk bringen könte. פֶּן־יִפְגָּעֵנוּ „daß er uns nicht treffe (feindlich entgegentrete) mit Pest oder Schwert." פָּגַע auf jem. stoßen, treffen, zufällig oder in feindlicher Absicht, gewöhnlich mit בְּ constr., aber auch *c. accus. pers.* 1 Sam. 10, 5, und hier vielleicht mit Rücksicht auf נִקְרָא = נִקְרָה gewählt. Pest oder Schwert, als Werkzeug des Tödtens für gewaltsamen Tod, sind genant als göttliche Strafgerichte, mit welchen nach allgemeinem Glauben der Völker (s. die Belege hiefür bei *Cleric. ad h. l.*) die Götter die Vernachlässigung ihres Cultus strafen. Die Bezeichnung: „Gott der Hebräer" statt: „Gott Israels" (v. 1) ist nicht gewählt, weil sie für den König verständlicher war, da die Israeliten bei den Ausländern, namentlich auch bei den Aegyptern 1, 16. 2, 6 Hebräer hießen (*Kn.*), sondern um Pharao die Notwendigkeit des Auszuges in die Wüste zu dem von ihrem Gotte geforderten Opferfeste begreiflich zu machen. In Aegypten kann man wol den Göttern Aegyptens, aber nicht dem Gotte der Hebräer opfern. V. 4 f. Aber von einem Gottesdienste will Pharao gar nichts wis-

sen. Er vermutet in dem Verlangen nur die Absicht, dem Volke Feiertage, Tage der Befreiung von den Arbeiten, zu verschaffen, und verweist die Gesandten Jehova's an ihre Sklavenpflicht: „Geht an eure Lastarbeiten." Denn da des Volkes viel ist, so würde sein Feiern ihm Schaden bringen. עַם הָאָרֶץ nent er v. 5 die Israeliten nicht als sein Eigentum, da er Herr des Landes ist (*Baumg.*), sondern als die arbeitende Klasse: „Landvolk" s. v. a. gemeines Volk im Gegensatz zu den herschenden Kasten der Aegypter. Vgl. für diese Bed. Jer. 52, 25. Ez. 7, 27.

V. 6—18. Da Pharao weder Gottesfurcht (εὐσέβεια) noch Götterfurcht (δεισιδαιμονία) kent, und in der stolzen Sicherheit seiner Machtstellung die Israeliten wie Sklaven nur als Mittel zur Befestigung seines Reiches und zur Verherrlichung seiner Regierung durch gewaltige Bauten gebrauchen will, deshalb auch in dem Begehren nach einem Auszuge in die Wüste nur schlechte, von müssigen Köpfen ausgedachte Freiheitsgelüste argwohnt, die bei der grofzen Anzahl der Israeliten seinem Reiche gefährlich werden könten: so glaubt er durch Vermehrung des Druckes, durch Erschwerung der Frohnarbeiten solche Gelüste und Bestrebungen am besten ersticken zu können. Daher instruirte er seine Frohnvögte, den zur Ziegelarbeit angehaltenen Israeliten fortan nicht mehr das Stroh zu den Ziegeln zu liefern, sondern auch das Sammeln desselben von ihnen zu fordern und doch von der für jeden Tag festgesezten Zahl (מַתְכֹּנֶת) zu liefernder Ziegel nichts abzulassen. הַנֹּגְשִׂים בָּעָם „die das Volk Antreibenden (נָגַשׂ בְּ jem. antreiben)" sind die aus den Aegyptern über die israel. Arbeiter gesezten Vögte, welche die Arbeiten im Grofzen zu überwachen hatten. Ihnen untergeordnet waren die שֹׁטְרִים eig. Schreiber, γραμματεῖς (LXX) von שָׁטַר schreiben, dem Sinne nach passend *Luth.*: „Amtleute", die aus den Israeliten gewählt waren (s. v. 14) und die Arbeiten unter das Volk zu verteilen und an die königlichen Beamten abzuliefern hatten. לָבֹן לְבֵנִים Ziegel machen (nicht brennen): denn die Ziegel an den alten Monumenten Aegyptens, auch an vielen Pyramiden, sind nicht gebrant, sondern nur an der Sonne getrocknet, wie von einer Pyramide schon *Herod. II, 136* erwähnt. Vgl. *Pococke* Reise ins Morgl. I S. 83. *Rob.* Pal. I S. 44. *Seetzen* R. III S. 267 f. 315 und viele andere Belege bei *Hgstb.* BB. M. S. 2 u. 78. קֹשֵׁשׁ *denom.* von קַשׁ Stoppeln sammeln, dann stoppeln, zusammenlesen Num. 15, 32 f. תֶּבֶן von ungewisser Etymologie vgl. *Ges. Thes. s. v.*, ist das gehackte Stroh, hier die beim Mähen des Getraides stehengelassenen Stümpfe und liegengebliebenen Halme, welche zu Häckerling zerschnitten mit dem Lehme vermischt wurden, und den Ziegeln gröfzere Dauerhaftigkeit verliehen, wie es die Ziegel aus den ältesten Monumenten bestätigen, vergl. *Hgstb.* S. 78. V. 9. „Schwer sei (laste) die Arbeit auf den Leuten und sie sollen machen mit ihr (d. h. mit der Arbeit zu schaffen haben) und nicht schauen auf Lügenworte." דִּבְרֵי שָׁקֶר nent der König die Worte Mose's, dafz ihm der Gott Israels erschienen sei und eine Opferfeier von seinem Volke gefordert habe. In v. 11 hat אַתֶּם besonderen Nachdruck: ihr selbst, nicht mehr wie bisher andere für euch, holet euch Stroh — denn von eurer Arbeit wird nichts abgezogen (vermindert). Das כִּי *denn* hat schon *Kimchi* richtig aus einem zu supplirenden Zwischengedanken wie: *et qui-*

*dem alacriter vobis eundum est* erklärt. V. 12. לְקֹשֵׁשׁ ק׳ „zu sammeln Stoppeln zu Stroh,“ nicht: *stipulas pro palea s. loco paleae* (*Ros.*), denn לְ steht nicht für תַּחַת, sondern: die auf den Feldern beim Ernten zurückgelassenen Stoppeln zu sammeln zu dem für die Ziegelbereitung erforderlichen Strohhäckerling. V. 13. דְּבַר־יוֹם בְּיוֹמוֹ das für jeden Tag festgesezte Quantum, „gleichwie als das Stroh (da) war“ d. h. euch für die Arbeit geliefert wurde. V. 14 ff. Da nun die Israeliten die ihnen auferlegte Arbeit nicht schaffen konten, wurden ihre Amtleute von den ägyptischen Frohnvögten geschlagen, und als sie über diese Mißhandlung beim Könige klagten, mit den Worten: „lässig seid ihr, lässig, darum sprecht ihr, wir wollen gehen und Jehova opfern“ schnöde abgewiesen. וְחָטָאת עַמֶּךָ „und es sündigt dein Volk“ d. h. nicht: dein Volk (der Israeliten) muß Sünder sein, was חָטָא nach Gen. 43, 9 wol bedeuten könte, sondern: dein (ägyptisches) Volk versündigt sich. עַמֶּךָ muß von den Aegyptern verstanden werden wegen des Gegensatzes von עֲבָדֶיךָ, worunter nicht blos die isr. Amtleute, sondern namentlich im ersten Satze alle Israeliten begriffen sind. חָטָאת ist eine seltene Fömininform für חָטְאָה s. zu Gen. 33, 11 und עַם als Föminin construirt wie Richt. 18, 7. Jer. 8, 5.

V. 19—23. Da die isr. Amtleute sich (אֹתָם *reflex.* wie Ez. 34, 2. 8. Jer. 7, 19) im Argen (בְּרָע wie Ps. 10, 6 d. h. in eine schlimme Lage gebracht) sahen, so kamen sie Mosen und Aaron, die sie beim Herauskommen vom Könige erwarteten, entgegen mit Vorwürfen, daß sie die Lage ihres Volks verschlimmert hätten. V. 21: „Jehova sehe auf euch und richte“ d. h. richte sein Auge auf euch und ahnde, „daß ihr stinkend gemacht habt unsern Geruch in den Augen Pharao's und seiner Knechte“ d. h. unsern guten Ruf bei dem Könige und seinen Dienern verdorben, in Abscheu und Widerwillen verwandelt habt. רֵיחַ Wolgeruch ist Bild des guten Namens oder Rufes, und aus dem bildlichen Gebrauche von רֵיחַ die Verbindung mit den Augen statt der Nase zu erklären. „Zu geben ein Schwert in ihre Hand uns zu tödten.“ Mose und Aaron — meinen sie — haben durch ihren Antrag bei Pharao die Israeliten dem Könige und seinen Räthen als unruhige Köpfe verdächtig gemacht und denselben damit eine Waffe zu ihrer Unterdrückung und Vernichtung in die Hand gegeben. Welche Verkehrtheit des natürlichen Herzens! Sie fordern Gott zum Richten auf, während sie mit ihrer Anklage alles Vertrauen auf Gott und seine rettende Macht verleugnen. Mose aber wandte sich (וַיָּשָׁב v. 22) an Jehova mit der Frage: warum hast du übel getan diesem Volke, durch meine Sendung an Pharao seine Bedrückung und Mißhandlung vermehrt und es doch nicht errettet? *Haec non contumaciae verba sunt vel indignationis, sed inquisitionis et orationis. August. Quaest. 14.* Die Frage und Klage kam aus dem Glauben, der, wo er die göttlichen Schickungen nicht begreifen kann, seine Zuflucht zu Gott nimt, ihm die Unbegreiflichkeit seiner Fügungen vorhält, um ihn zur Abhilfe der Not, zur Beseitigung dessen, was seinem Wesen und Willen zu widersprechen scheint, zu bewegen.

Cap. VI—VII, 7. **Die Ausrüstung Mose's und Aarons zu Boten Jehova's.** V. 1. Auf die klagende Frage Mose's verheißt ihm Jehova die Errettung Israels durch starke Hand (vgl. 3, 17), wodurch Pharao werde ge-

nötigt werden Israel zu entlassen, ja aus seinem Lande fortzutreiben. Eine directe Antwort auf die Frage: „warum tust du so übel diese m Volke" erhielt Mose damit nicht; diese solte er erst aus den Erfahrungen, die er bei der Führung Israels machen würde, erhalten. Denn hier galt das Wort: „was ich tue, weiſzt (begreifst) du jezt nicht, du wirst es aber hernach erfahren (Joh. 13, 7). Wenn das Volk Israel, nachdem es in der wunderbaren Errettung aus Aegypten und der glorreichen Führung durch die Wüste so viele Beweise der Allmacht und Gnade seines Gottes erfahren hatte, wiederholt gegen die göttliche Führung sich auflehnte und mit dem vom Herrn gespendeten Manna nicht zufriden nach den Fischen, Gurken und Zwiebeln Aegyptens gelüstete (Num. 11): so würde es bei solcher Herzensverfassung ohne die höchste Steigerung des ägyptischen Druckes keine Willigkeit zum Verlassen Aegyptens und zum Eintritt in den Bund mit Jehova gehabt haben. — Die kurze, inhaltschwere Verheiſzung wird sofort vom Herrn weiter explicirt v. 2—9, und Mose mit Aaron zur Ausführung des göttlichen Rathschlusses instruirt und autorisirt v. 10—13. 28—30 u. 7, 1—6, in diese Instruction aber wird die Genealogie der beiden Boten Jehova's eingeschaltet (6, 14—27) und schlieſzlich das Lebensalter Mose's angegeben (7, 7). Dieser Abschnitt liefert nicht eine von der voraufgegangenen Erzählung abweichende Relation einer anderen Quelle über die Berufung Mose's, sondern sezt Cap. 3—5 voraus und vollendet nur den mit Cap. 3 begonnenen Bericht über die Ausrüstung Mose's und Aarons zu Vollstreckern des göttlichen Willens an Pharao und Israel. Denn daſz der erste Gang Mose's und Aarons zu Pharao nur die Stellung Pharao's zu dem Rathschlusse Jehova's offenbar und den Gesandten Jehova's die Notwendigkeit der groſzen Gerichte Gottes klar machen solte, das wird in dem: „Nun solst du sehen, was ich Pharao tun werde" unzweideutig ausgesprochen. Bevor nun diese Gerichte anheben, verkündigt Jehova v. 2 Mosen und durch ihn dem Volke, daſz er sich ihnen fortan in viel herrlicherer Weise als den Patriarchen offenbaren werde, nämlich als יהוה, während er Abraham, Isaak und Jakob nur als אֵל שַׁדַּי erschienen sei. Daſz die Worte: „nach meinem Namen יהוה bin ich ihnen nicht bekant geworden" nicht die Unbekantschaft der Patriarchen mit dem Gottesnamen *Jehova* aussagen, ergibt sich schon aus dem bedeutungsvollen Gebrauche dieses Namens, der ja nicht inhaltsloser Schall und Klang, sondern realer Ausdruck des göttlichen Wesens ist, und noch deutlicher aus der unverkennbaren Beziehung, in welcher diese Erklärung Gottes zu Gen. 17, 1 steht. Als die Aufrichtung des Gen. 15 geschlossenen Bundes mit der Einsetzung des Bundeszeichens der Beschneidung und der Verheiſzung der Geburt Isaaks beginnen solte, sprach Jehova zu Abram: „Ich bin אֵל שַׁדַּי allmächtiger Gott," und erwies sich von der Zeit an ihm und seinem Weibe als der Allmächtige durch die wider die Kräfte der Natur bewirkte Geburt Isaaks, so wie durch die mächtige Erhaltung, Führung und Mehrung seines Samens. In der Eigenschaft des אל שדי hat Gott den Patriarchen sein Wesen kundgetan; jezt aber will er sich Israel als יהוה, als den absolut Seienden und mit unbedingter Freiheit in der Ausführung seiner Verheiſzungen Waltenden erweisen. Denn (v. 4) er hat

nicht nur seinen Bund mit den Vätern aufgerichtet, sondern auch (v. 5) gehört hat er das Seufzen Israels und seines Bundes gedacht (וְגַם — וְגַם nicht nur — sondern auch *Ew.* §. 359). Die göttliche Verheifzung beginnt nicht nur v. 5, sondern schliefzt auch v. 8 mit dem nachdrucksvollen אֲנִי יְהוָֹה, anzudeuten dafz das Werk der Erlösung Israels in der Kraft des Namens יהוה beruht. In v. 4 sind die Bundesverheifzungen Gen. 17, 7. 8. 26, 3 u. 35, 11. 12 zusammengefafzt; in v. 5 mit dem energisch wiederholten אֲנִי wird 2, 24 wieder aufgenommen. Auf Grund der Errichtung seines Bundes einer- und der mit diesem Bunde unvereinbaren Knechtung Israels andrerseits will Jehova jezt Israel aus seinem Elende erlösen und zu seinem Volke annehmen. Diese Zusage, welche Gott in der Manifestation seines in dem *Jehova*namen ausgesprochenen Wesens realisiren will, enthält drei Momente: *a*) die Befreiung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens, die — weil dem äufzeren Anscheine so durchaus widersprechend — in drei parallele Sätze: Herausführen aus (מִתַּחַת) dem Drucke der Lastarbeiten Aegyptens, Erretten von ihrem Dienste und Erlösen durch ausgereckten Arm und grofze Gerichte, gefafzt ist; *b*) die Annahme zum Volke Gottes; *c*) die Einführung in das den Vätern gelobete Land v. 6—8. זְרוֹעַ נְטוּיָה ausgestreckter Arm ist passend mit שְׁפָטִים גְּדֹלִים grofzen Gerichten verbunden; denn Gott erhebt, streckt aus seinen Arm, wenn er richtend einschreitet die Widerspenstigen zu schlagen. Diese Ausdrücke sind eine Steigerung des יָד חֲזָקָה v. 1 und in der rhetorischen Sprache des Deuteron. öfter mit ihm verbunden, z. B. 4, 34. 5, 15. 7, 19. שְׁפָטִים גְּדֹלִים sind die Plagen als Gottesgerichte, durch welche Pharao zur Entlassung Israels gezwungen werden soll. V. 7. Die Annahme Israels zum Volke Gottes erfolgte am Sinai 19, 5 f. אֲשֶׁר נָשָׂאתִי וגו׳ „hinsichtlich dessen ich meine Hand erhoben habe es zu geben" (v. 8). Das Erheben der Hand *sc.* zum Himmel ist Gestus des Schwörenden Deut. 32, 40 vgl. Gen. 14, 22, und diese Worte weisen zurück auf Gen. 22, 16 ff. 26, 3 vgl. mit 24, 7 u. 50, 24.

V. 9—13. Als Mose diese feierliche göttliche Zusage dem Volke mitteilte, hörte dasselbe nicht auf ihn מִקֹּצֶר רוּחַ wörtl. vor Kürze des Athems d. h. nicht: vor Ungeduld, wie קְצַר־רוּחַ Spr. 14, 29 im Gegensatze von אֶרֶךְ אַפַּיִם, sondern: vor Angst, innerer Beklemmung, in der man nicht ordentlich athmen kann. So war der anfängliche Glaube Israels durch die Steigerung der Drangsal in Verzagtheit des Unglaubens umgeschlagen. Diese Erfahrung wirkte auch auf den Geist Mose's entmutigend, so dafz er den auf die Verheifzung folgenden neuen Auftrag Gottes: zu Pharao zu gehen und die Entlassung Israels aus seinem Lande zu fordern (v. 11), nochmals ablehnt. Wenn schon die Söhne Israels nicht auf ihn hören, wie solte Pharao ihn hören, zumal er unbeschnitten an den Lippen ist v. 12. עֲרַל שְׂפָתַיִם ist der dessen Lippen gleichsam mit einer Vorhaut bedeckt sind, dafz er die Worte nicht leicht hervorbringen kann, sachlich gleich dem כְּבַד פֶּה 4, 10. Auf dieses Bedenken antwortet Gott erst in 7, 1—5. Bevor nämlich der Erzähler die entscheidende, jedes fernere Wanken Mose's beseitigende und seine und Aarons Sendung an Pharao zum Abschlufze bringende Antwort Jehova's mitteilt, erachtet er es für zweckmäfzig, den

Stammbaum der beiden Gottesmänner mitzuteilen, um ihre genealogische Stellung zum Volke Israel klar zu machen. V. 13 vermittelt als zusammenfassender Schlufzvers den Uebergang zu der folgenden Genealogie, die mit einer Ueberschrift v. 14 eingefügt ist.[1]

V. 14—27. **Die Genealogie Mose's und Aarons.** „Dies sind ihre (d. i. Mose's und Aarons) Vaterhäuser." בֵּית־אָבוֹת Vaterhäuser (nicht: Väterhaus) ist ein *nom. compos.*, so gebildet, dafz die beiden Wörter nicht nur einen Begriff bezeichnen, sondern auch grammatisch als ein Wort behandelt sind, ähnlich בֵּית־עֲצַבִּים Götzenhäuser 1 Sam. 31, 9 und בֵּית־בָּמוֹת Höhenhäuser 2 K. 17, 29. 32 vgl. *Ges.* §. 108, 3. *Ew.* §. 270[c]. בֵּית־אָב ist *term. techn.* zur Bezeichnung eines Complexes von Familien, die nach ihrem gemeinsamen Stammvater sich nennen. Die „Vaterhäuser" sind die gröfzeren Abteilungen, in welche die Geschlechter (מִשְׁפָּחוֹת) d. h. die gröfzten Abteilungen der Stämme Israels sich gliderten, s. m. Archäol. §. 140. Um die genealogische Stellung, welche Levi, der Stammvater Mose's und Aarons, unter den Söhnen Jakobs einnahm, deutlich zu machen, hebt die Genealogie mit Ruben, dem Erstgeborenen Jakobs, an und gibt von ihm und Simeon die Söhne an, welche Geschlechter begründeten (Gen. 46, 9. 10); worauf Levi folgt, von dem nicht nur seine drei Söhne aufgeführt sind, sondern auch sein Lebensalter angemerkt ist (v. 16), das leztere auch von seinem Sohne Kahat und dessen Nachkommen Amram (v. 18 u. 20), weil sie die Stammväter Aarons und Mose's sind. Doch kann der v. 20 als Vater Mose's genante Amram nicht eine und dieselbe Person mit dem v. 18 erwähnten Sohne Kahats Amram, sondern nur ein späterer Nachkomme desselben sein. Denn so sehr auch, wenn man unsere Genealogie für sich allein betrachtet, die Gleichheit der Namen für die Identität der Personen zu sprechen scheint, so ergibt sich doch aus der Vergleichung unserer Stelle mit Num. 3, 27. 28 die Unmöglichkeit dieser Annahme, wie schon *J. N. Tiele*, Chronol. des A. T. 1839 S. 36 gezeigt hat: „Nach Num. 3, 27 f. nämlich teilten sich (zu Mose's Zeit) die Kahatiten in die vier Zweige: Amramiten, Jezehariten, Hebroniten und Usieliten; diese bestanden zusammen aus 8600 Männern und Knaben. (Weiber und Mädchen sind nicht mitgezählt). Davon würde auf die Amramiten ungefähr der vierte Teil oder 2150 Männer und Knaben kommen. Mose selbst hatte nach Ex. 18, 3. 4 nur zwei Söhne. Wäre demnach Amram, der Sohn Kahats, der Stammvater der Amramiten, identisch mit Amram, dem Vater Mose's: so müfzte Mose 2147 Brüder und Brüdersöhne gehabt haben (die Brüdertöchter, die Schwestern und Schwesterkinder gar nicht mitgezählt). Da dies aber eine ganz unmögliche Annahme ist: so wird man zugeben, dafz es bewiesen ist, dafz Amram, der Sohn Kahats, nicht der Vater Mose's ist, sondern dafz zwischen jenem und seinem gleichnamigen Nachkommen eine unbestimt lange Reihe von Geschlechtern ausgefallen ist."[2] Die Aufzäh-

---

1) Den organischen Zusammenhang dieser Genealogie mit der ganzen Erzählung hat *Ranke*, Unterss. ü. d. Pent. I S. 68 ff. II, 19 ff. so evident nachgewiesen, dafz auch *Knob.* denselben anerkant und die Fragmentenhypothese verworfen hat.

2) Die Einwendungen von *M. Baumg.* gegen diese richtigen Bemerkungen hat schon *Kurtz* Gesch. II S. 20 schlagend widerlegt. Einen ähnlichen Fall liefert Esra's

lung von nur 4 Geschlechtern — Levi, Kahat, Amram, Mose — steht in nicht zu verkennender Beziehung auf Gen. 15, 16, dafz das vierte Geschlecht nach Canaan zurückkehren solte. Amrams Frau *Jochebed*, in 2,1 u. Num. 26, 59 nur im Allgemeinen als Tochter Levi's (Levitin) bezeichnet, wird hier genauer דֹּדָה Muhme (Vaterschwester) Amrams genant — eine Ehe, die im mos. Gesetze Lev. 18, 12 verboten wird, vor der Gesetzgebung aber erlaubt war, so dafz kein Grund obwaltet, דֹּדָה mit LXX und *Vulg.* gegen den Sprachgebrauch von der Vaterbruderstochter (*patruelis*) zu deuten. Amrams Söhne sind nach der Altersfolge aufgeführt: Aaron und Mose, da Aaron nach 7, 7 drei Jahr älter als sein Bruder war. Noch älter war ihre Schwester Mirjam (s. 2, 4), deren Erwähnung in LXX, *Vulg.* und einem hebr. *Cod.* an unserer Stelle nichts weiter als ein späteres Einschiebsel ist. In v. 21 ff. sind nicht nur von Aaron (v. 23), sondern auch von zwei Brüdern Amrams, Jizhar und Usiel (v. 21. 22), die Söhne und von Aarons Sohne Eleazar auch dessen Sohn Pinehas (v. 25) aufgeführt, weil die Genealogie zugleich die Abstammung der hauptsächlichsten Priestergeschlechter liefern solte, unter welchen wiederum Aaron und Eleazar durch Nennung ihrer Frauen besonders hervorgehoben sind. Dagegen von Mose sind keine Söhne genant, weil seine Würde einzig an seine Person geknüpft ist und seine Nachkommen hinter den Nachkommen Aarons zurückgetreten, nur zu den nichtpriesterlichen Geschlechtern Levi's gerechnet worden sind. Die Korachiten und Usieliten sind erwähnt, weil sie in der späteren Geschichte vor anderen Levitengeschlechtern hervorgetreten sind, vgl. Num. 16 f. 26, 11 u. 3, 30 mit Lev. 10, 4. — Aarons Frau *Elischeba* war aus dem Fürstenstamme Juda und ihr Bruder Nahesson Stammfürst Juda's Num. 2, 3. רָאשֵׁי אָבוֹת v. 25 wie häufig abgekürzt für רָאשֵׁי בֵּית־אָבוֹת Häupter der Vaterhäuser der Leviten. In den Vv. 26 u. 27, welche die Genealogie abschlieſzen, tritt der Zweck, zu welchem sie mitgeteilt worden, deutlich hervor in dem: „das ist Aaron und Mose" zu Anfange von v. 26, und dem: „das ist Mose und Aaron" am Schlusse von v. 27. Dabei ist zu beachten die Umstellung der beiden Namen. Innerhalb der Genealogie steht Aaron als der ältere voran, am Schlusse, der zur folgenden Geschichtserzählung überleitet, tritt Mose vor seinen älteren Bruder, als der von Gott berufene Erlöser Israels. Ueber עַל צִבְאֹתָם s. zu 7, 4.

V. 28 — C. VII, 7. Mit v. 28—30 wird der v. 12 abgebrochene Faden der Geschichte wieder aufgenommen und in c. 7 weiter geführt. בְּיוֹם דִּבֶּר am Tage d. i. zu der Zeit als Gott redete. יוֹם ist *stat. constr.* vor einem ganzen, ohne Relativpartikel ihm untergeordneten Satze, wie Lev. 7, 35. 1 Sam. 25, 15. s. *Ew.* §. 286[i]. — Das lezte Bedenken Mose's (6, 12 in v. 30 wiederholt) schlägt Gott nieder mit den Worten 7, 1: „siehe ich habe dich dem Pharao als Gott gesezt und dein Bruder Aaron wird dein Prophet sein." Nach 4, 16 solte Mose für Aaron Gott sein, damit übereinstimmend

---

Genealogie Esr. 7, 3, wo von Asarja dem Sohne Merajots auf Asarja den Sohn Jochanans übergegangen ist und zwischen diesen beiden Asarja's 5 Glider ausgelassen sind, wie aus 1 Chr. 5, 33—35 zu ersehen. Ebenso ist hier von Amram dem Sohne Kahats auf Amram den Vater Mose's übergegangen, ohne dafz die zwischen beiden liegenden Geschlechter genant sind.

wird Aaron hier der Prophet Mose's genant, als der welcher die Offenbarung Mose's vor Pharao aussprechen soll. Zugleich aber wird Mose auch für Pharao zu Gott bestelt, d. h. ihm wird göttliche Macht und Gewalt über Pharao zugesagt, so dafz Mose fortan sich nicht mehr vor dem Könige Aegyptens zu scheuen braucht, dieser vielmehr troz alles Widerstrebens vor ihm endlich sich beugen mufz. Für Aaron ist Mose Gott als Offenbarer, für Pharao als Vollstrecker des göttlichen Willens. — In v. 2—5 wiederholt Gott in verstärkender Weise seine Zusage, dafz er troz der Verstockung Pharao's sein Volk Israel aus Aegypten ausführen werde. וְשִׁלַּח bed. nicht *ut dimittat* oder *mittat* (*Vulg. Ros.*), sondern ו ist ו *consec. perf.*: „und so wird er entlassen" (s. *Ew.* §. $234^b$ u. $343^{b2}$). Zu v. 3 vgl. 4, 21. V. 4. וְנָתַתִּי אֶת־יָדִי „ich werde meine Hand an Aegypten legen" d. h. Aegypten schlagen „und ausführen meine Heerscharen, mein Volk, die Söhne Israels." צְבָאוֹת wird von Israel gebraucht, sofern es gerüstet (13, 18) und als Kriegsheer nach den Stämmen in Heerscharen geordnet (vgl. 6, 26 u. 12, 51 mit Num. 1 u. 2) aus Aegypten auszog, für die Sache des Herrn zu streiten und die Kriege Jehova's zu führen. In dieser Hinsicht heifzen die Israeliten Heerscharen Jehova's. — Hiemit ist die Berufung Mose's und Aarons abgeschlossen. V. 6 u. 7 bilden den Uebergang zu der mit v. 8 anhebenden Schilderung der Ausrichtung ihres Berufes.

## Cap. VII, 8 — XI, 10. Die Verhandlung Mose's mit Pharao.

Die Unterhandlung Mose's und Aarons als Boten Jehova's mit dem Könige Aegyptens über die Entlassung Israels aus seinem Lande wird mit einem Wunderzeichen, durch welches die Gottesboten ihre göttliche Sendung vor Pharao beglaubigen (7, 8—13), eröffnet und mit der Ankündigung des lezten Schlages, den Gott über den verstockten König führen werde, beschlossen (11, 1—10). Den Schwerpunkt dieser Unterhandlung aber oder den Hauptgegenstand und Inhalt dieses längeren, sachlich eng zusammenhängenden und durch 11, 9 u. 10 auch formell zu innerer Einheit abgerundeten, Abschnittes bilden *neun* Plagen (מַגֵּפוֹת), welche die Boten Jehova's auf Befehl ihres Gottes über Pharao und sein Reich herbeiführen, um den trotzigen Sinn des Königs zu beugen und ihn zur Entlassung Israels aus seinem Lande, damit es seinem Gotte diene, zu bewegen. Ueberblicken wir die Schilderung dieser 9 Strafwunder, so tritt uns schon in der formellen Anordnung die Gruppirung derselben in 3 mal 3 Plagen entgegen. Denn die erste und zweite, die vierte und fünfte, wie die siebente und achte werden dem Könige vorher durch Mose angekündigt (7, 15. 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 1), die dritte, sechste und neunte hingegen ohne voraufgegangene Ankündigung gesandt (8, 12. 9, 8. 10, 21). Ferner werden die erste, vierte und siebente am Morgen Pharao angekündigt, und zwar die erste und vierte am Wasser des Nils (7, 15. 8, 16), weil beide mit den Nilüberschwemmungen zusammenhängen, während bei der siebenten (dem Hagel) der Ort der Ankündiguug nicht angegeben ist (9, 13), weil der Hagel als vom Himmel kommend mit keiner Oertlichkeit Aegyptens zusammenhängt. Diese Gruppirung ist jedoch kein blos äufzerliches forma-

les Schema, in welches der Erzähler seinen Stoff nur zur Erleichterung der Uebersicht eingerahmt hat, sondern ist in der Sache selbst, in der von Gott beabsichtigten Wirkung der Plagen begründet, wie schon daran zu erkennen, daſz die ägyptischen Zauberer, welche die ersten Plagen nachgemacht hatten, bei der dritten mit ihren Künsten zu Schanden werden und in derselben den Finger Gottes anerkennen müssen (8,15), von der sechsten sogar selbst ergriffen werden, daſz sie nicht mehr vor Mose stehen können (9,11), und nach der neunten Pharao alle weitere Verhandlung mit Mose und Aaron abbricht (10,28f.). Die lezte Plage, herkömmlich die zehnte genant, welche Mose vor seinem Weggehen noch dem Könige ankündigt (11,4 ff.), ist von den neun voraufgegangenen nach Zweck und Form verschieden. Sie bildet den Anfang des Gerichts, das über den verstockten König hereinbricht, und wird von Gott selbst unmittelbar vollzogen, indem Jehova „ausgeht mitten durch Aegypten und die Erstgeburt der Aegypter an Menschen und Vieh schlägt" (11,4. 12,29), während von den vorhergegangenen Plagen sieben durch Mose und Aaron verhängt wurden und auch von den beiden, deren Verhängung durch Mose und Aaron nicht ausdrücklich bezeugt ist, die eine, die der Hundsfliegen, von Jehova nur gesandt wird (8,17.20), die andere, die Viehpest, nur von seiner Hand komt (9,3.6). Der lezte Schlag (נֶגַע 11,1), welcher die Entlassung Israels herbeiführt, unterscheidet sich als unmittelbares Gottesgericht noch dadurch von den neun Plagen, daſz er durch kein Naturereignis vermittelt ist, während diese sämtlich mit den Naturverhältnissen Aegyptens zusammenhängen, in denselben ihre natürliche Basis haben und nur durch ihre das natürliche Maſz solcher Naturereignisse weit übersteigende Stärke und übernatürliche Häufung, vermöge welcher sie in weniger als einem Jahre gleichsam Schlag auf Schlag einander folgen, so wie durch die besonderen Umstände ihrer Herbeiführung und Aufhebung zu Zeichen und Wundern werden. Auch in dieser Beschaffenheit läſzt sich die Dreiteilung nicht verkennen. Die ersten drei Plagen ergehen über das ganze Land und treffen die Israeliten wie die Aegypter, mit der vierten hingegen begint die Scheidung zwischen Aegyptern und Israeliten, so daſz von den lezten sechs nur die Aegypter getroffen werden, die Israeliten in Gosen hingegen davon verschont bleiben. Dabei unterscheiden sich wieder die lezten drei von den übrigen dadurch, daſz sie alle frühern an Furchtbarkeit weit übertreffen und den Charakter der Vorboten des Gerichts, dem Pharao bei Fortsetzung seines Widerstrebens gegen den Willen des allmächtigen Gottes unentrinnbar verfallen werde, sichtlich an sich tragen.

In dieser Stufenfolge der Plagen vollzieht sich an Pharao das Gericht der Verstockung in der oben (349 ff.) entwickelten Weise. In den ersten drei Plagen zeigt ihm Gott, daſz er, der Gott Israels, Jehova sei (7,17) d. h. über den Naturereignissen und Naturkräften, welche die Aegypter zum Teil göttlich verehrten, als Herr und Gebieter walte und vor seiner Macht die Zauberer mit ihren geheimen Künsten zu Schanden werden. Auf den König machen diese drei Strafwunder keinen Eindruck. Die Plage der Frösche wird ihm zwar so lästig, daſz er Mose und Aaron bittet,

ihn durch Fürbitte bei ihrem Gotte von derselben zu befreien, und das Volk dann ziehen lassen zu wollen verspricht (8,4). Aber sobald sie von ihm genommen ist, verstockt er sein Herz, dafz er nicht mehr auf die Gottesboten hört. Von den drei folgenden Plagen macht zwar die erste (d.i. die vierte der ganzen Reihenfolge), die Plage des Ungeziefers oder der Hundsfliegen, mit welcher die Scheidung zwischen den Aegyptern und den Israeliten anhub, an der Pharao erkennen solte, dafz der Gott Israels Jehova inmitten des Landes sei (8,18), einen solchen Eindruck auf den verstockten König, dafz er den Israeliten gestatten will, ihrem Gotte zu opfern, zuerst im Lande, und als Mose diese Bedingung zurückwies, auch aufzerhalb desselben, wenn sie sich nur nicht weit entfernen und Mose und Aaron für ihn beten wolten, dafz Gott diese Plage von ihm und seinem Volk nehme (8,21 ff.). Aber auch dieses Zugeständnis war ihm nur durch die Not abgedrungen, so dafz er es gleich nach Aufhebung der Plage zurücknahm und sein hartes Herz auch durch die beiden folgenden Plagen nicht umstimmen liefz. Daher müssen noch schwerere Schläge ihn treffen; die drei lezten Plagen müssen ihm zeigen, dafz auf der ganzen Erde keiner sei wie Jehova, der Gott der Hebräer (9,14). Durch die Furchtbarkeit dieser lezten Plagen wird dann auch das trotzige Herz Pharao's so erschüttert, dafz er zweimal bekent, gesündigt zu haben (9,27. 10,16) und das Versprechen gibt, die Israeliten, zuerst zwar nur die Männer, dann aber auch ihre Familien mit ihnen, ziehen lassen zu wollen (10,11. 24). Aber nach der Wegnahme dieser Plagen fällt er immer wieder in den alten sündigen Troz zurück (9,34 f. 10,20) und wird endlich ganz verstockt, und über das Beharren Mose's auf der Forderung, auch ihre Herden mitnehmen zu müssen, so entrüstet, dafz er die Gesandten Jehova's forttreibt und mit der Drohung, sie zu tödten wenn sie nochmals vor seine Augen kommen würden (10,28 f.), alle weitere Verhandlung mit ihnen abbricht.[1]

1) Dieser genetische Fortschritt der göttlichen Strafgerichte und der Verhärtung Pharao's wird von der modernen Bibelkritik nicht anerkant. Nach *Knobel* zum Exod. S. 53 ff. sollen auch in dem Abschnitte c. 7, 8—12, 42 zweierlei Urkunden mechanisch in einander geschoben sein. Die älteste Ueberlieferung des Elohisten soll aufzer dem ersten, Mose und Aaron als Gottesboten beglaubigenden, Zeichen 7, 8—13 nur von 5 Plagen wissen, der Wasserwandlung 7, 19—22, den Fröschen 8, 1—3 u. 11 von ולא an, den Mücken 8, 12—15, dem Ausschlage 9, 8—12 u. 35 und der Pest 12, 23, die in den einzelnen Berichten „allerdings sehr unvermittelt und unverbunden" auf einander folgten, aber doch sowol hinsichtlich der Sachen, als hinsichtlich der Urheber und der Stellung der Hierogrammaten zu denselben ein planmäfziges Aufsteigen vom Geringeren zum Gröfzern erkennen liefzen. Diese Berichte habe dann der Jehovist teils durch Zusätze zu den elohistischen Plagen, namentlich Ankündigung derselben durch Mose, Notizen über ihre Dauer und das Benehmen Pharao's bei denselben u. dgl., teils durch Hinzufügung von noch 5 Plagen weiter ausgeführt und vervollständigt, so dafz c. 7, 14—18 u. 23—29; 8, 4—11[a] u. 16—28; 9, 1—7 u. 13—34; 10, 1—29; 11, 1—8; 12, 24—27. 29—36 u. 37[b]—39 dem Jehovisten angehören sollen. Das Recht zu dieser anatomischen Zerteilung leitet *Kn.* teils aus sachlichen, teils aus sprachlichen Verschiedenheiten her. Nach den elohist. Berichten werde die gänzliche Freigebung Israels gefordert (9, 35. 11, 10), der Wunderstab sei in Aarons Hand (7, 10. 20. 8, 2. 13), die Hierogrammaten treten als Wundertäter auf und durch die Plagen werde keine Entlassung des Volks von Seiten des Königs,

Cap. VII, 8—13. **Das Wunderzeichen zur Beglaubigung der göttlichen Botschaft Mose's und Aarons.** Im Auftrage Jehova's begeben sich Mose und Aaron zu Pharao und erweisen sich ihm als Gesandte des Gottes der Hebräer durch ein Wunder (מוֹפֵת s. 4, 21), indem Aaron seinen Stab vor Pharao hinwirft und der Stab zur Schlange wird. Dieser Stab

---

aber doch das Entweichen der Israeliten aus Aegypten erwirkt. Nach den jehovistischen Berichten werde eine blos zeitweilige Entlassung des Volks zu einem Opferfeste gefordert (7, 16. 26. 8, 16. 23 f. 9, 1. 13. 10, 3. 7 ff. 24 ff. 12, 31 f.), der Wunderstab sei in Mose's Hand und Aaron begleite nur Mose, ohne ein Wunder zu verrichten (8, 4. 21. 9, 27. 10, 3. 8. 16), und Pharao entlasse das Volk, ja dränge es hinaus 11, 8. 12, 31 f. Fassen wir nun die beiden Urkunden, in welche diese Kritik den Text zerschnitten, genauer ins Auge, so enthält zunächst schon die Behauptung des Kritikers, dafz der Elohist 5 Plagen berichte, eine Unwarheit. Denn da 12, 29 dem Jehovisten zugewiesen wird, so hat der Elohist von der Tödtung der ägyptischen Erstgeburt durch Jehova nichts berichtet. Auch von den angeblichen sachlichen Verschiedenheiten existiren zwei nicht in den Urkunden, sondern blos in der Einbildung und Täuschung des Kritikers, und die dritte ist nichts weiter als ein künstliches Präparat kritischer Scheidekunst. In den Abschnitten, welche die Kritik dem Elohisten zuschreibt, ist überhaupt von einer Verhandlung Mose's mit Pharao über die Entlassung Israels nichts zu finden, sondern da werden nur einige Plagen durch Aaron oder auch durch Mose selbst über Aegypten herbeigeführt, gegen welche Pharao sein Herz verstockt, ohne dafz Mose während dieser Plagen auch nur ein Wort mit Pharao redet oder nach Verrichtung des ersten beglaubigenden Zeichens mehr vor ihm erscheint, um die Entlassung Israels von ihm zu fordern, weder die zeitweilige zu einem Opferfeste noch den gänzlichen Auszug. Wenn aber nach dem elohist. Berichte unsers Kritikers Mose gar keine Forderung an Pharao stelt, so konte auch Pharao keine bewilligen. Ueberhaupt ist nach diesen elohist. Berichten gar nicht einzusehen, wozu die Plagen über Pharao und sein Land verhängt wurden, da dem Könige der Wille Jehova's gar nicht kundgetan wurde, so dafz die elohist. Berichte für sich allein betrachtet weder Sinn und Verstand noch Zweck und Ziel haben. Will man Sinn und Verstand in die Berichte des Elohisten bringen, so mufz man annehmen, dafz sie mehr enthalten haben, als was uns von ihnen in unserem Pentateuche erhalten ist. Alsdann konte in ihnen auch die Einwilligung Pharao's erzählt gewesen und nur vom Ergänzer weggelassen worden sein, wie dies *Kn.* von der Tödtung der Erstgeburt behauptet. Die Differenz aber, dafz aufzer dem ersten Zeichen auch die drei ersten Plagen durch Aaron mittelst Ausstreckung des Wunderstabes herbeigeführt werden, bei der siebenten und achten (dem Hagel und den Heuschrecken) aber Mose seinen Stab gen Himmel und über Aegyptenland ausreckt, kann schon deshalb keinen Beweis für Verschiedenheit der Urkunden liefern, weil auch nach den elohistischen Berichten nicht alle Plagen durch Aarons Vermittlung bewirkt werden, sondern bei der vierten Mose die Hand voll Ofenrufz nimt und ihn himmelwärts streut (9, 10). Wir halten indefz diese Differenz überhaupt nicht für begründet, sondern erklären sie daraus, dafz der Erzähler, nachdem er bei den ersten Plagen angegeben hatte, dafz Mose auf Gottes Geheifz sie durch Aaron herbeiführen liefz, es für überflüssig erachtete, dasselbe bei jeder folgenden Plage immer wieder ausdrücklich anzugeben, und daher einfach Mosen zuschreibt, was dieser durch Aaron ausgeführt hat. — Nicht besser steht es mit den sprachlichen Differenzen, von welchen übrigens *Kn.* nur zwei hat auffinden können, nämlich dafz der Elohist die Verhärtung Pharao's mit חזק und חִזֵּק bezeichne und die Schlange תַּנִּין (7, 9—12) nenne, der Jehovist für die Verstockung כָּבֵד und הִכְבִּיד und für Schlange נָחָשׁ (7, 15) brauche. Denn erstlich bezeichnet der Elohist die Verstockung nicht nur durch חזק, sondern braucht 7, 3 auch הִקְשָׁה ebenso wie der Jehovist in 13, 15, sodann hat er auch הִכְבִּיד, sobald man nur nicht in 8, 11 die Worte: „und Pharao verstockte sein Herz," die bei jeder Plage des Elohisten wiederkehren (vgl. 7, 13 u. 22. 8, 15. 9, 12), hier in diesem einen Falle ihm blos um des וְהַכְבֵּד (8, 11) willen willkürlich abspricht. Ueber נָחָשׁ und תַּנִּין können wir auf das im Texte darüber Bemerkte verweisen.

Aarons ist kein anderer als der Wunderstab Mose's 4, 2—4. Dies ergibt sich unzweifelhaft aus der Vergleichung von v. 15 u. 17 mit v. 19 f. Wenn nach v. 15 ff. Mose von Gott beauftragt wird mit seinem Stabe, der in eine Schlange verwandelt worden, vor Pharao hinzutreten und ihm anzukündigen, dafz er mit dem Stabe in seiner Hand das Wasser des Nils schlagen und in Blut verwandeln werde, und dieses Wunder dann doch nach v. 19 ff. auf Gottes Geheifz so vollzogen wird, dafz Aaron seinen Stab nimt und seine Hand über die Wasser Aegyptens ausstreckt, so kann der von Aaron über die Wasser erhobene Stab kein anderer gewesen sein als der Stab Mose's, der in eine Schlange verwandelt worden war. Demgemäfz müssen wir auch hier unter dem Stabe Aarons, der beim Hinwerfen vor Pharao zur Schlange wird, den Wunderstab Mose's verstehen, und den Ausdruck: „deinen (d. i. Aarons) Stab" aus der Kürze der Relation erklären, d. h. daraus, dafz der Erzähler sich auf Angabe der Hauptmomente beschränkt und Nebenumstände, wie den, dafz Mose seinen Stab Aaron gab, damit er mit ihm das Wunder verrichte, übergangen hat. So hat er hier auch nicht einmal erwähnt, dafz und was Mose durch Aaron zu Pharao geredet hat, obgleich er v. 13 bemerkt, dafz Pharao nicht auf sie gehört, d. h. ihre Anträge oder Worte nicht beachtet hat. Zur Bezeichnung der Schlange, in welche der Stab verwandelt wurde, wird hier nicht נָחָשׁ gebraucht wie v. 15 u. 4, 3, sondern תַּנִּין *δράκων* (LXX), allgemeine Bezeichnung für schlangenartige Thiere. Dieser Unterschied weist nicht auf verschiedene Urkunden hin, sondern erklärt sich daraus, dafz hier die Beziehung auf Gen. 3, 1 ff. zurücktritt und das vor Pharao verrichtete Wunder eine andere Bedeutung hat als jenes, durch welches Mose vor seinem Volke seine göttliche Sendung beglaubigen solte. Das Wunderzeichen hier steht in bestimter Beziehung zu der im alten Aegypten von den Psyllen stark getriebenen Kunst der Schlangenbeschwörung, vgl. *Bochart Hieroz. III p. 162 sqq. ed. Ros.* und *Hgstb.* d. BB. Mos. S. 97 ff. Warscheinlich nanten die Israeliten in Aegypten תַּנִּין, welches Deut. 32, 33. Ps. 91, 13 im Parallelismus mit פֶּתֶן vorkomt, diejenige Schlange, mit der die ägyptischen Schlangenbeschwörer hauptsächlich ihr Wesen trieben, die *Hayeh* (حية) der Araber. Was die ägyptischen Weisen und Zauberer durch geheime oder magische Künste bewirken zu können sich rühmten, das solte Mose in Warheit vor Pharao bewirken und dadurch dem Könige sich als אֱלֹהִים (v. 1), als mit göttlicher Macht und Gewalt betraut erweisen. Von den Psyllen der neueren Zeit wird zwar nur berichtet, dafz sie die Kunst, Schlangen in Stöcke zu verwandeln, verstehen oder Schlangen zwingen können, sich starr und todt zu stellen (s. die Belege bei *Hgstb. l. c.*); aber wer vermag zu bestimmen, was die alten Psyllen zu einer Zeit, wo die dämonische Macht des Heidentums noch in ungebrochener Kraft bestand, teils wirklich bewirken konten, teils bewirken zu können vorgaben. Die von Pharao herbeigerufenen Zauberer verwandelten auch ihre Stöcke in Schlangen (v. 12), wobei allerdings der Verdacht nahe liegt, dafz diese Stöcke selbst nur erstarrte Schlangen wären, obgleich sich bei unserer sehr dürftigen Kentnis des dunklen Gebietes der heidnischen Zauberei auch die Möglichkeit, dafz sie *κατ' ἐνέργειαν τοῦ*

*Σατανᾶ* übernatürliche Dinge, *τέρατα ψεύδους* (2 Thess. 2, 9) wirken konten, nicht ohne Weiteres von der Hand weisen läſzt. Den Worten: „auch sie, die Chartummim Aegyptens, taten mit ihren Zauberkünsten desgleichen“, liegt unstreitig die Annahme zu Grunde, daſz die ägypt. Zauberer sich nicht blos der Kunst: Schlangen in Stöcke, sondern auch der: Stöcke in Schlangen zu verwandeln rühmten, so daſz Pharao in den Zauberern die Macht der Götter Aegyptens zum Kampfe gegen die Macht Jehova's, des Gottes der Hebräer, aufbot. Denn diese Zauberer (מְכַשְּׁפִים), welche der Apostel Paulus nach jüdischer Sage *Jannes* und *Jambres* nent 2 Tim. 3, 8[1], waren nicht gemeine Gaukler, sondern חֲכָמִים Weise, in menschlicher und göttlicher Weisheit unterrichtete Männer, und חַרְטֻמִּים *ἱερογραμματεῖς*, zur Priesterkaste gehörend (Gen. 41, 8), so daſz in ihren Geheimkünsten (לַהֲטִים von לָהַט *occultare, occulte agere*, = לָטִים v. 22 von לוּט) die Macht ihrer Götter offenbar und in der Ueberwindung ihrer Zaubereien durch Mose die Götter Aegyptens von Jehova überwunden wurden (12, 12). Die Uebermacht Jehova's über die dämonischen Mächte Aegyptens zeigte sich schon bei diesem ersten Wunderzeichen darin, daſz Aarons Stab die Stäbe der Zauberer verschlang, ohne daſz dieses Wunder auf Pharao einen Eindruck machte (v. 13).

## Cap. VII, 14 — VIII, 15. Die drei ersten Plagen.

Da Pharao gegen das erste Wunderzeichen, trozdem daſz sich in ihm schon die Uebermacht der Boten Jehova's über die Macht der ägyptischen Zauberer und deren Götter kundgab, sein Herz verhärtete und das Volk Israel zu entlassen sich weigerte: so wurden Mose und Aaron von Gott ermächtigt, durch eine Reihe von Strafwundern die Entlassung Israels von dem verstockten Könige zu erzwingen. Diese מֹפְתִים waren nicht rein übernatürliche und den Aegyptern ganz fremde Wunder, sondern Landplagen, wie sie in Aegypten zu Zeiten vorzukommen pflegten, wurden aber dadurch zu Wundertaten des allmächtigen Gottes potenzirt, daſz sie zu ungewöhnlicher Jahreszeit in unerhörter Stärke und Häufung nach einander über das Land hereinbrachen. Diese Plagen wählte Gott zu Wunderzeichen, weil er mit ihnen beabsichtigte, dem Könige und seinen Knechten zu beweisen, daſz er, Jehova, der Herr im Lande sei und mit unbeschränkter Freiheit und Allmacht über die Naturgewalten gebiete. Aus diesem Grunde lieſz Gott dieselben auch nicht nur plötzlich gemäſz seinem Worte hereinbrechen und eben so plötzlich wieder schwinden nach seinem allmächtigen Willen, sondern lieſz sie auch durch Mose und Aaron herbeiführen und auf ihr Wort und Gebet wieder schwinden, damit Pharao erkennen solte, daſz diese Männer von ihm als seine Boten beauftragt und von ihm mit göttlicher Macht zur Ausführung seines Willens ausgerüstet seien.

C. VII, 14—25. **Die Verwandlung des Nilwassers in Blut.** Am Mor-

---

1) Die ganz unverbürgten jüdischen Sagen über diese Zauberer sind zusammengestelt in *Fabricii Cod. apocr. V. Ti. I p. 1813 sqq.* und *Thilo Cod. apocryph. N. Test. I p. 553.*

gen, als Pharao an den Nil ging, trat ihm auf Gottes Geheiſz Mose mit seinem Stabe am Ufer des Flusses entgegen mit der Forderung Jehova's, sein Volk Israel zu entlassen, und kündigte ihm dafür, daſz er bisher (עַד־כֹּה) nicht gehorcht, diese *erste* Plage an, welche dann sofort durch Aaron herbeigeführt wurde. Hiebei ist die Zeit und Oertlichkeit bedeutsam. Pharao ging des Morgens hinaus an den Nil (v. 15 u. 8, 16), nicht um sich am Wasser zu erfrischen oder im Nile zu baden, oder zuzusehen wie hoch das Wasser gestiegen sei, sondern ohne Zweifel, um dem Nile die tägliche Verehrung zu erweisen, da der Nil von den Aegyptern als die höchste Gottheit verehrt wurde (s. zu 2, 5). In diesem Momente wird ihm der Wille Jehova's in Betreff Israels vorgehalten und für seine Weigerung gegen den ihm geoffenbarten Willen des Herrn durch das Schlagen des Nils mit dem Stabe kundgetan, daſz der Gott der Hebräer der ware Gott sei und die Macht habe, die segenspendenden Wasser des göttlich verehrten Nils in Blut zu verwandeln. Das Verwandeln des Wassers in Blut ist nach Joel 3, 4, wonach der Mond sich in Blut verwandelt, als blutrothe Färbung zu denken, durch welche es das Ansehen von Blut erhielt (2 Kg. 3, 22), nicht eine chemische Verwandlung in wirkliches Blut. Nach den Berichten vieler Reisenden verändert das Nilwasser beim niedrigsten Stande des Flusses seine Farbe, wird grünlich und fast untrinkbar, darauf während der Zeit des Anschwellens roth wie Ockerfarbe, fängt dann aber an gesünder zu werden. Die Ursachen dieser Veränderung sind noch nicht gehörig erforscht. Das Sichröthen des Wassers leiten Viele von der rothen Erde her, die der Fluſz aus Sennaar mit sich führe, vgl. *Harmar*, Beobachtungen ü. d. Orient, deutsch v. *Faber* II S. 317 ff., *Hgstb.* BB. M. S. 103 ff., *Léon de Laborde Commentaire géogr. sur l'Exode et les Nombres. Par. 1841 p. 28*, wogegen *Ehrenberg* in *Poggendorfs* Annalen der Phys. und Chem. 1830. IV S. 477 ff. es nach mikroskopischen Untersuchungen für durch Kryptogamen (Pilze) und Infusorien bewirkt hält. Dieses natürliche Phänomen wird hier zum Wunder potenzirt nicht nur durch die auf Mose's Ankündigung und das Schlagen des Nils sofort eintretende Verwandlung des Wassers in allen Verzweigungen des Flusses, sondern noch mehr durch die chemische Veränderung des Wassers, vermöge welcher die Fische sterben, der Strom stinkend und das Wasser für die Menschen ungenieſzbar wird, was auf Fäulnis hindeutet, während nach den freilich nicht ganz übereinstimmenden, also auch wol nicht ganz zuverlässigen Angaben der Reisenden das Nilwasser mit der beginnenden natürlichen Röthung wieder genieſzbarer zu werden pflegt. Die Verwandlung des Wassers erstreckte sich über die נַהֲרוֹת die verschiedenen Nilarme, יְאֹרִים die Nilcanäle, אֲגַמִּים die vom Nile gebildeten groſzen stehenden Seeen, und über כָּל־מִקְוֵה מֵימֵיהֶם jede Ansammlung ihrer Wasser d. h. über alle anderen stehenden, von den Nilüberschwemmungen zurückgebliebenen Lachen und Pfützen, mit deren Wasser sich die vom Nile entfernter Wohnenden behalfen, „so daſz Blut im ganzen Lande Aegyptens war וּבָעֵצִים וּבָאֲבָנִים sowol in den Hölzern als in den Steinen“ d. h. in den hölzernen und steinernen Wassergefäſzen, in welchen man das aus dem Nile und seinen Gewässern geschöpfte Wasser für den Gebrauch aufbewahrte. Gemeint sind

nicht blos die zur Läuterung und Filtrirung des trüben Nilwassers angewandten irdenen Krüge, sondern überhaupt alle Gefäſze, in die man Wasser tat. Die אֲבָנִים sind die an den Straſzenecken und anderen Orten eingemauerten steinernen Töpfe, in welchen frisches Wasser für das arme Volk gehalten wurde, vgl. *Helffrich* im Reyssbuch S. 393 u. *Oedmanns* verm. Sammll. I S. 133. Der Sinn dieses Folgesatzes ist nicht der: daſz auch das vor dem Schlagen des Nils schon in diesen Gefäſzen befindliche Wasser in Blut verwandelt wurde, worin *Kurtz* „das Wunderbarste am ganzen Wunder“ findet; denn in diesem Falle hätten die עֵצִים und אֲבָנִים gleich hinter מִקְוֵה מֵימֵיהֶם genant werden müssen, sondern nur der: daſz man auch in diese Gefäſze kein unverwandeltes Wasser mehr schöpfen konte. Das Sterben der Fische war ein Zeichen, daſz durch diesen Schlag dem Nilwasser seine lebenstärkende Kraft genommen war, daſz seine Blutfarbe den Aegyptern die Schrecken des Todes vor Augen malen solte, ohne daſz wir darin eine Erinnerung an das unschuldige Blut, welches die Aegypter durch das Werfen der hebräischen Knäblein in den Nil vergossen hatten, und eine Hindeutung auf ihr zu vergieſzendes schuldiges Blut suchen möchten. V. 22. Auch dieses Wunder machten die ägyptischen Zauberer nach. Die Frage, woher sie dazu noch unverwandeltes Wasser erhielten, läſzt der bibl. Text unbeantwortet. *Kurtz* meint, daſz sie Brunnenwasser dazu genommen, hat dabei aber nicht bedacht, daſz wenn noch unverdorbenes Brunnenwasser vorhanden gewesen wäre, dann die Aegypter nicht nötig gehabt hätten erst Brunnen zu graben, um trinkbares Wasser sich zu verschaffen (v. 24). Auch die Auskunft, daſz die Zauberer ihre Kunst erst versucht hätten, als das von Aaron gewirkte Wunder wieder aufgehört hatte, ist mit dem Texte, welcher (v. 23) erst nach dem Werke der Zauberer die Rückkehr Pharao's in sein Haus berichtet, kaum zu vereinigen. Denn es läſzt sich weder annehmen, daſz das durch die Boten Jehova's verrichtete Wunder nur einige Stunden angedauert hätte, so daſz Pharao sein Aufhören am Nile abwarten konte, weil dann die Aegypter nicht nötig gehabt hätten, sich Brunnen zu graben; noch möchte es für warscheinlich zu halten sein, daſz die Zauberer erst hinterdrein, nachdem das Wunder vorüber war, die Plage aufgehört hatte, durch Nachahmung desselben dem Könige solten gezeigt haben, daſz sie Aehnliches zu tun vermöchten, so daſz der König nun erst nach Hause gegangen wäre und auf dieses Wunder nicht geachtet hätte. Wir werden daher nach Analogie von 9, 25 vgl. mit 10, 5 das כֹּל „*jede* Wassersammlung“ (v. 19) nicht so pressen dürfen, um daraus zu folgern, daſz gar kein Nilwasser, auch nicht das vor dem Schlagen des Flusses schon aus ihm geschöpfte, unverwandelt geblieben sei, sondern annehmen müssen, daſz die Zauberer an schon früher geschöpftem Wasser ihre Kunst zeigten, um sofort nach dem Eintreten dieser Plage ihre Wirkung auf den König zu paralysiren. Denn daſz die Nachahmung des Wunders durch die Zauberer zur Verstockung Pharao's beitrug, das liegt unverkennbar in der Verknüpfung des יֶחֱזַק לֵב וגו durch ו *consec.* mit וַיַּעֲשׂוּ־כֵן v. 22. גַּם־לָזֹאת v. 23 weist zurück auf das erste Wunderzeichen v. 10ff. — Für die Aegypter wurde diese Plage sehr empfindlich, da der Nil das einzige gute Trinkwasser liefert, dessen vor-

zügliche Güte die alten und neueren Berichte einhellig bezeugen (s. *Hgstb.* a. a. O. S. 109 f.). Da sie vom Wasser des Flusses nicht trinken konten aus Ekel vor seinem Gestanke (נִלְאוּ v. 18), so müssen sie sich in den Umgebungen des Stromes Wasser graben zum Trinken v. 24. Daraus ergibt sich, dafz die Plage längere Zeit gewährt hat, nach v. 25 wie es scheint, sieben Tage. Dies ist wenigstens die natürlichste Auffassung der W.: „und es wurden 7 Tage voll, nachdem Jehova den Flufz geschlagen hatte." Möglich bleibt zwar auch die Verbindung des 25. mit dem 26. Verse: „als 7 Tage voll waren . . . sprach Jehova zu Mose"; allein Warscheinlichkeit hat dieselbe deshalb nicht, weil sonst nirgends die Zeit, welche zwischen den einzelnen Plagen verging, angegeben, und das וַיֹּאמֶר יי', mit dem die einzelnen Plagen eingeführt werden, bei keiner anderen mit dem Voraufgegangenen verbunden ist. Wie rasch die Plagen auf einander folgten, läfzt die Erzählung unbestimt. In der Voraussetzung, dafz die Verwandlung des Nilwassers um die Zeit erfolgt sei, da sich gewöhnlich mit dem Anschwellen des Flusses sein Wasser zu röthen pflegt, setzen viele Ausl. den Anfang der Plage in den Juni- oder Julimonat, wonach alle Plagen bis zur Tödtung der Erstgeburt, welche in der Nacht des 14. Abib d. i. um die Mitte des April eintrat, im Verlaufe von etwa 9 Monaten erfolgt sein würden. Indefz diese Voraussetzung ist sehr unsicher und nur so viel ziemlich gewifz, dafz die siebente Plage (der Hagel) im Februar eingetreten (s. zu 9, 31 f.), demnach zwischen der siebenten und der zehnten nicht 3 Wochen (*Kurtz*), sondern 8 Wochen oder gegen 2 Monate liegen, so dafz zwischen jeder der drei lezten an 14 bis 20 Tage vergangen sind. Nehmen wir gleiche Termine für die sechs ersten an, so würde die erste, die Verwandlung des Nilwassers, im September oder October, also nach der jährlichen, vom Juni bis zum September währenden, Nilüberschwemmung gekommen sein.

C. VII, 26 — VIII, 11. Die *zweite* Plage — **die Frösche** — komt gleichfalls aus dem Nile und hat ihren natürlichen Ursprung in der Fäulnis des schlammigen Nilwassers, wodurch besonders die Sumpfwasser mit Tausenden von Fröschen angefült werden. צְפַרְדֵּעַ ist der kleine Nilfrosch, *el Dofda* (ضُفْدَع) der Aegypter, von *Seetzen* (R. III S. 492 vgl. S. 364 f. u. IV S. 515) *rana Mosaica* oder *Nilotica* genant und näher beschrieben, welcher bei Abnahme der Nilüberschwemmungen in grofzer Menge auf dem Lande erscheint. Zu einem Strafwunder werden diese Frösche (הַצְפַרְדֵּעַ in 8, 2 collective gebraucht) dadurch, dafz sie in Folge des Ausreckens des Stabes Aarons über die Gewässer des Nils, wie zuvor dem Könige angekündigt worden, in unerhörter Menge aus dem Wasser herauskommen und nicht nur in die Häuser und innersten Gemächer (חֲדַר מִשְׁכָּב Schlafgemach) eindringen, in die Hausgeräthe, Betten (מִטָּה), Backöfen (תַּנּוּר s. m. bibl. Archäol. §. 99, 4), Backtröge (מִשְׁאֲרוֹת hölzerne Gefäfze zum Anmachen und Kneten des Brotteiges, nicht: „Teige". *Luth.*) hineinkriechen, sondern auch an die Menschen selbst herankommen (בְּכָה — יַעֲלוּ v. 29). C. 8, 3. Auch dieses Wunder machten die ägypt. Zeichendeuter mit ihren Geheimkünsten nach und liefzen die Frösche über das Land kom-

men. Aber wenn sie auch durch Nachahmung im Kleinen die Plage hervorbringen konten, so waren sie doch aufzer Stande, dieselbe wegzuschaffen.[1] Dies leztere ist zwar nicht ausdrücklich berichtet, erhellt aber unzweifelhaft daraus, dafz Pharao sich genötigt sieht, Mose und Aaron um Befreiung von derselben durch ihre Fürbitte bei Jehova zu ersuchen. Hätten seine Zauberer die Plage wegzaubern können, so würde der König nicht Mose und Aaron um Abhilfe gebeten haben. Dafz übrigens Pharao sie um ihre Fürbitte bei Jehova, dafz er die Frösche wegnehme, angeht und dabei verspricht, das Volk entlassen zu wollen, damit sie Jehova opfern können (v. 4), ist ein Zeichen, dafz er den Gott Israels als den Urheber der Plage anerkent. Um diesen Eindruck von der Macht Jehova's, den diese Plage auf den König gemacht hatte, zu verstärken, spricht Mose v. 5 zu ihm: „Verherrliche dich über mich, wann ich für dich . . . bitten soll", d. h. nimm dir die Ehre die Zeit zu bestimmen, wann ich durch Fürbitte die Plage abwenden soll. Die Ausdrucksweise ist elliptisch und לֵאמֹר vor לְמָתַי nach Richt. 7, 2 zu suppliren. Um Jehova die Ehre zu geben, erniedrigt sich Mose unter Pharao und überläfzt ihm die Zeit der Ausrottung der Frösche durch seine Fürbitte zu bestimmen. V. 6. Der König bestimt den folgenden Tag, warscheinlich weil er die sofortige Ausführung eines so grofzen Werkes kaum für möglich hielt. Mose sagt ihm die Erfüllung zu: כִּדְבָרְךָ „nach deinem Worte" *sc.* geschehe, „damit du erkennest, dafz nicht ist (ein Gott) wie Jehova unser Gott", geht dann fort und schreit (וַיִּצְעַק v. 8) d. h. rufet laut und dringend zu Jehova wegen der Sache (עַל־דְּבַר) der Frösche, die er Pharao gesezt d. h. bereitet hatte (שׂוּם wie Gen. 45, 7). In Folge der Fürbitte nahm Gott die Plage hinweg. Die Frösche starben weg (מוּת מִן wegsterben aus, von) aus den Häusern und Höfen und von den Feldern und wurden scheffelweise (חֳמָרִים von חֹמֶר das gröfzte Hohlmafz der Hebräer, s. m. Archäol. II S. 139 ff.) zusammengehäuft, dafz das Land von dem Dunste ihrer Verwesung stank. Obgleich nun Jehova hiedurch sich als allmächtigen Gott und Herrn der Creaturen manifestirt hatte, so hielt doch Pharao sein Versprechen nicht, sondern als er sah, dafz Aufathmung geworden (הָרְוָחָה *ἀνάψυξις* Erleichterung von beklemmendem Druck), d. h. sobald er „Luft gekriegt", verstockte er sein Herz, dafz er nicht auf Mose und Aaron hörte (וְהַכְבֵּד *inf. abs.* wie Gen. 41, 43).

C. VIII, 12—15. Die *dritte* Plage, **die Stechmücken.** כִּנִּם oder כִּנִּים (daneben כִּנָּם warsch. alte Singularbildung, s. *Ew.* §. 163[f].) sind nicht „Läuse" (nach *Joseph., Rabb., Luth.* u. A.) sondern *σκνῖφες*, *sciniphes* (nach LXX und *Vulg.*), eine Art sehr kleiner, dem Auge kaum sichtbarer, aber sehr empfindlich stechender Mücken, die nach der Beschreibung *Philo's* (*de vita Mos. I p. 618 ed. Hoesch.*) und des *Origenes* (*in Exod. hom. IV, 6*) durch ihr Stechen ein sehr schmerzhaftes Jucken der Haut verursachen und in Nasen und Ohren kriechen, und in Aegypten besonders aus den überschwemten Reisfeldern nach der Ernte in Unmassen entstehen, vgl.

1) Dafz Frösche eine unerträgliche Landplage werden können, dafür hat *Bochart* in *Hieroz. III p. 575 sq.* mehrere Zeugnisse aus griech. und röm. Autoren gesammelt.

*Oedmann* Verm. Sammll. I S. 74 ff. und *Hgstb.* a. a. O. S. 113 f. Diese Plage wird dadurch herbeigeführt, daſz Aaron mit dem Stabe den Staub der Erde schlägt und aller Staub zu Mücken wird im ganzen Lande Aegypten, die an Menschen und Vieh waren (v. 13). „So wie schon zweimal das befruchtende Wasser Aegyptens zur Plage geworden war, so wird nun durch Wirkung Jehova's der gesegnete Boden Aegyptens dem Könige und seinem Volke eine Plage" (*Baumg.*). V. 14. „Die Zeichendeuter taten auch also mit ihren Geheimkünsten (d. h. schlugen mit Stäben den Staub) um Mücken hervorzubringen, konten (es) aber nicht." Die Ursache dieses Nichtkönnens ist schwerlich mit *Kn.* darin zu suchen, daſz „es sich hier um Hervorbringung von Geschöpfen handelte, nicht blos um Herbeiführung und Verwandlung vorhandener Geschöpfe und Dinge, wie bei dem Stabe, dem Wasser und den Fröschen." Denn sie können ja hernach auch weder die Hundsfliegen herbeiführen, noch ihre eigenen Leiber vor den Blattern schützen, ganz abgesehen davon, daſz man, da die Mücken aus den von der vorhergegangenen Generation in den Staub oder Erdboden gelegten Eiern hervorgehen, ihre Hervorbringung sich nicht als unmittelbare Schöpfung im Gegensatz zu der Herbeiführung der Frösche vorzustellen hat. Das Wunder ist in beiden Plagen das gleiche und besteht in beiden Fällen nicht in einer unmittelbaren Schöpfung, sondern nur in einer, der Vorausverkündigung entsprechenden, plötzlichen schöpferischen Erzeugung und übernatürlichen Vermehrung dieser Thiere, der Mücken nicht nur, sondern auch der Frösche. Den Grund, weshalb die Künste der ägyptischen Zauberer an den Mücken zu Schanden werden, haben wir in der Allmacht Gottes zu suchen, die bei diesem Wunder den dämonischen Kräften, welche die Zauberer sich dienstbar gemacht hatten, Einhalt tat, damit an ihrem Unvermögen, diese allerkleinsten Geschöpfe, die wie von selbst aus dem Staube zu entstehen scheinen, hervorzubringen, vor aller Augen die Ohnmacht ihrer geheimen Künste gegenüber der allmächtigen Schöpferkraft des waren Gottes offenbar würde. Diese Allmacht müssen die Zeichendeuter anerkennen; sie müssen bekennen: „das ist Gottes Finger." Aber *hanc esse Dei manum, non ideo fatentur, ut Deo dent gloriam, sed tantum ut famae suae consulant, nec putentur Moses et Aaron illis esse virtute aut scientia superiores; quasi dicerent, nos non cohibent Moses aut Aaron, sed divina vis, utrisque major. Boch. Hieroz. III p. 471.* Für diese Auffassung ist אלהים entscheidend. Hätten sie den Gott Israels gemeint, so würde יהוה gebraucht sein. Der Finger Gottes bezeichnet die schaffende Allmacht Ps. 8, 4. Luc. 11, 20 vgl. Ex. 31, 18.[1] Auf Pharao machte daher auch dieses Strafwunder keinen Eindruck.

---

1) Dagegen hat *Kurtz* (II S. 106) den Finger als Gegensatz zu dem Arme Gottes gefaſzt — „der Arm bezeichnet die siegende Macht, der Finger die zurechtweisende Mahnung und Lehre" — und in dem Bekentnisse der Zauberer eine Weisung gefunden, „daſz die Götter Aegyptens selbst die Forderung Israels als gerecht und billig anerkennen und blos darum sich weigern, den Kampf mit Mose's Gott fortzusetzen." Sehr gesucht und mit den bibl. Vorstellungen vom Finger Gottes ganz unvereinbar.

## Cap. VIII, 16 — IX, 12. Die drei folgenden Plagen.

Da die ägyptischen Zauberer in dem Wunder Mose's und Aarons, das sie nicht nachmachen konten, nur den Finger Gottes d. h. ein Werk irgend einer Gottheit, möglicherweise auch eines Gottes der Aegypter, aber nicht die Hand Jehova's, des Gottes der Hebräer, welcher die Entlassung Israels von Pharao forderte, finden, so tritt bei den folgenden Plagen die Scheidung der Israeliten von den Aegyptern ein, dafz die Israeliten von denselben verschont bleiben; woraus jedermann erkennen konte, dafz die Plagen von dem Gotte Israels kommen. Um diese Anerkennung noch deutlicher zu bewirken, werden die vierte und fünfte Plage durch Mose dem Könige nur angekündigt, aber nicht durch seine oder Aarons Vermittlung herbeigeführt, sondern von Jehova zur angekündigten Frist gesandt, ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als um dem Könige und seinen Weisen die noch mögliche Ausflucht des Unglaubens abzuschneiden, sie für Wirkungen kräftiger Zauberei Mose's und Aarons zu halten.

C. VIII, 16—28. Die *vierte* Plage, von Mose wie die erste Pharao des Morgens am Wasser (am Nilufer) angekündigt, bestand in der Sendung von עָרֹב כָּבֵד „schwerem Ungeziefer", warscheinlich **Hundsfliegen**. Denn עָרֹב eig. Gemisch erklären die LXX durch *κυνόμυια* Hundsfliege, *Sym.* *πάμμυια* Allfliege, Gemisch von allerlei Fliegen. Diese Thiere, von *Philo* und vielen Reisenden als eine sehr lästige Plage beschrieben, vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 114 und *Rosenm. Schol. ad h. l.*, sind zahlreicher und beschwerlicher noch als die Stechmücken und in ihrer Wuth, sich am menschlichen Körper, besonders in den Augenwinkeln und an den Rändern der Augenlider festzusetzen, eine fürchterliche Plage. כָּבֵד von schwerer Menge wie 10, 14. Gen. 50, 9 u. ö. Von diesem Geschmeifze sollen voll werden „die Häuser der Aegypter und auch der Erdboden auf dem sie (die Aegypter) sind" d. i. der von Häusern unbesezte Teil des Landes, dagegen das Land Gosen, wo die Israeliten wohnen, soll davon verschont bleiben. הִפְלָה scheiden, auszeichnen in wundersamer Weise, *c. accus.* wie Ps. 4, 4 gewöhnlich mit בֵּין einen Unterschied machen 9, 4. 11, 7. עָמַד stehen auf einem Lande s. v. a. das Land bewohnen, innehaben, nicht: bestehen d. i. leben 21, 21. V. 19. „Und ich werde eine Erlösung setzen zwischen meinem Volke und deinem Volke." פְּדֻת bed. nicht *διαστολή*, *divisio* (LXX *Vulg.*), sondern Lösung, Erlösung. Die Befreiung von dieser Plage ist wesentlich eine Erlösung für Israel, an der die Auszeichnung Israels vor den Aegyptern offenbar wird. An dieser, eine Auszeichnung und Erlösung zwischen dem Volke Gottes und den Aegyptern setzenden, Plage soll Pharao erkennen, dafz der Gott, welcher diese Plage verhängt, nicht irgendwelche Gottheit Aegyptens ist, sondern „Jehova mitten im Lande" (Aegypten), d. h. wie *Kn.* richtig erklärt, *a*) dafz Israels Gott der Urheber der Plage sei, *b*) dafz er auch über Aegypten Macht habe, und *c*) überhaupt die höchste Macht sei, oder prägnanter ausgedrückt, dafz Israels Gott der mit unbedingt freier Allmacht in und über Aegypten waltende absolute Gott sei. V. 20 ff. Von dieser Plage, von der das Land verderbt (תִּשָּׁחֵת), verwüstet wurde, sofern die Fliegen nicht blos die Menschen peinigen, fressen (Ps.

78,45) und durch blutige Beulen, die ihr Stich erzeugt, entstellen, sondern auch die Gewächse, in die sie ihre Eier legen, verderben, ward Pharao so erschüttert, daſz er Mose und Aaron rufen lieſz und ihnen die Erlaubnis gab: ihrem Gotte zu opfern „im Lande." Auf diese beschränkende Bedingung konte Mose nicht eingehen. „Es ist nicht festgestelt also zu tun" (נָכוֹן bed. nicht: *aptum, conveniens,* sondern *statutum, rectum*), aus zwei Gründen: *a*) weil ein Opfern im Lande den Aegyptern ein Greuel sein und sie aufs höchste erbittern würde (v. 22), *b*) weil sie Jehova ihrem Gotte nur so opfern können, wie er zu ihnen geredet (v. 23). Ein Greuel für die Aegypter würde das Opfern der Israeliten im Lande sein, nicht weil sie Thiere opferten, die den Aegyptern als heilig galten. Denn erstlich paſzt für heilige Opferthiere nicht das W. תּוֹעֵבָה *Greuel,* sodann waren auch von den Opferthieren der Israeliten die Stiere, Kälber und Schafe den Aegyptern nicht heilig, sondern nur die Kühe. Der Greuel würde vielmehr darin liegen, daſz die Israeliten dabei nicht die bei den Aegyptern geltenden peinlichen Vorschriften über die Reinheit der Opferthiere beobachten (vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 115 f.), überhaupt nicht die ägyptischen Opfersatzungen befolgen würden. Darin konten die Aegypter eine Miſzachtung ihrer Religion und ihrer Götter erblicken, *quia si mos sacrificandi receptus violetur, putabant se et deos suos gravi affici contumelia* (*Calv.*), und darüber so aufgebracht werden, daſz sie die Israeliten steinigen würden. Das הֵן vor נִזְבַּח ist noch das Weisewörtchen *siehe*, steht aber vor einem ohne Bedingungspartikel eingeführten Conditionalsatze auf der Grenze des Uebergangs in die Bedeutung *wenn*, die es im Chaldäischen erhalten und hie und da auch schon im Hebräischen (z. B. Lev. 25, 20) angenommen hat, s. *Ew.* §. 103g. — V. 24—28. Diese Gründe muſzten auch dem heidnischen Könige auf seinem religiösen Standpunkte einleuchten. Er verspricht daher, das Volk zu der Opferfeier in die Wüste ziehen zu lassen, nur solle es sich nicht weit entfernen, wenn Mose und Aaron durch ihre Fürbitte ihn und sein Volk von dieser Plage befreien würden. Mose sagt ihm die Entfernung des Ungeziefers am nächsten Tage zu, bemerkt aber zugleich dem Könige, daſz er nicht wiederum, wie früher v. 4, täuschen solle. Aber Pharao verstockte — sobald die Plage weggenommen war, auch dies Mal sein Herz, wie nach der zweiten Plage v. 11, worauf וַיַּכְבֵּד וגו v. 28 zurückweist.

C. IX, 1—7. Die *fünfte* Plage besteht in einer schweren **Viehpest**, welche das auf dem Felde befindliche Vieh (מִקְנֶה das lebendige Eigentum) der Aegypter wegrafft. Um anzudeuten, wie Pharao durch sein hartnäckiges Widerstreben die Schuld häuft, wird bei Ankündigung dieser Plage zu dem: „wenn du dich weigerst zu entlassen" (vgl. 7, 27) hinzugefügt: und sie (die Israeliten) *noch* festhältst" (עוֹד noch ferner, nachdem Jehova seinen Willen dir schon so eindringlich kundgetan). V. 3. „Die Hand Jehova's wird sein (הוֹיָה nur hier, da das *partic.* von הָיָה sonst von der Form הֹוֶה gebildet wird Neh. 6, 6. Pred. 2, 22) wider dein Vieh als sehr schwere Pest (דֶּבֶר eig. das Wegraffende, die Pest, zur Construct. vgl. *Ew.* §. 279d), d. h. wird es mit schwerer Pest schlagen. Dabei wird wiederum zwischen den Israeliten und den Aegyptern unterschieden. Von allem den Söhnen

Israels gehörenden Vieh (מִכָּל־לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל) soll nicht eins (דָּבָר v. 4 = אֶחָד v. 6) sterben. Auch wird eine bestimte Zeit für den Eintritt der Plage gesezt, wie schon bei der vorigen (8, 19), damit Pharao, da Viehseuchen in Aegypten zu Zeiten vorzukommen pflegen (vgl. *Pruner*, die Krankheiten des Orients S. 108. 112 f.), in dieser Viehpest ein Strafgericht Jehova's erkenne. V. 6. In den W.: „es starb *alles* Vieh der Aegypter" ist das כֹּל schon an sich nicht im absoluten Sinne zu nehmen, sondern nach populärer Ausdrucksweise eine solche Menge bezeichnend, daſz das Uebrigbleibende kaum mehr in Betracht komt, sodann aber nach v. 3 auch auf das *auf dem Felde* befindliche Vieh zu beschränken. Denn nach v. 9 und 19 blieb noch viel Vieh der Aegypter von dieser Seuche verschont, obgleich sie sich auf alle Gattungen des von ihnen gehaltenen Viehs — Pferde, Esel, Kamele, Rinder und Schafe — erstreckte und schon dadurch von den natürlichen Viehseuchen unterschied. V. 7. Aber das harte Herz Pharao's blieb gegen diese Plage verstockt, obgleich er sich durch angestellte Nachfrage von der Verschonung des Viehes der Israeliten überzeugt hatte.

V. 8—12. Die *sechste* Plage schlägt Menschen und Vieh mit **Geschwüren hervorbrechend in Blattern.** שְׁחִין eine in Aegypten gewöhnliche Krankheit (Deut. 28, 27) von dem ungebr. שָׁחַן سخن *incaluit*, bed. Entzündung, dann *Geschwür* (Lev. 13, 18 ff. 2 Kg. 20, 7). אֲבַעְבֻּעֹת von בּוּעַ hervorquellen, anschwellen, bed. Blasen, Beulen, *φλυκτίδες* (LXX) *pustulae.* Das natürliche Substrat dieser Plage finden die meisten neuern Ausleger in den sogen. Nilblattern, die in leichten unzähligen Knötchen auf der scharlachroth gefärbten Haut hervortreten und sich in kurzer Zeit in kleine runde und sehr dicht stehende Bläschen umwandeln, von den Aegyptern حمو النيل (*Hamm el Nil*) d. h. Hitze der Ueberschwemmung genant, nach *Dr. Bilharz* bei *Seetzen* (R. IV S. 448) ein Ausschlag, der im Sommer, besonders im Spätsommer zur Zeit der Ueberschwemmung auftritt und ein prickelndes, brennendes Gefühl auf der Haut hervorbringt, oder nach *Seetzen* (III S. 204 f.) „aus lauter rothen kleinen, wenig gewölbten Erhabenheiten in der Haut" besteht, zuweilen sehr stark juckt und kleine Stiche gibt, wie man beim Scharlachfieber empfindet (S. 209). Die Ursache dieses Ausschlags, der übrigens nur bei Menschen, nicht auch bei Thieren vorkomt, ist noch nicht ausgemacht, indem Einige ihn vom Wasser, Andere von der Hitze herleiten. Vgl. *Pruner* Krankh. des Or. S. 138 ff. Dagegen *Leyrer* in *Herzogs* Realencycl. XI S. 409 denkt an den „zur fünften Plage in ätiologischer Beziehung stehenden *Anthrax*, ein schwarzes Brandschwär, dessen Vorkommen häufig nach Viehseuchen, besonders dem Milzbrande des Rindviehes beobachtet wurde, und an welches der Name ἄνθραξ Kohle und das damit zusammenstimmende sinnbildliche Sprengen von Ofenruſz erinnern möchte." Bedeutsam ist jedenfalls die Art, wie diese Plage herbeigeführt wird, obwol kaum mehr mit Sicherheit zu deuten, zumal auch die der Plage zu Grunde liegende natürliche Krankheit ungewiſz bleibt. Mose und Aaron nehmen auf Gottes Geheiſz die Hände voll Ofenruſz, streuen ihn himmelwärts, so daſz er zu Staub über das ganze Land Aegypten wird d. h. wie Staub in der Luft über das ganze Land fliegt und an Menschen und Vieh zu Geschwüren wird. פִּיחַ כִּבְשָׁן Ruſz oder

Asche vom Schmelz- oder Kalkofen. פִּיחַ von פּוּחַ blasen, ist wol schwerlich blos die Loderasche, *favilla a difflando dicta*, sondern wie *αἰθάλη* (LXX) Rufz und Asche, rufzige Asche. כִּבְשָׁן ist nicht ein Back- oder Kochofen (תַּנּוּר) sondern nach *Kimchi* der Schmelzofen oder Kalkofen, aber nicht *a metallis domandis* (*Mich. Suppl. Ges. Thes.*) benant, sondern von כָּבַשׁ in der Grundbed. zusammendrücken, daher *a*) erweichen, schmelzen, *b*) niedertreten (*Meier* Wurzelwörterb.). Unzulässig erscheint die Ansicht von *Sam. Burder* in *Rosenm.'s* A. u. N. Morgenl. I S. 288 f., für die sich *Hävern.* (Theol. d. A. T. S. 182) und *Kurtz* (II S. 109) entschieden haben, dafz die symbolische Handlung Mose's in Beziehung stehe zu dem von *Plutarch* (*De Is. et Osir. p. 318 ed. Hutten*) erwähnten alten Sühnritus der Aegypter, die Asche von Opfern, besonders von Menschenopfern umherzustreuen. Denn sie ruht auf der Voraussetzung, dafz Mose die Asche von einer zur Verbrennung der Opfer bestimten Feuerstätte genommen habe; eine Voraussetzung, zu welcher weder כִּבְשָׁן noch פִּיחַ pafzt. Denn כבשן bed. nicht Feuerstätte, noch weniger eine zur Verbrennung der Opfer bestimte Feuerstätte, und die von Opferthieren behufs der Reinigung gewonnene Asche heifzt nicht פִּיחַ sondern אֵפֶר Num. 19, 10. Aufzerdem stimt die Deutung dieser Handlung, dafz die zur Reinigung bestimte Asche in der Hand Mose's Unreinigkeit hervorrufe als Versinnbildlichung des Gedankens, „dafz die religiöse Reinigung, welche der ägyptische Opfercultus verspricht, in Warheit nur Verunreinigung ist,“ gar nicht mit der Wirkung, die sie hervorbringt. Die von Mose in die Luft gestreute Asche wirkte nicht Verunreinigung, sondern erzeugte Geschwüre oder Blattern, von denen nicht ohne Weiteres vorauszusetzen, dafz sie die Aegypter als religiöse Verunreinigung betrachteten. Endlich handelte es sich bei keiner Plage um eine Verurteilung des ägyptischen Cultus oder Opferwesens, weil Pharao ja nicht den ägyptischen Götzendienst den Israeliten aufdringen, sondern nur sie nicht aus seinem Lande ziehen lassen wolte.

Die Asche oder der Rufz des Schmelz- oder Kalkofens hat ohne Zweifel eine ähnliche Beziehung zu der daraus entstehenden Plage, wie das Wasser des Nils und der Staub des Erdbodens zu den drei aus ihnen hervorgegangenen Plagen. Wie Pharao und sein Volk den segenspendenden Wassern des Nils und dem fruchtbaren Erdboden Wolstand, Reichtum und Ueberflufz an irdischen Gütern verdankten, so gingen aus den Kalköfen so zu sagen die grofzen Bauten von Städten und Pyramiden hervor, in welchen die alten Pharaonen die Macht und Herrlichkeit ihrer Regierungen zu verewigen strebten. Wenn bei den drei ersten Plagen die natürlichen Hilfsquellen des Landes von Jehova durch seine Boten Mose und Aaron in Quellen des Unheils verwandelt wurden, so solte die sechste Plage dem stolzen Könige zeigen, dafz Jehova auch die Macht habe, aus den Werkstätten seiner Prachtbauten, zu welchen er die Kraft der Israeliten verwandte und sie mit Lastarbeiten so arg bedrückte, dafz sie sich in Aegypten wie in einem Glühofen zur Schmelzung des Eisens befanden (Deut. 4, 20), Verderben für ihn zu bereiten und selbst den Rufz oder die Asche der Kalköfen, dieses Residuum der Feuersglut und Abbild der Glut, in welcher Israel schmachtete, zu einem Samen zu machen, welcher auf sei-

nen Befehl in die Luft gestreut hitzige Geschwüre an Menschen und Vieh in ganz Aegypten hervorbringt. Diese Geschwüre sind die erste Plage, die das Leben der Menschen angreift und gefährdet, und in dieser Eigenschaft das erste Vorzeichen des Todes, welchen Pharao durch fortgeseztes Widerstreben sich bereiten werde. Gegen diese Plage vermögen den König auch seine Priester mit ihren Geheimkünsten so wenig zu schützen, daſz sie vielmehr selbst von ihr ergriffen werden, nicht mehr vor Mose stehen können, allen ferneren Widerstand gegen ihn aufgeben müssen. Aber Pharao nahm auch diese Plage nicht zu Herzen und verfiel dem göttlichen Verhängnisse der Verstockung.

## Cap. IX, 13 — XI, 10. Die drei lezten Plagen.

Da die bisherigen Plagen nicht vermocht hatten, das unbeugsame Herz Pharao's unter den Willen des allmächtigen Gottes zu beugen, so wurden ihm in noch drei Plagen, die an Furchtbarkeit alle frühern übertreffen, die Schrecken des Gerichts gezeigt, dem er unausweichlich verfallen werde. Daſz mit denselben der lezte entscheidende Schlag vorbereitet werden soll, darauf weist schon der groſze Ernst, mit dem sie v. 13—16 dem verstockten Könige angekündigt werden, hin. Diesmal will Jehova alle seine Schläge (מַגֵּפוֹת) an das Herz Pharao's und gegen seine Knechte und sein Volk senden (v. 14). אֶל־לִבְּךָ bed. nicht gegen deine Person, denn לֵב wird nicht für נֶפֶשׁ und auch נֶפֶשׁ nicht als Umschreibung der Person gebraucht, sondern die Schläge sollen an das Herz des Königs gehen. *Plagas fore denuntiat, quae non caput tantum et brachia affligant, sed quae penetrent ad cor ipsum et lethale vulnus visceribus infligant. Calv.* Aus dem *plur.* מַגֵּפוֹת ergibt sich, daſz diese Drohung sich nicht blos auf die siebente Plage, den Hagel, sondern auf alle noch übrigen Plagen bezieht, durch welche Jehova dem Könige kundtun will, daſz „auf der ganzen Erde nicht seines gleichen" ist d. h. daſz keiner der Götter, welche die Heiden anbeten, ihm, dem einigen waren Gotte, gleicht. Denn (v. 15 f.) — um dies zu zeigen — hat Jehova nicht sofort Pharao samt seinem Volke mit Pest geschlagen und von der Erde vertilgt, sondern ebendeshalb ihn hingestellt, um ihn seine Kraft sehen d. h. warnehmen, fühlen zu lassen und seinen Namen auf der ganzen Erde zu verherrlichen. In v. 15 ist שָׁלַחְתִּי וגו׳ als Bedingungssatz mit dem folgenden וַתִּכָּחֵד zu verbinden: „denn hätte ich jezt meine Hand ausgestreckt und geschlagen dich … so wärest du vertilgt worden," vgl. *Ew.* §. 355[a] mit §. 357[b]. וְאוּלָם *attamen,* jedoch. הֶעֱמַדְתִּיךָ bildet den Gegensatz zu תִּכָּחֵד und heiſzt: stehen oder bestehen lassen, wie 1 Kg. 15, 4. 2 Chr. 9, 8 (διετηρήθης LXX). Das Stehenlassen hat aber zur Voraussetzung das Hinstellen. In dieser ersten Bed. hat der Apostel Paulus Röm. 9, 17 dem Zwecke seiner Entwicklung gemäſz העמדתי durch ἐξήγειρα wiedergegeben, weil dadurch „Gott entschiedener als der den Pharao in seinem ganzen Tun und Lassen absolut Bedingende hervortritt" (*Philippi* zu Röm. 9, 17). Der Zweck, für welchen Gott Pharao noch bestehen läſzt, nicht sofort vernichtet hat, ist ein zwiefacher: *a*) daſz Pharao selbst die Macht Jehova's erfahre (הַרְאֹת sehen d. i. erfahren lassen), wo-

durch er genötigt wird mehr als einmal Jehova die Ehre zu geben (v. 27. 10,16 f. 12,31), *b*) dafz der Name Jehova's (über שֵׁם vgl. zu 6,2) auf der ganzen Erde erzählt werde. Da in Pharao sich nicht blos der Troz des natürlichen Menschen wider Gottes Wort und Willen, sondern zugleich die Feindschaft der Weltmacht gegen den Herrn und sein Volk concentrirte, so manifestirte sich in den über ihn verhängten Gerichten ebenso sehr die Geduld, Gnade und Langmut als die Heiligkeit, Gerechtigkeit und Allmacht des lebendigen Gottes zur Warnung für die unbufzfertigen Sünder wie zur Glaubensstärkung der Frommen auf eine für alle Zeiten und Lagen des Reiches Gottes im Kampfe mit der gottfeindlichen Welt vorbildliche Weise. Die Kunde von dieser herrlichen Manifestation Jehova's verbreitete sich alsbald unter allen umwohnenden Völkern (vgl. 15, 14 ff.) und drang nicht nur zu den Arabern sondern auch zu den Griechen und Römern, endlich mit dem Evangelio zu allen Völkern der Erde, vgl. *Tholuck* zu Röm. 9,17.

C. IX, 17—35. Die *siebente* Plage. Um Pharao's Widerstreben zu brechen will Jehova einen seit der Gründung Aegyptens unerhört furchtbaren **Hagel** mit Donnern und Feuerklumpen senden und alles was auf dem Felde ist an Menschen und Vieh erschlagen. עוֹדְךָ מִסְתּוֹלֵל „noch dämmest du dich gegen mein Volk.“ מִסְתּוֹלֵל sich dämmen, als Damm aufwerfen d. h. sich widersetzen, von סָלַל aufschütten Erde zu einem Damme oder Walle. כָּעֵת מָחָר um diese Zeit morgen — um Pharao noch Zeit zur Ueberlegung und Besinnung zu geben. Anstatt: „von dem Tage da Aegypten gegründet worden bis jezt“ (v. 18) heifzt es v. 24: „seitdem es zu einem Volke geworden,“ also seitdem Aegypten als Volk oder Reich besteht. הִוָּסְדָה ohne Mappik wie 2,3. Der gute Rath, den Mose v. 19 dem Könige geben soll: Vieh und Menschen auf dem Felde zu flüchten (הָעֵז von הֵעִיז vgl. Jes. 10,31 = הֵנִיס v. 20) d. h. unter schützendes Obdach zu bringen, und der auch von den gottesfürchtigen Aegyptern befolgt wurde (v. 21), ist ein Zeichen göttlicher Gnade, welche den Verstockten noch retten, vor dem Verderben bewahren will. *Φιλάνθρωπος ὢν ὁ δεσπότης ἐλαίῳ τὰς τιμωρίας κεράννυσιν. ἄλλως τε καὶ ᾔδει τινὰς ἀξίους φειδοῦς. Theodoret.* Auch bei Pharao war die Möglichkeit, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen, noch vorhanden, die Verstockung noch nicht vollendet. Da er jedoch das Wort des Herrn nicht beachtete, so wurde das angekündigte Gericht vollzogen v. 22—26. „Jehova gab קֹלֹת Stimmen,“ in v. 28 קֹלֹת אֱלֹהִים „Gottesstimmen“ genant. So heifzt der Donner (vgl. 19,16. 20,18. Ps. 29,3—9) als die gewaltigste Offenbarung der göttlichen Allmacht, die in ihm zu den Menschen redet (Apok. 10,3 f.) und an die Schrecken des Gerichts mahnt. Diese Schrecken wurden hier erhöht durch Feuerklumpen, die mit dem, Menschen und Vieh auf dem Felde erschlagenden, Gewächse vernichtenden und Bäume zerschmetternden, Hagel vom Himmel herabfuhren. וַתִּהֲלַךְ אֵשׁ אָרְצָה „und Feuer fuhr zur Erde“; תִּהֲלַךְ ein an *hitp.* anklingendes *kal* in der Bedeutung *grassari*, wie Ps. 73,9 s. *Del.* z. d. St. אֵשׁ מִתְלַקַּחַת sich gegenseitig fassendes d. i. zusammengeballtes Feuer, vgl. Ez. 1,4. „Der Blitz hatte die Gestalt von Feuerklumpen, die wie Brandfackeln herabfuhren“ (*Baumg.*). In בְּכָל־עֵשֶׂב und כָּל־עֵץ v. 25 ist das כֹּל wie

in v. 6 nicht zu premiren, wie aus 10,5 erhellet. Gewitter sind zwar in Unter- und Mittelägypten nicht häufig, kommen aber doch in den Monaten December bis April öfter vor, wobei zuweilen auch Hagel, selten aber in beträchtlicher Stärke fält, vgl. *Hgstb.* a. a. O. S. 119. *Lepsius* Briefe aus Aeg. S. 26 f. *Seetzen* R. III S. 398. *Pruner* Krankh. des Or. S. 36. An und für sich waren also Donner, Blitze und Hagel keine unerhörten Dinge. Auch fielen sie in die Jahreszeit, in der sie sonst in Aegypten einzutreten pflegen, nämlich in die Jahreszeit, da das Vieh auf dem Felde sich befindet d. i. in den Monaten Januar bis April, in welchen allein dort das Vieh auf die Weide getrieben wird, vgl. *Niebuhr* Reise I S. 142 u. a. Belege bei *Hgstb.* S. 121. Der übernatürliche Charakter dieser Plage zeigt sich daher aufser in der Ankündigung derselben durch Mose und in der Verschonung des Landes Gosen (v. 26) ganz besonders in der furchtbaren Gröfze des Hagelwetters, die auch auf Pharao einen stärkeren Eindruck macht als alle frühern. Denn (v. 27 ff.) er liefz Mose und Aaron rufen und bekante ihnen: „ich habe gesündigt diesmal, Jehova ist gerecht, ich und mein Volk sind die Frevler.“ Aber schon die Beschränkung seiner Versündigung durch הַפָּעַם auf diesen einen Fall zeigt, dafz seine Reue nicht tief ging, dafz ihm mehr die Schrecken der in den furchtbaren Donnern und Blitzen sich offenbarenden Majestät Gottes dieses Bekentnis abnötigten als ware Erkentnis seiner Sündenschuld. Das zeigt auch seine weitere Rede v. 28: „Betet für mich zu Jehova und genug sei (רַב *satis* wie Gen. 45, 28) vom Sein (מִהְיֹת) der Gottesstimmen und des Hagels“ d. h. des Donners und Hagels ist genug gewesen, sie mögen nun aufhören. V. 29. Mose sagt ihm Gewährung seiner Bitte zu, damit er erkenne: „dafz das Land dem Jehova sei“ d. h. dafz Jehova über Aegypten als Herr gebiete (vgl. 8, 18), erklärt ihm aber zugleich, dafz seine und seiner Knechte Furcht nicht die echte Gottesfurcht sei. וְאַתָּה וַעֲבָדֶיךָ steht absolut vorauf: „dich und deine Knechte anlangend weifz ich.“ יָרֵא מִפְּנֵי יי׳ bezeichnet die ware Gottesfurcht, welche die willige Unterwerfung unter den Willen des Herrn in sich schliefzt. Zu beachten ist יְהוָה אֱלֹהִים Jehova, der Elohim, das höchste zu fürchtende Wesen oder in Warheit Gott ist.

In v. 31. 32 wird passend die Angabe über den Schaden, welchen der Hagel angerichtet, eingefügt als Beleg dafür, was schon verloren war und was bei fortgehender Weigerung noch zu verlieren war. „Der Flachs und die Gerste waren zerschlagen, denn die Gerste war Aehre und der Flachs war גִּבְעֹל Blütenknospe“ (vgl. *Ges. Thes. p. 261*), d. h. beide waren noch nicht ganz reif, standen aber schon in Aehren und Blütenknospen, dafz sie vom Hagel zerknickt und vernichtet wurden. Dagegen „der Waizen und der Spelt oder Dinkel (כֻּסֶּמֶת *Ges. Thes. p. 702*) wurden nicht zerschlagen, weil sie zart oder spätzeitig“ (אֲפִילֹת *Ges. Thes. p. 137*), d. h. noch keine Aehren hatten, also vom Hagelschlag nicht geknickt werden konten. Diese Angaben stimmen mit den Naturverhältnissen Aegyptens überein. Nach *Theophr. Hist. plantt. 8, 3* und *Plin. H. n. 18, 7* wird in Aegypten die Gerste im sechsten Monat nach der Saat geerntet, der Waizen im siebenten. Die Gerste reift mit dem Monate Februar, wird zum Teil schon Ende Februars oder Anfang des März reif; der Waizen reift Ende des März und Anfang

des April, vgl. *Forskal Flora aeg. arab. p. XLIII. v. Schubert* Reise II S. 175. Der Flachs blüht Ende Januars und bekomt um diese Zeit auch schon Knospen, vgl. *Forsk. p. LV. v. Schub.* II S. 137. Der Spelt wird in der Gegend von Alexandria, also ganz im Norden Aegyptens, Ende Aprils reif (*Forsk. p. 26*), weiter südlich wol etwas früher, da nach anderen Angaben Waizen und Spelt gleichzeitig zur Reife gelangen, s. *Hgstb.* S. 122. Mithin erfolgte die Plage des Hagels gegen Ende Januars, spätestens in der ersten Hälfte Februars, so daſz wenigstens 8 Wochen zwischen der siebenten und der zehnten Plage liegen. Der Hagel hatte also die Hälfte der wichtigsten Feldfrüchte zerschlagen, die Gerste, ein bedeutendes Nahrungsmittel für Menschen, besonders die ärmere Volksklasse, und für Vieh, und den Flachs nach *Herod. II, 81. 105* ein sehr wichtiges Produkt Aegyptens, während der Spelt, aus dem nach *Herod. II, 36. 77* die Aegypter vorzugsweise ihr Brot buken, und der Waizen noch verschont blieben. V. 33—35. Pharao aber wurde auch durch diese Plage nicht zur Sinnesänderung bewogen. Sobald sie auf Mose's Fürbitte aufgehört hatte, fuhr er fort mit seinen Knechten zu sündigen und sein Herz zu verstocken.

C. X, 1—20. Die *achte* Plage, **die Heuschrecken**. V. 1—6. Da Pharao's Troz sich noch immer nicht unter den Willen Jehova's beugt, so erhält Mose den Auftrag, ihm eine neue, zum Teil noch schlimmere Plage anzukündigen. Dabei sagt Gott Mosen zur Stärkung seines Glaubens, daſz die Verhärtung Pharao's und seiner Knechte von ihm verhängt sei, damit diese Zeichen unter ihnen geschehen und Israel für alle Geschlechter daran erkenne, daſz er Jehova sei, vgl. 7, 3—5. Wie Israel diese Wunderzeichen seinen Kindern und Kindeskindern erzählte, das zeigen Ps. 78 u. 105. שִׁית אֹתֹת Zeichen setzen, bereiten (v. 1) wechselt mit שׂוּם (v. 2) in derselben Bedeutung, s. 8, 8. Das Suffix in בְּקִרְבּוֹ (v. 1) geht auf Aegypten als Land und in בָּם (v. 2) auf die Aegypter. In תְּסַפֵּר ist Mose als Repräsentant des Volks angeredet. הִתְעַלֵּל sich mit jem. zu tun machen, meist *sensu malo* ihm übel mitspielen 1 Sam. 31, 4 mit בְּ *pers.* Treffend *de Wette*: „wie ich meine Macht ausgelassen.“ V. 3. Da Pharao bei der vorigen Plage Jehova als gerecht anerkant hatte (9, 27), so wird ihm jezt seine Verschuldung schärfer vorgehalten: „Wie lange weigerst du dich, dich zu demütigen vor mir?“ (לֵעָנֹת für לְהֵעָנֹת wie 34, 24. s. *Ges.* §. 19, 3). V. 4 ff. Zur Strafe für diese hartnäckige Weigerung wird Jehova Heuschrecken in so furchtbarer Menge, wie sie Aegypten niemals gesehen, herbeiführen, daſz sie alles was an Pflanzen vom Hagel übrig geblieben, fressen und selbst die Häuser anfüllen werden. „Sie werden das Auge der Erde bedecken.“ Dieser dem Pentateuche eigentümlichen Redeweise, die nur noch v. 15 und Num. 22, 5 u. 11 wiederkehrt, liegt die altertümliche, echt poetische Anschauung zu Grunde, daſz die Erde mit ihrem Pflanzenschmucke den Menschen anblicke. Durch die Umdeutung des Auges (עַיִן) in Oberfläche wird die eigentliche Bedeutung des Bildes verwischt, besser: Angesicht. In der den Erdboden bis zur Unsichtbarkeit bedeckenden Menge liegt die Furchtbarkeit dieser Plage, da die Heuschreckenschwärme alles Grün der Erde verzehren. יֶתֶר הַפְּלֵטָה „das Ueberbleibsel der Rettung“ wird gleich näher erklärt durch: „was euch übrig geblieben vom Hagel,“ nämlich vom Ge-

traide die Spelt- und Waizenpflanzen und alles übrige Kraut (v. 12 u. 15). Für: „alle sprossenden Bäume“ (v. 5) steht in v. 15: alle Baumfrüchte und alles Grün (יֶרֶק) an den Bäumen.“ Ueber das Eindringen der Heuschrecken in die Häuser vgl. *Bar Hebraei Chron. syr.* in *Boch. Hieroz. III p. 283* und *Beauplan* in *Oedm.* Verm. Samml. III S. 84 ff.

V. 7—11. Die Ankündigung einer so furchtbaren Heuschreckenplage, wie sie die Väter und die Urväter seit ihrem Dasein auf Erden d. h. seit Erschaffung der Menschen nicht gesehen (v. 6), sezte die Knechte Pharao's dermaſzen in Furcht, daſz sie den König zur Entlassung der Israeliten zu bewegen versuchten. „Wie lange soll dieser (Mose) uns zum Fallstricke sein? — Erkenst du noch nicht, daſz Aegypten zu Grunde geht?“ מוֹקֵשׁ Fallstrick, Sprenkel zum Fangen der Thiere und Vögel, ist Bild des Verderbens. הָאֲנָשִׁים bed. nicht die Männer sondern die Leute. Die Knechte wünschen die Entlassung des ganzen Volks, die Mose forderte, Pharao hingegen will sich nur zur Entlassung der Männer (הַגְּבָרִים v. 11) verstehen. V. 8. Da Mose nach Ankündigung der Plage von Pharao weggegangen war, so wurde er in Folge der dem Könige von seinen Knechten gemachten Vorstellung mit Aaron zurückgeholt (וַיּוּשַׁב אֶת über diese Constr. des Passiv. s. zu Gen. 4, 18), und vom Könige gefragt, wer denn alles zum Feste ziehen wolle. מִי וָמִי „wer und wer noch weiter sind die Gehenden?“ d. h. die welche gehen wollen. Mose verlangt den Auszug des ganzen Volkes ohne Unterschied des Alters und Geschlechts samt seinen Viehherden. Jünglinge und Greise, Söhne und Töchter nent er, die Frauen als zu den Männern gehörend unter dem „wir“ mit begreifend. Obgleich er nun diese Forderung damit motivirt, daſz es einem Feste Jehova's gelte, so wird doch Pharao darüber so entrüstet, daſz er zuerst höhnend antwortet: „Es sei also; Jehova sei mit euch sowie ich euch und eure Kleinen entlasse“ d. h. Jehova möge euch eben so helfen als ich euch mit euren Kleinen entlasse. Darin lag eine Verhöhnung nicht nur Mose's und Aaron's, sondern zugleich Jehova's, der sich ihm doch schon durch gewaltige Machtäuſzerungen als ein Gott, der seiner nicht spotten läſzt, kundgegeben hatte. Nach dieser Auslassung seines Unwillens erklärt Pharao den Boten Gottes, daſz er ihr Vorhaben durchschaue. רָעָה נֶגֶד פְּנֵיכֶם „Böses ist vor eurem Gesichte“ d. h. ihr habt Böses vor. רָעָה nent er ihr Vorhaben, weil sie das Volk seinem Dienste entziehen wollen. לֹא כֵן „nicht also“ *sc.* geschehe was ihr begehrt. „Geht doch ihr Männer und dienet Jehova.“ Auch dieses Zugeständnis war nicht ernstlich gemeint. Das ergibt sich schon aus dem לְכוּ נָא „geht *doch*“, worin die Ironie nicht zu verkennen, und noch deutlicher daraus, daſz er mit diesen Worten alle weitere Unterhandlung abbricht und Mose und Aaron forttreiben läſzt. וַיְגָרֶשׁ man trieb sie fort; das Subject ist nicht genant, weil von selbst klar, daſz die anwesenden königlichen Diener die Wegtreibenden waren. „Denn dieses seid ihr suchend.“ אֹתָהּ bezieht sich nur auf עִבְדוּ אֶת יי׳, worunter der König die Opferfeier versteht, zu der nach seiner Meinung nur die Männer nötig seien, nicht als ob er unter dem Volke, dessen Entlassung Mose forderte, nur die Männer verstanden hätte (*Kn.*). Die Beschränkung der Ausziehenden auf die Männer war reine Willkür, da nach *Herod. II, 60* auch die

Aegypter religiöse Festfeiern hatten, zu welchen die Weiber mit den Männern auszuziehen pflegten.

V. 12—15. Nach dieser schnöden Behandlung seiner Gesandten befahl Jehova Mosen, die angedrohte Plage über das Land zu bringen. „Recke deine Hand aus über das Land Aegypten mit Heuschrecken, בָּאַרְבֶּה d.h. so daſz die Heuschrecken kommen. Durch בְּ wird die die Hauptsache begleitende Nebensache hinzugefügt, s. *Ew.* §.217[f.3]. עָלָה vom feindlichen Anrücken eines Heeres über ein Land. Die Heuschrecken sind als Kriegsheer vorgestelt wie Joel 1, 6. Wie die Heuschrecken in Aegypten keine unerhörte Plage sind, so werden sie auch in diesem Falle wie sonst vom Winde herbeigeführt, vgl. *Boch. Hieroz. III p. 283 sqq. Rosenm.* A. u. N. Morgld. I S. 291 ff. *Forskal Descr. animall. p. 81.* Wunderbar ist hiebei zunächst, daſz als Mose seine Hand mit dem Stabe über Aegypten erhob, Jehova einen Ostwind über das Land trieb, der einen Tag und eine Nacht wehte und am folgenden Morgen die Heuschrecken brachte (נָשָׂא sofern die Heuschreckenschwärme wirklich vom Winde getragen werden). רוּחַ־קָדִים Ostwind nicht *νότος* (LXX), Südwind, wie auch *Boch. l. c. p. 287* wolte. Denn obschon die Heuschreckenschwärme nach Aegypten gewöhnlich aus Aethiopien oder Libyen, also mit dem Süd- oder Südwestwinde kommen, so werden sie doch zuweilen von dem Ostwinde aus Arabien gebracht, wie es unter anderen *Denon* bei *Hgstb.* S. 122 f. beobachtet hat. Daſz der Wind einen Tag und eine Nacht wehte, bevor er die Heuschrecken brachte, deutet an, daſz sie aus weiter Ferne herbeigeführt wurden, worin Jehova seine über die Grenzen Aegyptens weit hinaus reichende, über alle Länder gebietende Allmacht den Aegyptern kundtat. Wunderbar ist ferner an dieser Plage die unerhörte Ausbreitung über das ganze Gebiet Aegyptens, während von gewöhnlichen Heuschreckenzügen nur einzelne Landesteile heimgesucht werden. Darin hat dieses Gericht seines gleichen nicht, weder vorher noch nachher v. 14. Die Worte: „vor ihnen waren nicht also die Heuschrecken gleich diesen und nach ihnen wird nicht also sein" darf man nicht zu einer *hyperbolica et proverbialis locutio, qua significatur nullam fuisse memoriam tam noxiarum locustarum (Ros.)* abschwächen. Denn mit Joel 2,2 können sie schon deshalb nicht in Widerspruch stehen, weil unsere Beschreibung von Aegypten, die des Joel vom Lande Israel handelt, auſzerdem auch die Schilderung Joels unverkennbar auf unsere Beschreibung Bezug nimt, anzudeuten, daſz ein gleich furchtbares Gericht über das sündige Juda ergangen ist, wie vor Zeiten über Aegypten und den verstockten Pharao. In ihrer Furchtbarkeit ist diese ägyptische Plage ein Vorbild der Plagen, die dem Endgerichte vorhergehen, ein Typus für die Schilderung Apok. 9, 3—10, wie denn auch schon Joel in der zu seiner Zeit über Juda hereingebrochenen Plage einen Vorboten des Tages des Herrn erblickt (Joel 1,15. 2,1) d.i. des groſzen Gerichtstages, der sich in allen groſzen Gerichten der Weltgeschichte oder vielmehr des Kampfes des Reiches Gottes mit den Mächten dieser Welt stufenmäſzig vollzieht und in dem lezten allgemeinen Weltgerichte zum Abschlusse kommen wird. V. 15. Die Verfinsterung des Landes und das Abfressen aller grünen Pflanzen durch Heuschreckenschwärme wird viel-

fach von Augenzeugen solcher Plagen berichtet. *Locustarum plerumque tanta conspicitur in Africa frequentia, ut volantes instar nebulae solis radios operiant. Leo Afric.* bei *Boch. l. c. p. 284. Solemque obumbrant. Plin. H. n. II, 29. Oedmann* III S. 85.

V. 16—20. Ueber diese Plage, die selbst *Plinius l. c. Deorum irae pestis* nent, erschrak Pharao so, daſz er Mose und Aaron eilig kommen lieſz, seine Versündigung gegen Jehova und gegen sie bekante und um nur noch einmalige (הַפַּעַם wie Gen. 18,32) Vergebung seiner Sünde und um Abwendung „dieses Todes" durch ihre Fürbitte bei Jehova, ihrem Gotte bat. Pharao bekante gegen Jehova und seine Gesandten gesündigt zu haben. Es fehlte ihm also nicht an der Erkentnis, aber am Willen zur Sinnesänderung. Vergebung seiner Sünde wünschte er und Fürbitte bei Jehova, jedoch nicht zu warer Buſze und Bekehrung, sondern nur zur Abwendung „dieses Todes." מָוֶת nent er die Heuschrecken, sofern sie Tod und Verderben bringen, das Land zu Grunde richten. *Mors etiam agrorum est et herbarum atque arborum*, bemerkt *Boch l. c. p. 286* mit Verweisung auf Gen. 47, 19. Hi. 14, 8. Ps. 48, 47. — V. 18 f. Um dem verstockten König die Gröſze der göttlichen Langmut zu zeigen, fleht Mose zum Herrn und der Herr wirft durch einen starken Westwind die Heuschrecken ins Schilfmeer. Der Ausdruck: „es wandte Jehova einen sehr starken Westwind" ist *concis* für: Jehova wandte den Wind in einen sehr starken Westwind. Daſz die Heuschrecken im Meere umkommen, ist vielfach bezeugt. *Gregatim sublatae vento in maria aut stagna decidunt. Plin. l. c.* Mehr bei *Boch. l. c. p. 287* und *Volney* Reise nach Syr. und Aeg. I S. 237. יִתְקָעֵהוּ er stieſz sie d. h. trieb sie mit unwiderstehlicher Gewalt in das Schilfmeer. יַם סוּף heiſzt das rothe Meer nach der gewöhnlichen Annahme von dem vielen Meertange (סוּף), der auf seinem Wasser schwimt und am Ufer sich aufhäuft, vgl. *Ges. Thes. p. 943;* wogegen *Kn.* zu 13, 18 den Namen von einer an der Spitze des Meerbusens ehemals gelegenen Stadt, die ihren Namen vom Schilfe hatte, ableiten will, und dafür besonders das Fehlen des Artikels vor סוּף (statt הַסּוּף) geltend macht, ohne jedoch die Existenz dieser Stadt für die alte Pharaonenzeit nachweisen zu können.

V. 21—29. Die *neunte* Plage, **die Finsternis.** Da Pharao's Troz noch nicht gebrochen ist, so wird ohne vorhergehende Ankündigung eine drei Tage anhaltende Finsternis über das Land Aegypten, mit Ausnahme von Gosen, verhängt in solcher Stärke, daſz man die Finsternis greifen konte. וְיָמֵשׁ חֹשֶׁךְ „und man soll tasten, greifen Finsternis," הֵמִישׁ wie Ps. 115, 7. Richt. 16, 26. ψηλαφητὸν σκότος (LXX), nicht: tappen in Finsternis, weil מִשֵּׁשׁ diese Bedeutung nur im *pi.* mit בְּ constr. hat Deut. 28, 29. חֹשֶׁךְ אֲפֵלָה Finsternis des Dunkels = stärkste Finsternis. Die Verbindung zweier synonymer Worte drückt die höchste Steigerung des Begriffes aus, s. *Ew.* §. 313[c]. Die Finsternis war so groſz, daſz keiner den andern sah und niemand von seiner Stelle aufstand; nur die Israeliten hatten Licht in ihren Wohnorten (nicht Häusern); so daſz man mit *Kurtz* aus בְּמוֹשְׁבֹתָם nicht folgern darf, daſz die Aegypter auch in ihren Häusern keine Lichter hätten anzünden können. Die Ursache dieser Finsternis ist im Texte nicht angedeutet; aber die Analogie der übrigen Plagen, die sämtlich eine Na-

turbasis haben, berechtigt dazu, mit den meisten Ausll. auch hier eine solche anzunehmen, und zwar den *Chamsin,* worauf schon die LXX durch Wiedergabe des חֹשֶׁךְ אֲפֵלָה mit σκότος καὶ γνόφος καὶ θύελλα hingedeutet haben. Dieser Wind, der in Aegypten vor und nach der Frühlingsnachtgleiche zu wehen pflegt und gewöhnlich zwei bis drei Tage anhält, erhebt sich meist sehr plötzlich und erfült die Luft mit einer solchen Masse von feinem Staube und gröberem Sande, dafz die Sonne ihren Schein verliert, der Himmel sich in einen dichten Schleier verhült und das Dunkel „zu solcher Nächtlichkeit wächst, dafz die Finsternis der dichtesten Nebel unserer Spätherbst- und Wintertage in keinem Vergleich damit steht" (*v. Schub.* R. II S. 409). Vor diesem Unwetter verbergen sich Thiere und Menschen; die Einwohner der Städte und Dörfer verschliefzen sich in ihren Häusern in die untersten Zimmer und Gewölbe, weil der Staub auch durch gut verschlossene Fenster dringt, um dort das Unwetter abzuwarten. Ausführlichere Mitteilungen aus Reisebeschreibungen s. bei *Hgstb.* S. 123 ff., womit zu vgl. *v. Schub.* a. a. O. *Rob.* Pal. I S. 323. *Seetzen* R. III S. 397, welcher das Aufziehen des Staubes von einer Menge in der Luft enthaltener elektrischer Materie herleitet, womit *Pruner*, Krankh. d. Or. S. 397 und *Rüppell* Nubien S. 270 ff. übereinstimmen. Dafz im Texte bei diesem Phänomene nur die Finsternis angegeben ist, erklärt sich aus der symbolischen Bedeutung derselben. „Die Finsternis, welche die Aegypter deckte, das Licht, welches den Israeliten leuchtete, war ein Abbild des göttlichen Zornes und der göttlichen Gnade" (*Hgstb.*). Den König erfüllte dieses Ereignis, in welchem nach arabischen Chronisten des Mittelalters bei *Rosenm. ad h. l.* die Völker ein Anzeichen des jüngsten Tages oder der Auferstehung erblickten, mit solcher Furcht, dafz er Mose rufen liefz und ihm erklärte, das Volk samt den Kindern ausziehen lassen zu wollen, nur das Vieh solle zurückbleiben. יֻצַּג *sistatur,* es werde gestelt, an gewissen Orten unter Aufsicht der Aegypter eingestelt zum Pfande der Rückkehr. Richtig umschreibt *Chaskuni: maneat in pignus, quod reversuri sitis.* Aber Mose bestand auf der Mitnahme auch des Viehes für den Bedarf der Schlacht- und Brandopfer. „Nicht eine Klaue soll zurückgelassen werden" ist sprichwörtlich für: nicht der geringste Teil; vgl. *Boch. Hieroz. I p. 490*, wo ähnliche von der Klaue hergenommene sprichwörtliche Redensarten der Araber und Römer gesammelt sind. Diese Forderung motivirt Mose mit den Worten: „denn wir wissen nicht, womit wir Jehova dienen werden, bis wir dorthin kommen," d. h. wir wissen jezt nicht, was für Vieh und wieviel wir zu den Opfern brauchen werden, weil dies erst nach unserer Ankunft an der Opferstätte unser Gott uns kundtun wird. עָבַד mit *accus.* wie Gen. 30, 29: jem. mit etwas dienen. V. 27 ff. Ueber diese Forderung gerieth Pharao in seiner von Gott über ihn verhängten Verstockung dermafzen in Zorn, dafz er Mose fortschickte mit Androhung des Todes, wenn er nochmals vor ihm erscheinen würde. רָאָה פָּנִים wie Gen. 43, 3. Mose antwortete: „Du hast recht geredet." Denn da ihm Gott bereits kundgetan, dafz der lezte Schlag die sofortige Entlassung des Volks herbeiführen werde, so hatte er nicht mehr vor Pharao zu erscheinen.

Cap. XI. **Die Ankündigung der zehnten Plage oder des entscheidenden Schlages.** V. 1—3. Die hier berichtete Eröffnung Jehova's an Mose fält der Zeit nach vor die lezte Verhandlung Mose's mit Pharao (10, 24—29), ist aber vom Erzähler erst hier mitgeteilt, weil sie die zuversichtliche Antwort Mose's 10, 29 erklärt. Dies erhellet deutlich aus v. 4—8, wonach Mose vor seinem Weggange dem Könige noch das lezte Strafwunder mit seinen Folgen ankündigt. Demnach ist וַיֹּאמֶר v. 1 mit *Aben Esra* im Sinne des *plusquamp.* zu fassen und grammatisch aus der S. 52 erörterten altsemitischen Erzählungsweise zu erklären; denn v. 1 und 2 enthalten die Grundlage für die Ankündigung in v. 4—8. Sachlich weisen v. 1—3 auf 3, 19—22 zurück. Noch einen Schlag (נֶגַע) wird Jehova über Pharao und Aegypten führen, darnach wird der König die Israeliten entlassen, ja forttreiben.[1] כְּשַׁלְּחוֹ כָּלָה wenn er euch ganz (כָּלָה *adverb.* wie Gen. 18, 21) entläſzt, wird er euch sogar forttreiben. V. 2 f. So wird Jehova den Troz Pharao's überwinden, und noch mehr. Mose soll dem Volke sagen, daſz sie von den Aegyptern silberne und goldene Geräthe bitten sollen, indem Jehova dieselben zum Geben geneigt machen werde. Dazu werde auch das Ansehen, das Mose durch seine Wunder in Aegypten erlangt habe, mitwirken. Ueber die Sache s. zu 3, 21 f. Die Mitteilung dieses göttlichen Auftrags an das Volk ist nicht ausdrücklich berichtet, wird aber 12, 35 f. als geschehen beiläufig erwähnt.

V. 4—8. Die Rede Mose's zu Pharao bildet die Fortsetzung seiner kurzen Antwort 10, 29. Um die Mitternacht wird Jehova ausgehen mitten durch Aegypten. Diese Mitternacht kann nicht „die sein, welche auf den Tag folgt, an welchem Mose nach der Finsternis zu Pharao gerufen wurde" (*Baumg.*), weil erst nach dieser Rede mit dem Könige Mose die göttliche Vorschrift über das Pascha empfängt, diese Vorschrift aber nach 12, 3 mindestens 4 Tage vor der Paschafeier und dem Auszuge dem Volk eröffnet worden ist. Welche Mitternacht gemeint ist, läſzt sich nicht bestimmen, sondern nur so viel, daſz der lezte entscheidende Schlag nicht in der nächsten Nacht nach dem Aufhören der neunten Plage erfolgt ist, sondern dazwischen die Einsetzung des Pascha, die Mitteilung Mose's über die von den Aegyptern zu bittenden Geräthe an das Volk und die Zurüstung zur Paschafeier und zum Auszuge fallen. Das Ausgehen Jehova's (יָצָא) von seinem himmlischen Sitze bezeichnet sein unmittelbares Einschreiten in und richterliches Einwirken auf die Menschenwelt. Den lezten Schlag gegen Pharao wird Jehova selbst vollziehen, während die früheren Plagen durch Mose und Aaron verhängt wurden. בְּתוֹךְ מִצְרָיִם „mitten in (durch) Aegypten." Denn das Gottesgericht wird vom Mittelpunkte des Reiches, von dem Königsthrone aus über das ganze Land ergehen. „Sterben wird jeder Erstgeborene vom Erstgeborenen Pharao's, der auf dem Throne sizt, an bis zum Erstgeborenen der Magd, die hinter der Mühle ist" d. h. der niedrigsten Sklavin, vgl. 12, 29 wo statt der Magd der Gefangene in

1) Das עוֹד „*noch* einen Schlag" berechtigt dazu, diesen Schlag mit den voraufgegangenen Plagen zu parallelisiren und von *zehn* Plagen zu reden, und mit *Philo* diese Zahl als Symbol der Vollendung zu fassen, obgleich diese Zahl im Texte nirgends angedeutet ist.

der Gefängnisgrube genant ist, weil man oft Gefangene zu dieser schweren Arbeit anhielt (Richt. 16,21. Jes. 47,2), „und alles Erstgeborne vom Vieh.“ Der Schlag soll Menschen und Vieh treffen zur Strafe dafür, daß Pharao Menschen und Vieh der Israeliten festhalten will, aber nur die Erstgeborenen, weil Gott die Aegypter mit ihrem Viehe nicht ganz vertilgen, sondern ihnen nur zeigen will, daß er die Macht dazu habe. Die Erstgeburt repräsentirt das ganze Geschlecht, das in ihr seine Kraft und Blüte hat (Gen. 49, 3). Aber (v. 7) dem ganzen Volke Israel soll „nicht ein Hund seine Zunge spitzen.“ Der Hund spizt die Zunge um zu knurren und zu beißen. Diese sprichwörtliche Redensart, die Jos. 10, 21 und Judith 11, 19 wiederkehrt, drückt den Gedanken aus, daß Israel nicht die allergeringste Beschädigung erfahren werde, und zwar „vom Manne bis zum Viehe.“ An dieser unverlezten Erhaltung Israels, während Aegypten dem Tode anheimfält, wird Israel erkennen, daß Jehova die Scheidung zwischen ihnen und den Aegyptern vollzieht. Die Wirkung dieses Schlages auf die Aegypter wird ein großes Angstgeschrei sein, welches seinesgleichen weder vorher hatte noch nachher haben wird (vgl. 10, 14), und dieses Angstgeschrei wird zur Folge haben, daß die Knechte Pharao's zu Mose kommen und ihn flehentlich bitten werden, mit dem ganzen Volke auszuziehen. בְּרַגְלֶיךָ in deinem Gefolge s. Deut. 11, 6. Richt. 8, 5. — Nach dieser Ankündigung ging Mose von Pharao hinaus in Zornesglut. Der Zorn Mose's steht in Beziehung zu der Drohung des Königs 10, 28 und deutet hin auf den Zornesgrimm Jehova's, den Pharao bald empfinden soll. Wie Mose in der mehr als menschlichen Geduld, die er gegen Pharao bewiesen, die Langmut und Geduld seines Gottes, in dessen Namen und Vollmacht er gehandelt, offenbarte, so soll der Zorn des scheidenden Knechtes Gottes dem verstockten Könige zeigen, daß die Gnadenfrist für ihn zu Ende geht, und der Zorn Gottes über ihn hereinbrechen wird.

Mit v. 9 und 10 wird der Bericht von der Unterhandlung Mose's mit Pharao, welcher 7, 8 begonnen hat, abgeschlossen. Was Gott seinen Gesandten unmittelbar vor ihrer Sendung an Pharao (7, 3) und Mosen schon bei seiner Berufung (4, 21) vorausgesagt, war eingetroffen. Darin lag die Bürgschaft, daß auch das weitere Wort Jehova's 7, 4 und 4, 23, dessen Ausführung dem verstockten Könige bereits angekündigt worden (v. 4 ff.), in Erfüllung gehen werde. Da diese Vv. abschließenden Charakter haben, so bezeichnet das ו *consec.* an וַיֹּאמֶר nicht die Zeit- sondern die Gedankenfolge, und beide Vv. sind deutsch so zu übersetzen: „Da Jehova zu Mose gesagt hatte, Pharao wird nicht auf euch hören, damit meiner Wunder in Aegypten viel werden, so taten Mose und Aaron alle diese Wunder vor Pharao, und Jehova verstockte das Herz Pharao's, daß er die Söhne Israels nicht aus seinem Lande entließ.“

## Cap. XII—XIII, 16. Israels Weihe zum Bundesvolke und Erlösung aus Aegypten.

Cap. XII, 1—28. **Die Einsetzung der Paschafeier.** Die Erlösung Israels aus der Knechtschaft Aegyptens steht bevor und mit derselben seine

Annahme zum Volke Jehova's (6,6 u. 7). Dazu bedarf es aber der göttlichen Weihe, welche mit dem äußerlichen Scheiden aus dem Lande Aegypten zugleich die innerliche Scheidung von allem ägyptischen d. h. heidnischen Wesen bewirken solte. Diese Weihe solte ihm die Paschafeier geben, eine Festfeier, die Israels Geburt (Hos. 2, 5) in das neue Leben der Gnade und Gemeinschaft mit Gott begründet und für alle Zeiten ihm immer wieder erneuern soll. Dazu wurde dieses Fest noch vor dem Auszuge aus Aegypten gestiftet und gefeiert. V. 1—28 enthalten die Verordnungen über das Pascha. Nämlich in v. 1—14 gibt Jehova Mosen die Vorschriften für die Paschafeier vor dem Aufbruche aus Aegypten und in v. 15—20 für das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote. In v. 21—27 eröffnet Mose den Aeltesten des Volks die Hauptbestimmungen über die erstmalige Feier und in v. 28 wird die Erfüllung dieser Vorschriften berichtet.

V. 1 u. 2. Durch die Angabe „im Lande Aegypten" wird das folgende Gesetz über das Pascha mit der Gesetzgebung am Sinai und in den Gefilden Moabs in Verbindung gesezt und in Vergleich mit dieser als das erste, grundlegende Gesetz für die Gemeinde Jehova's bezeichnet. Mit der Einsetzung des Pascha hat die Schöpfung Israels zum Volke Jehova's (Jes. 43, 15) ihren Anfang genommen. Zum Zeugnisse dessen geht ihr die Anordnung einer neuen, den Anfang der Gemeinde Jehova's fixirenden, Aera vorauf. „Dieser Monat" d. i. der gegenwärtige, in dem ihr steht, „sei euch רֹאשׁ חֳדָשִׁים Haupt d. i. Anfang der Monate, der erste sei er euch für die Monate des Jahres," d. h. mit ihm solt ihr die Zählung der Monate beginnen, folglich auch das Jahr anfangen. Hienach hatten die Israeliten bis dahin einen andern Jahresanfang, warscheinlich nur ein ökonomisches Jahr, welches mit der Aussaat begann und mit dem Ende der Ernte schloß, vgl. 23, 16, während die Aegypter ihr Jahr warscheinlich mit der Anschwellung des Nils um die Zeit der Sommer-Sonnenwende anfingen, vgl. *Benfey* u. *Stern* Monatsnamen S. 231 f. *Lepsius* Chronol. d. Aeg. I S. 148 ff. Der Monat, der fortan der erste des Jahres sein soll und häufig so bezeichnet wird (40, 2. 17. Lev. 23, 5 u. ö.) heißt in 13, 4. 23, 15. 34, 18. Deut. 16, 1 *Abib* „Aehrenmonat," weil in ihm das Getraide Aehren trieb, in der nachexilischen Zeit *Nisan* Neh. 2, 1. Esth. 3, 7. Er fält so ziemlich mit unserem April zusammen.

V. 3—14. Die *Anordnung des Pascha's*. Die ganze Gemeinde Israels, עֲדַת יִשְׂרָאֵל ist das in seinen Aeltesten repräsentirte Volk vgl. v. 21 und m. bibl. Archäol. II S. 221. Am zehnten dieses d. i. des ersten Monats soll jeder sich nehmen שֶׂה ein Lamm, eig. ein Junges von Schafen oder Ziegen (v. 5 u. Deut. 14, 4) לְבֵית אָבֹת nach Vaterhäusern (s. zu 6, 14) d. h. nach der natürlichen Gliederung des Volks in Familien, so daß nicht eine beliebige Gesellschaft von Personen, sondern nur die Glider einer Familie oder Familiensippschaft sich dazu vereinigen. In v. 21 ist dafür לְמִשְׁפְּחֹת gebraucht. „Ein Lamm für das Haus." בַּיִת die ein Hauswesen bildende Familie. V. 4. Wenn aber „das Haus gering ist vom Sein d. h. zu gering (מִן *comparat.*) für das Sein von einem Lamme" — הֱיוֹת מִשֶּׂה ist ein Sein, das vom Lamme her seine Bestimmung hat, das der Bestimmung *resp.* der Verzehrung des Lammes entspricht — d. h. wenn eine Familie zu wenig Gli-

der hat, um ein Lamm verzehren zu können, „so nehme er (der Hausvater) und sein nächster Nachbar an seinem Hause *scil.* ein Lamm בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת nach Berechnung der Personen.“ מִכְסָה *compututio* (Lev. 27, 23) von כָּסַס *computare*, und מֶכֶס die berechnete Summe oder Anzahl Num. 31, 28, nur im Pent. vorkommend s. m. Einl. in d. A. T. S. 35. „Jeden nach Maſzgabe seines Essens solt ihr rechnen auf das Lamm“ d. h. bei der Erwägung, ob sich mehrere Familien zum Essen eines Lammes zu vereinigen haben, soll berechnet werden, wieviel die Person etwa essen werde. Hienach konten auch mehr als zwei Familien, wenn sie etwa nur aus Mann und Frau und kleinen Kindern bestanden, sich zu diesem Zwecke vereinigen. Die spätere jüdische Praxis hat die Zahl der Teilnehmer an einem Paschalamme auf 10 Persouen festgesezt und *Jonathan* diese Zahl in den Text seines Targums eingeschaltet. — V. 5. Die Beschaffenheit des Lammes: תָּמִים *integer*, unversehrt, ohne ein leibliches Gebrechen wie jedes Opfer Lev. 22, 19 f., זָכָר männlichen Geschlechts wie die Brandopfer Lev. 1, 3. 11, בֶּן שָׁנָה einjährig, ein Jahr alt (*ἐνιαύσιος* LXX), nicht: im ersten Jahre stehend, vom achten Lebenstage bis zur Vollendung des ersten Jahres (*Rabb. Cler.* u. A.), was nur von den übrigen Opferthieren galt 22, 29. Lev. 22, 27. Ganz irrig und aus Deut. 16, 2. 2 Chr. 30, 24. 35, 7 ff. nicht erweisbar ist die Meinung von *Ew.*, *Kn.* u. A., daſz später auch Rinder zur Paschafeier zugelassen worden wären. Da das Lamm zu einem Opfer bestimt war (v. 27), so sind die Merkmale bedeutsam. Die Unversehrtheit oder Fehlerfreiheit entspricht nicht nur dem heiligen Zwecke, zu dem dasselbe bestimt war, sondern bildet die sittliche Integrität dessen ab, den das Opfer vertritt. Männlich soll es sein, weil es für die männliche Erstgeburt Israels eintritt, und einjährig, weil erst dann in der vollen, frischen Lebenskraft stehend. „Von den Schafen und den Ziegen solt ihr es nehmen.“ Richtig *Theodoret*: *ἵνα ὁ μὲν πρόβατον ἔχων θύσῃ τοῦτο. ὁ δὲ σπανίζων προβάτου τὸν ἔριφον.* Die spätere Praxis hat sich für das Lamm entschieden, obgleich noch unter Josija auch בְּנֵי־עִזִּים dazu verwendet wurden 2 Chr. 35, 7.

V. 6. „Und es soll euch zur Bewahrung sein (ihr solt es aufbewahren) bis zum 14. Tage und dann — gegen Sonnenuntergang schlachten.“ Unter den Gründen, welche für die Vorschrift, das Lamm am 10. auszuwählen und bis zum 14. Tage zu bewahren, die übrigens schon *Jonath.* und *Raschi* blos von dem in Aegypten geschlachteten Pascha gelten lassen, angeführt zu werden pflegen (am vollständigsten von *Fagius* in den *Criticc. ss.*), enthält der: *ut ex aspectu agni occasionem haberent inter se colloquendi ac disputandi de redemptione sua ex Aegypto — adeoque de misericordia Dei, qui illos tam clementer respexerat*, ein Moment der Warheit, reicht aber schwerlich zur Erklärung der Frist von gerade 4 Tagen aus. Hierin findet *Hofmann* (Weiss. u. Erf. 1 S. 235) eine Beziehung auf die 4 דֹּרֹת (Gen. 15, 16), die verlaufen waren, seit Israel nach Aegypten gebracht worden, um zu einem Volke anzuwachsen. Warscheinlichkeit gewint jedoch diese Beziehung nur, wenn — was *Hofm.* ohne zureichende Gründe in Abrede stelt — das zu schlachtende Lamm als Opfer anzusehen ist, in welchem Israel sich seinem Gotte weihte. Schlachten soll es „die

ganze Versammlung der Gemeinde Israels“ d. h. nicht: das ganze versammelte Volk, als ob das Volk zu diesem Zwecke sich versammelt hätte, sondern das Schlachten fand in jedem Hause statt (v. 7), und der Sinn ist nur der: die Gesamtheit der Gemeinde, ohne irgendwelche Ausnahme, soll es schlachten zu gleicher Zeit, nämlich בֵּין הָעַרְבָּיִם zwischen den beiden Abenden (Num. 9, 3. 5. 11), wofür Deut. 16, 6: „am Abende gegen Sonnenuntergang“ steht. Diese Zeitbestimmung wird seit alter Zeit von den Juden verschieden gedeutet, s. *Ges. Thes. p. 1065. Aben Esra* versteht mit den Karäern und Samaritanern den ersten Abend von der Zeit, da die Sonne unter den Horizont geht, den zweiten von der Zeit der eintretenden Dunkelheit, „zwischen beiden Abenden“ also von der Zeit von 6—7½ Uhr Abends. Dagegen *Kimchi* und *Raschi* halten, wie neuerlich *Hitzig* (Ostern und Pfingsten Sendschr. an Ideler S. 16) den Moment des Sonnenuntergangs für die Scheidegrenze der beiden Abende. Endlich die rabb. Praxis (*Joseph. De bell. jud. VI, 9, 3. Mischna Pes. V, 1, 3* bei *Surenh. II p. 150 sq.*) versteht unter dem ersten Abende die Zeit, da die Sonne sich zu neigen begint, von 3—5 Uhr Nachmitt., unter dem zweiten die Zeit des Sonnenuntergangs, also: „zwischen beiden Abenden“ von der Zeit von 3—6 Uhr. Die neuern Ausll. haben sich mit Recht für die Ansicht *Aben Esra's* und die Praxis der *Kar.* und *Sam.* als die richtige entschieden, von der aber die Deutung *Kimchi's* und *Raschi's* nicht erheblich abweicht. Für die rabb. talmudische Ansicht ist zwar geltend gemacht worden: nur daraus, daſz der Nachmittag schon mit verwendet wurde, erkläre sich, daſz der Paschatag immer der vierzehnte heiſze Lev. 23, 5. Num. 9, 3 u. a. (*Schultz* zu Deut. 16, 6) und: „fand das Schlachten erst nach Sonnenuntergang statt, so gehört es genau genommen nicht mehr dem 14. sondern schon dem 15. Nisan an“ (*Kurtz* II S. 122). Allein beide Gründe ruhen auf einer unhaltbaren Voraussetzung. Denn aus Lev. 23, 32, wo das für den auf den 10ten des 7. Monats fallenden Versöhnungstag vorgeschriebene Fasten am Abend des 9ten beginnen soll von Abend bis zu Abend, erhellet ganz deutlich, daſz die Israeliten, obgleich sie den Anfang des 24stündigen Tages vom Abende nach Sonnenuntergang an rechneten, doch bei Zählung der Tage sich nach dem natürlichen Tage richteten, oder die einzelnen Tage nach der Zeit von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang zählten. Nichts desto weniger tritt die rabb. jüdische Praxis doch mit dem Gesetze in keinen förmlichen Widerspruch. Schon das „gegen Sonnenuntergang“ Deut. 16, 6 zeigt, daſz die Grenze zwischen den beiden Abenden nicht streng in den Moment des Sonnenuntergangs, sondern nur ungefähr in diese Zeit zu setzen sei. Ferner war auch das tägliche Abendopfer nebst dem Rauchopfer „zwischen den beiden Abenden“ darzubringen 29, 39. 41. 30, 8. Num. 28, 4. Da nun dieses nicht in dieselbe Zeit mit dem Paschaopfer fallen, sondern demselben voraufgehen solte, so konte nicht beides zur Zeit des Sonnenunterganges verrichtet, sondern jenes muſzte vorher gebracht werden. Dazu kam, daſz das Paschalamm, als es später beim Heiligtume geschlachtet und geopfert wurde, schon aus dem einfachen Grunde auch vor Sonnenuntergang geschlachtet und geopfert werden muſzte, um die nötige Zeit für die Bereitung der noch vor Mitternacht zu beendigenden Mahlzeit zu

gewinnen. Aus diesen Umständen hat sich die rabb. jüdische Observanz im Laufe der Zeiten entwickelt, wofür der weitschichtige Gebrauch des Wortes Abend im Hebräischen wie in allen Sprachen Raum liefz. Denn so wenig als unter dem Morgen nur die Zeit vor Sonnenaufgang zu verstehen sondern überhaupt die ersten Frühstunden des Tages, eben so wenig läfzt sich der Abend nur auf die Zeit nach Sonnenuntergang beschränken. Wurde das für den Morgen vorgeschriebene Opfer erst nach Sonnenaufgang gebracht, so konte auch das für den Abend verordnete vor Sonnenuntergang gebracht werden.

V. 7. Von dem Blute sollen sie tun (נָתַן wie Lev. 4, 18 wo יִתֵּן von הִזָּה v. 17 unterschieden ist) an die beiden Pfosten und die Oberschwelle der Thür an den Häusern, in welchen sie essen werden, und dieses Blut soll ihnen nach v. 13 zum Zeichen sein, indem Jehova, wenn er durch Aegypten gehen wird, um die Erstgeburt zu schlagen, das Blut sehen, diese Häuser verschonen und nicht den Verderber in diese Häuser kommen lassen werde (v. 13. 23). Die beiden Pfosten mit der Oberschwelle repräsentiren die Thür (v. 23), die sie umgeben; die Thür aber, durch die man in das Haus eingeht, steht für das Haus selbst, wie der häufige Ausdruck: in deinen Thoren für: in deinen Städten (20, 10. Deut. 5, 14. 12, 17 u. ö.) beweist. Die Unterschwelle, die eben so notwendig zur Thür gehört als die Oberschwelle, soll nicht mit Blut bestrichen werden, um das Blut nicht mit Füfzen zu treten. Durch das Bestreichen der Thürpfosten und der Oberschwelle mit Blut wurde das Haus entsündigt und zu einem Altare geweiht. Dafz nämlich das Bestreichen mit dem Blut unter den Gesichtspunkt der Entsündigung zu stellen, ergibt sich schon daraus, dafz es nach v. 22 mit einem Ysopbüschel geschah, da das Sprengen mit Ysop im Gesetze nur vorgeschrieben wird, wo es sich um Reinigung im Sinne der Entsündigung handelte Lev. 14, 49 ff. Num. 19, 18 f. In Aegypten hatten die Israeliten keinen gemeinsamen Altar, darum wurden die Häuser, in welchen sie sich zum Pascha versammelten, zu Altären geweiht und hiedurch die in ihnen befindlichen Personen dem Schlage des Verderbers entnommen. In solcher Weise wurde das Bestreichen der Thürpfosten und Oberschwelle für Israel ein Zeichen seiner Verschonung vor dem Verderber. Dazu machte es Jehova durch seine Verheifzung, dafz er das Blut sehen und an den mit Blut bestrichenen Häusern schonend vorübergehen werde. Durch den Glauben an diese Verheifzung gewann Israel an diesem Zeichen eine feste Bürgschaft seiner Errettung. Uebrigens fiel das Bestreichen der Thürgesimse mit Blut später weg, als das Schlachten des Lammes durch Mose (Deut. 16, 5 f.), nicht erst durch Josija, wie *Vaihinger* in *Herzogs* Realencykl. XI S. 142 meint, in den Vorhof des Heiligtums verlegt und damit die Sprengung des Blutes an den Altar gesetzlich wurde.

V. 8. 9. Ueber die Zubereitung des Lammes für die Mahlzeit wird vorgeschrieben: Essen sollen sie das Lamm „in dieser Nacht" d. i. der auf den 14ten folgenden Nacht und zwar nichts von ihm נָא ungar, roh oder ungekocht oder ungebraten, und בָּשֵׁל gekocht, eig. gargemacht, nämlich מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם im Wasser gargemacht d. i. gekocht, da בָּשַׁל nicht gekocht werden, sondern reif oder gar werden (Jo. 4, 13) bedeutet; sondern צְלִי אֵשׁ

am Feuer gebraten und zwar „seinen Kopf an (samt) seinen Schenkeln und seinem Innern“ d. h. wie *Raschi* richtig erklärt: unzerstückt oder ganz, so dafz Kopf und Schenkel nicht vom Thiere gelöst werden, ihm kein Bein zerbrochen wird (v. 46), und die innern Teile samt den Eingeweiden, diese natürlich zuvor gereinigt, im Bauche mit gebraten werden. Ueber כְּרָעַיִם und קֶרֶב s. zu Lev. 1, 9. Diese Bestimmungen sind unter einen Gesichtspunkt zusammenzufassen. Die beiden ersten: „nicht ungar und gekocht“ hängen mit dem Braten des unzerstückten Thieres zusammen. Da nämlich das Braten ohne Zweifel am Spiese geschah, indem die Israeliten in Aegypten dazu schwerlich eigene Oefen hatten, wie sie im Talmud vorgeschrieben sind und in Persien vorkommen (vgl. m. Archäol. I S. 390), so konte das Lamm leicht nur unvollständig oder ungar gebraten werden, zumal bei der Eile vor dem Auszuge (v. 11). Durch das Kochen wäre die Integrität des Thieres zerstört worden, zum Teil schon dadurch, dafz man es nicht unzerstückt in einem Topfe hätte kochen können, weil man nicht so grofze Töpfe oder Kessel hatte, noch mehr aber dadurch, dafz beim Kochen die Substanz des Fleisches mehr oder weniger aufgelöst wird. Denn dafz die Vorschrift des Bratens nicht in der Eile des ganzen Vorganges ihren Grund hat, liegt auf der Hand, da das Kochen eben so rasch als das Garbraten eines ganzen Thieres, wenn nicht noch schneller, bewerkstelligt werden kann und die nötigen Kochgeräthe den Israeliten in Aegypten ja nicht fehlen konten. Gebraten solte es werden, damit es unzerstückt und innerlich unzersetzt auf den Tisch käme und gegessen würde. „Durch die Einheit und Integrität des zum Essen gegebenen Lammes solten die Essenden zu einer ungeteilten Einheit und Gemeinschaft mit dem Herrn, der ihnen das Mahl bereitet hatte, verbunden werden,“ vgl. 1 Cor. 10, 17 [1]. — Dazu sollen sie essen מַצּוֹת *ἄζυμα*, *azymi panes* (LXX. *Vulg.*) d. h. nicht süfze oder ausgedörrte, sondern reine (vgl. das arab. مُصَاصٌ *sincerus*, *purus*), nicht durch Sauerteig in Gährung versezte Brote; denn der Sauerteig, welcher den Teig in Gährung bringt, woraus Fäulnis entsteht, ist ein natürliches Symbol sittlicher Corruption, daher verunreinigend und vom

1) S. m. Archäol. I S. 386. Treffend schon *Baehr*, Symbolik des mos. Cult. II S. 635: „Das Bewahren vor dem Zerbrechen der Gebeine ist ein Erhalten in ungestörter Ganzheit, in voller Integrität Ps. 34, 20. Das zu essende Opferlamm solte durchaus und vollkommen ganz sein, bei dem Essen als vollkommenes Ganzes und eben damit als Eins erscheinen; denn nicht das Zerstückte, Geteilte, Zerschlagene, sondern nur das Ganze ist *eo ipso* auch Eines. Dies hatte aber keinen anderen Zweck, als den, dafz Alle die, welche an jenem Ganzen und Einen Teil bekamen d. i. davon afzen, als Eines und Ganzes, als eine Gemeinschaft sich betrachten solten, eben so wie die, welche das neutestl. Passah, den Leib Christi (1 Cor. 5, 7) essen, worüber der Apostel 1 Cor. 10, 17 sagt: „Ein Brot ists, so sind wir Viele ein Leib, dieweil wir Alle Eines Leibes teilhaftig sind.“ Dieselbe Bedeutung hatte die Bewahrung Christi, dafz ihm kein Bein gebrochen wurde (Joh. 19, 33 ff.), was Gott so gefügt hat, um ihn als das wahre Paschalamm, welches für die Sünden der Welt geopfert worden, zu bezeichnen. — Unzureichend ist der von *Hgstb.*, Das Evang. Joh. III S. 280 angegebene Grund, dafz die Bestimmung, dem Paschalamm kein Bein zu zerbrechen v. 46 u. Num. 9, 12, der Profanation des Paschalammes begegnen, die Behandlung des Lammes wie ein gewöhnliches Schlachtthier verhindern soll, weil daraus die Vorschrift des Bratens des ganzen oder unzerstückten Thieres sich nicht erklärt.

Opfer ausgeschlossen Lev. 2, 11. „Ueber (auf) bittern Kräutern solt ihr es essen.“ מְרֹרִים πικρίδες (LXX), *lactucae agrestes* (*Vulg.*), „bittere Salsen“ (Luth.), bezeichnet wol verschiedene Arten bitterer Kräuter. *Πικρίς* ist einerlei mit *lactuca silvestris* (nach *Aristot. Hist. anim. 9, 6. Plin. H. n. 8, 41*) und bezeichnet den wilden Lattich, während *Dioscor. 2, 160* unter *Πικρίς* die wilde *σέρις* oder *κιχώριον* begreift d. i. die wilde Indivie, *intubus* oder *intubum* der Römer. Da Lattich und Indivie in Aegypten einheimisch sind (*Forsk. Flor. p. LV* u. *LVIII*) und auch in Syrien vom Anfange des Wintermonats bis Ende März Endivien vorkommen, sodann im April und Mai Lattich (vgl. *Russel* Aleppo I S. 113f. II S. 180f.), so hat man bei מררים vorzugsweise an diese Kräuter von bitterem Geschmacke zu denken, vielleicht auch noch an andere, da die Araber مُرَيْرَة von *Scorzonera orient.*, *Picris scabra, Sonchus oler., Hieracium uniflor.* u. a. brauchen (*Forsk. Flor. CXVIII* u. *143*) und in *Mischn. Pes. 2, 6* fünf verschiedene, meist schwer zu deutende bittere Kräuter (vgl. *Boch. Hieroz. I p. 691 sqq.* u. *Celsii Hierobot. II p. 727*) zu den מררים gerechnet werden. Durch עַל werden die bitteren Kräuter nicht als Zubehör zu dem Fleische bezeichnet, sondern als die Grundlage der Mahlzeit vorgestelt hier und Num. 9, 11. עַל bed. nicht neben, nebst, bei, die Begleitung ausdrückend, auch nicht in 35, 22, sondern behält auch in dieser und ähnlichen Stellen seine Grundbedeutung *auf* oder *über*. Von der Begleitung wird es nur in Fällen gebraucht, wo die Vorstellungen des Schützens, Ueberdeckens oder Hinzukommens auf einen Gegenstand obwalten. Wenn nun hier die bittern Kräuter und in Num. 9, 11 auch die ungesäuerten Brote als die Basis der Mahlzeit dargestelt werden, so ist klar, daſz die bittern Kräuter nicht als würzende Zukost, durch welche die süſze Speise schmackhafter gemacht werden solte, in Betracht kommen, sondern eine tiefere Bedeutung haben. Die bittern Kräuter sollen an die Bitterkeit des Lebens, die Israel in Aegypten erfahren hat (1, 14), erinnern und diese Bitterkeit soll durch das süſze Fleisch des Lammes überwunden werden. In gleicher Weise werden Num. 9, 11 die מַצּוֹת zur Substanz der Mahlzeit gerechnet gemäſz der Bedeutung welche sie für dieselbe hatten, s. zu v. 15. Damit steht auch Deut. 16, 3, wo die מַצּוֹת als Zukost zum Opferfleische erwähnt sind, nicht in Widerspruch. Denn dort ist nicht vom Essen des Paschalammes, sondern von Opfermahlzeiten des siebentägigen Paschafestes die Rede.

V. 10. Das Lamm soll wo möglich ganz verzehrt werden; was aber dennoch bis zum Morgen übrigbleibt, soll mit Feuer verbrant werden, wie es später für alle Opfermahle mit einer einzigen Ausnahme vorgeschrieben wird s. zu Lev. 7, 15. Ferner v. 11 sollen sie die Mahlzeit halten בְּחִפָּזוֹן „in ängstlicher Flucht“ (von חָפַז *trepidare* Ps. 31, 23, vor Angst fliehen Deut. 20, 3. 2 Kg. 7, 15), daher im Reisecostüme, „die Lenden gegürtet“, um nicht durch das lang herabhängende Kleid beim Gehen gehindert zu sein 2 K. 4, 29, „Schuhe (Sandalen) an den Füſzen“, um zu Reisen auf harten, rauhen Wegen geschickt zu sein, während man für gewöhnlich barfuſz ging, vgl. Jos. 9, 5. 13. *Bynaeus de calceis II, 1, 7* u. *Bochart Hieroz. I p. 686 sqq.*, und mit Reisestäben in der Hand (Gen. 32, 11). Die Bestimmungen in v. 11 gelten nur für das Paschamahl in Aegypten und haben

keine andere Bedeutung als die, Israel auf den nahe bevorstehenden Auszug vorzubereiten. Wenngleich aber „durch diese Zurüstung das Paschamahl den Charakter einer Stärkung für die Reise bekomt, welche Israel sofort antreten soll" (*Baumg.*), so ist doch damit seine Bedeutung in keiner Weise erschöpft. Die göttliche Vorschrift schlieſzt mit den Worten: „Es ist פֶּסַח dem Jehova" d.h. das Vorgeschriebene ist ein von Jehova angeordnetes und ihm zu haltendes פֶּסַח, vgl. שַׁבָּת לַיהוָֹה 20,10 oder חַג לַיהוָֹה 32,5. Das W. פֶּסַח aram. פִּסְחָא, gr. *πάσχα* komt von פָּסַח eig. springen, hüpfen, woraus zwei Bedeutungen flieſzen: a. hinken 1 Kg. 18, 21. 2 Sam. 4, 4 u. a. b. übergehen, *transire* wovon תִּפְסַח Uebergang (1 Kg. 5, 4), meist aber trop. *ὑπερβαίνειν* übergehen = verschonen, so hier v. 13. 23 u. 27 vom Vorübergehen des Würgengels an den mit Blut bestrichenen Thüren und Häusern der Israeliten. Hienach wird פֶּסַח (*ὑπέρβασις Aquil.* zu v. 11. *ὑπερβασία Joseph. Ant. II, 14, 6*) gebraucht von dem Lamme, durch welches nach göttlicher Anordnung das Uebergehen oder Verschonen bewirkt ward v. 21. 27. 2 Chr. 35, 1. 13 u. a., von der nach göttlicher Vorschrift vollzogenen Bereitung des Lammes zum Mahle oder der Feier dieses Mahles, so hier v. 11. Lev. 23, 5. Num. 9, 7 u. ö., endlich wird es auf die ganze 7tägige Feier des Mazzotfestes, die mit diesem Mahle begann (חַג הַפֶּסַח Deut. 16, 1) und die an diesem Feste darzubringenden Opfer übertragen Deut. 16, 2. 2 Chr. 35, 1. 7 u. a. Das Schlachten des zum פֶּסַח bestimten Lammes war ein זֶבַח d. i. Schlachtopfer, wie es Mose bei Eröffnung des göttlichen Befehles an die Volksältesten v. 27 nent, folglich auch das Essen desselben eine Opferfestfeier (זֶבַח חַג הַפָּסַח 34, 25). Denn זָבַח bed. nirgends blos Schlachten = שָׁחַט. Auch in Prov. 17, 1. 1 Sam. 28, 24, womit *v. Hofmann* (Schriftbew. II, 1 S. 271) diese Bedeutung begründen will, bedeutet es „opfern", nur in uneigentlichem oder übertragenem Sinne. Beim ersten Pascha in Aegypten fand zwar keine Darbringung (הִקְרִיב) statt, weil Israel damals noch keinen Altar hatte. Aber schon bei der ersten Wiederholung der Feier am Sinai komt auch die Darbringung vor (vgl. הִקְרִיב Num. 9, 7). Das durch die Umstände in Aegypten bedingte Fehlen der Darbringung begründet keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem ersten זֶבַח פֶּסַח und den Wiederholungen desselben; denn die Darbringung wurde ersezt durch die vier Tage vor dem Schlachten vorgenommene Auswahl und Bewahrung des Lammes, und die für jedes Opfer wesentliche Blutsprengung wurde in dem Bestreichen der Thürpfosten und Oberschwelle vollzogen. Fraglich ist hingegen der andere von *v. Hofm.* a. a. O. noch urgirte Unterschied zwischen dem ersten und jedem folgenden Pascha, daſz nämlich bei den lezteren die Fettstücke des Thieres auf dem Altare angezündet worden seien. Denn aus dem A. Test. ist diese Sitte nicht zu erweisen, obgleich sie *Mischn. Pes. 5, 10* vorgeschrieben wird.[1]

---

1) In der ausführlichen Beschreibung der Paschafeier unter Josija 2 Chr. 35 wird zwar v. 14 das Darbringen des Brandopfers und der Fettstücke erwähnt, aber auch das Kochen der Opferstücke (קָדָשִׁים) in Töpfen, Kesseln und Schüsseln (v. 13) neben dem Braten des *Pesach*, woraus klar erhellet, daſz in dieser Beschreibung die Darbringung von Brand- und Schlachtopfern mit der Bereitung der Paschalämmer verbunden ist, ohne deutliche Sonderung des Paschamahles von den Opfermahlen des

Aber solte auch die Anzündung des חֵלֶב des Paschalammes bald nach der Opfergesetzgebung auf Grund der allgemeinen Vorschrift Lev. 3, 17. 7, 23 ff. aufgekommen sein; denn in Ex. 23, 18 wird sie nicht vorausgesezt, vgl. z. d. St.: so würde sich doch auch dieser Unterschied aus dem Fehlen des Altares in Aegypten erklären und nicht dazu berechtigen, dem ersten Pascha den Opfercharakter abzusprechen. Denn die Anordnung des Paschamahls durch Gott schließt nicht, wie *v. Hofm.* glaubt, den gottesdienstlichen Charakter desselben und der Mangel des Altares nicht die Idee des Opfers aus. Alle Opfer des Volkes Israel sind von Gott genau vorgeschrieben, so daß ihre Darbringung eine Befolgung göttlicher Vorschriften war. Und wenn auch Israel in dem Halten des Paschamahles gemäß der empfangenen göttlichen Vorschrift nur seinen Willen an der Verschonung von dem Verderben und an der Erlösung aus Aegypten teilzunehmen, sowie seinen Glauben an Gottes Wort und Verheißung betätigte, so darf man doch die Bedeutung dieser göttlichen Institution weder hienach bemessen noch hierauf beschränken, da sie ausdrücklich als eine Opferfeier bezeichnet wird.

In v. 12 u. 13 wird der Name פֶּסַח erklärt. Jehova werde in dieser Nacht durch Aegypten gehen, alles Erstgeborene vom Menschen bis zum Viehe schlagen und über alle Götter Aegyptens Gerichte halten, an den Israeliten aber schonend vorübergehen (פָּסַח). Worin das Gericht über alle Götter Aegyptens bestanden habe, ist schwer zu bestimmen. Der Sinn dieser Worte wird nicht erschöpft durch die Bemerkung *Calvin's*: *Deus se judicem fore pronuntiat adversus falsos deos, quia tunc maxime apparuit, quum nihil esset in ipsis auxilii et quam vanus fallaxque esset eorum cultus.* Die Götter Aegyptens waren geistige Mächte und Gewalten, *δαιμόνια*, welche den Geist und das Leben der Aegypter beherschten. Das Gericht über sie kann daher auch nicht in einer Vernichtung der Götzenbilder bestehen, wie *Ps. Jonathan* paraphrasirt: *idola fusa colliquescent, lapidea concidentur, testacea confringentur, lignea in cinerem redigentur.* Denn davon wird nichts berichtet, sondern in v. 29 wird als Ausführung der göttlichen Drohung nur die Tödtung der Erstgeburt von Menschen und Vieh erwähnt und auch in Num. 33, 4 ist das Gerichthalten über die Götter mit dem Begraben der getödteten Erstgeburten verbunden, ohne daß von etwas Besonderem daneben die Rede ist. Hieraus scheint ziemlich sicher zu folgen, daß die Gerichte über die Götter Aegyptens in dem Tödten der Erstgeborenen von Menschen und Viehe der Aegypter vollzogen wurden. Ein Gericht über die Götter war aber das Tödten der Erstgeburten nicht blos in sofern als in der Bestürzung, welche dieser Schlag erzeugte, die Ohnmacht und Nichtigkeit der eingebildeten Götter offenbar wurde, sondern noch unmittelbarer dadurch, daß in der Tödtung des Königssohnes und mancher erstgeborenen Thiere die teils in ihren Königen teils in verschiedenen heiligen Thieren, wie dem Stiere Apis, dem Bocke Mendes, verehrten Götter Aegyptens selbst mit geschlagen wurden. V. 13.

siebentägigen Festes, wie denn auch der König und die Fürsten zu dieser Festfeier dem Volke, den Priestern und Leviten nicht blos Lämmer und junge Ziegen, sondern auch Rinder zu den Opfern und Opfermahlen spendeten. Vgl. noch m. Archäol. §. 81, 8.

Für die Israeliten dagegen werde das Blut an den Häusern, in welchen sie sich befinden, ein Zeichen sein, welches ihnen Gewähr dafür leiste, daſz Jehova sie verschonen und keine Plage zum Verderben (vgl. Ez. 21, 36, nicht: „für den Verderber", weil לְמַשְׁחִית keinen Artikel hat) sie treffen lassen werde. — V. 14. Diesen Tag (den Abend des vierzehnten) soll Israel feiern „zum Gedächtnisse als Fest dem Jehova" geweiht für alle Zukunft, als „ewige Satzung". לְדֹרֹתֵיכֶם „in euren Geschlechtern" d. h. für alle Zeiten, דֹּרֹת bezeichnet die auf einander folgenden Geschlechter der Zukunft, s. v. 24. Wie die Gottestat der Erlösung Israels von ewiger Bedeutung ist, so soll auch die Feier dieser Gottestat eine ewige Satzung sein und gehalten werden, so lange Israel als erlöstes Volk des Herrn bestehen wird, d. h. in Ewigkeit, gleich wie das neue Leben der Erlösten ewig währen soll. Denn das Pascha, dessen Gedächtnis Israel durch stete Wiederholung seiner Feier erneuen soll, war die Feier seiner Geburt in das neue Leben der Gemeinschaft mit dem Herrn. Die Verschonung vor dem Schlage des Verderbers, von welcher das Fest seinen Namen פֶּסַח erhalten, war der Anfang seiner Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens und seiner Erhebung zum Volke Jehova's. Das Blut des Paschalammes war sühnendes Opferblut, denn das *Pascha* war ein Opfer, welches die Bedeutung der nachmaligen Sünd- und Heilsopfer in sich vereinigte, d. h. sowol die Versöhnung als die beseligende Gnadengemeinschaft mit Gott abschattete. Durch das Bestreichen der Häuser der Israeliten mit dem sühnenden Opferblute wurde die Versöhnung Israels mit seinem Gotte durch Vergebung und Sühnung seiner Sünden dargestelt, und in dem darauf folgenden Opfermahle die Communion mit dem Herrn d. i. seine Annahme zur Gotteskindschaft abbildlich vollzogen. In dem Mahle wird das *sacrificium* zum *sacramentum*, das Opferfleisch zum Gnadenmittel, wodurch der Herr sein verschontes und erlöstes Volk in die Gemeinschaft seines Hauses aufnimt und ihm Lebensspeise zur Erquickung der Seelen darreicht. S. die weitere Entwicklung dieser Idee der Paschafeier in m. Archäol. §. 81.

V. 15—20. Die Vorschrift über *die siebentägige Mazzotfeier* erhielt Mose (nach dem הוֹצֵאתִי v. 17 zu schlieſzen) erst nach dem Auszuge aus Aegypten; sie wird aber wegen ihres innern sachlichen Zusammenhanges mit dem Pascha hier unmittelbar an die Einsetzung des Paschamahles angereiht. „Sieben Tage solt ihr ungesäuerte Brote essen, nur (אַךְ) am ersten Tage d. h. nicht später als am ersten Tage solt ihr aufhören machen d. h. wegschaffen den Sauerteig aus euren Häusern". Der erste Tag ist der funfzehnte des Monats vgl. Lev. 23, 6. Num. 28, 17. Wenn dagegen v. 18 בָּרִאשֹׁן bestimt wird durch: am 14ten Tage des Monats am Abend", so erklärt sich dies aus der engen Verbindung der Mazzotfeier mit der Paschafeier, indem schon zum Paschalamme Mazzot gegessen werden solten, also der Sauerteig schon vor diesem Mahle wegzuschaffen war. Die Bedeutung dieses Festes liegt in dem Essen der מַצּוֹת d. i. reiner, ungesäuerter Brote (s. zu v. 8). Da das Brot als das hauptsächlichste Mittel der Lebenserhaltung sich leicht als Bild des Lebens betrachten läſzt, sofern dasselbe sich in den Mitteln seiner Erhaltung und Stärkung abspigelt, so sind die *Mazzot* Bild des neuen, vom Sauerteige des sündigen Wesens gereinigten Lebens.

Wenn aber das Essen der Mazzot das neue Leben, in welches Israel versezt worden, abschatten soll, so hat der, welcher an diesem Feste gesäuertes Brot (חָמֵץ) ißt, dieses Leben verwirkt, und soll aus Israel, d.h. nach v. 19 „aus der Gemeinde Israels" ausgerottet werden (נִכְרְתָה wie Gen. 17, 14). Die W. מִיּוֹם וגו׳ gehören zum Subjecte des Satzes: wer Gesäuertes ißt vom ersten bis zum siebenten Tage, soll ausgerottet werden. — V. 16. Am ersten und am siebenten Tage soll heilige Versammlung und Arbeitseinstellung statthaben. מִקְרָא־קֹדֶשׁ ist nicht *indictio sancti, proclamatio sanctitatis* (*Vitring.*), sondern heilige Versammlung d. i. Versammlung des Volks zu gottesdienstlichem Zwecke, zur Anbetung Jehova's Ez. 46, 3. 9. מִקְרָא von קָרָא berufen, ist das was berufen wird, die Versammlung Jes. 4, 5. Neh. 8, 8; vgl. *Hgstb.* der Tag des Herrn S. 32 f. Kein Geschäft soll getan werden an ihnen, außer was zur Bereitung des Essens notwendig zu tun ist, während für den Sabbat auch das Bereiten des Essens untersagt wird, 35, 2 f. Daher wird מְלָאכָה „Geschäft" in Lev. 23, 7 f. auf מְלֶאכֶת עֲבוֹדָה „Arbeitsgeschäft", die gewöhnliche Hanthierung, beschränkt. — V. 17. „Beobachtet die Mazzot" d. h. die in v. 15 u. 16 erteilten Vorschriften über die Mazzotfeier, „denn an eben diesem Tage (עֶצֶם wie Gen. 7, 13 u. ö.) habe ich eure Heere aus dem Lande Aegypten ausgeführt". Die Ausführung erfolgte in der Nacht vom 14ten auf den 15ten, und zwar nach Mitternacht (v. 29—34), also am frühen Morgen des 15. Abib. Weil Jehova Israel am 15. Abib aus Aegypten geführt hat, darum soll Israel 7 Tage Mazzot feiern, natürlich nicht zum blosen Andenken an diese Begebenheit; sondern die Tatsache der Ausführung bildet insofern die Grundlage für das siebentägige Fest, als durch sie Israel in ein neues Lebenselement versezt worden ist. Deshalb soll Israel allen Sauerteig des ägyptischen Wesens, den Sauerteig der κακία und πονηρία (1 Cor. 5, 8), fortschaffen und durch das Essen reiner, heiliger Brote so wie durch Versammlung zur Anbetung seines Gottes als in einem neuen Leben wandelnd sich erweisen. Aus dieser Bedeutung der Festfeier erklärt sich die wiederholte Einschärfung der Vorschriften für dieselbe und die wiederholte Androhung der Ausrottung des Einheimischen wie des Fremdlings im Falle der Uebertretung des Gesetzes v. 18—20. Das Essen gesäuerter Brote an diesem Feste wäre eine Verleugnung der Gottestat der Versetzung Israels in das neue Wesen der Gemeinschaft mit Jehova gewesen. גֵּר Fremdling ist der Nichtisraelit, der unter dem Volke Israel zeitweilig, vielleicht auch lebenslänglich lebte, ohne durch die Beschneidung dem Bundesvolke einverleibt zu sein. אֶזְרַח הָאָרֶץ eig. ein Baum, der auf dem Boden, in welchem er gesäet worden, aufwächst (זָרַח), dann *indigena*, der Landeseingeborene. So heißen die Israeliten, *quia oriundi erant ex Isaaco et Jacobo in terra Canaan natis, eandemque sedem perpetuam a Deo acceperant. Cleric.* Die Feier der Mazzot, des Festes der Schöpfung Israels zum Volke Jehova's (Jes. 43, 15—17), wird auf 7 Tage festgesezt, um ihr in der Siebenzahl die Signatur eines Gotteswerkes aufzuprägen. Dieses Tagsiebent wird durch Heiligung des ersten und lezten Tags mittelst heiliger Versammlung und Arbeitseinstellung geheiligt. Der Anfang und das Ende umschließen das Ganze. Wenn in dem Essen der Mazzot Israel Speise wirkt (Joh. 6, 27)

für das neue Leben, so erhält dieses neue Leben in der heiligen Versammlung das Gepräge der Anbetung Jehova's und in der Arbeitseinstellung das Abbild der seligen Ruhe in dem Herrn.

V. 21—28. Von der Mitteilung der Vorschrift über das Pascha durch Mose an die Aeltesten des Volks werden nur die Hauptmomente wiedergegeben: das Schlachten des Paschalammes und das Verfahren mit seinem Blute v. 21 u. 22. Hierauf wird die Bedeutung desselben erläutert v. 23, endlich die Weise dieser Feier für die Zukunft angeordnet v. 24—27. מִשְׁכוּ ziehet und nehmet euch. מָשַׁךְ hier *intrans.* dahinziehen, wie Richt. 4, 6. 5, 14. 20, 37. אֲגֻדַּת אֵזוֹב Bündel, Büschel Ysop, nach *Maimon.* bei *L. de Dieu ad h. l. quantum quis comprehendit manu sua.* אֵזוֹב ὕσσωπος bezeichnet wol nicht die Pflanze, die wir Ysop nennen, nicht den *hyssopus officinalis*, da dessen Vorkommen in Syrien und Arabien ungewiſz ist (s. *Ritter* Erdk. 17 S. 686), sondern eine dem Ysop ähnliche Species des *Origanum*, das arab. صعتر *Sâter*, entweder Wolgemut, Dosten, oder eine Art Thymian, *Thymus serpyllum*, bei *Forsk. Flor. aeg. p. 107* beschrieben, der in Syrien und Arabien sehr häufig wächst und *Sâter* genant wird, oder auch *Satureja*, das Pfefferkraut oder Bohnenkraut s. *Ges. Thes. p. 57* und *Knob.* zu Lev. 14, 4. אֲשֶׁר בַּסַּף „welches im Becken", worin das Blut beim Schlachten des Thieres aufgefangen wurde. וְהִגַּעְתֶּם „und laſzt reichen an" d. h. streicht an die Oberschwelle von dem Blute, während bei den Reinigungen mit dem Ysopbüschel gesprengt wurde Lev. 14, 51. Num. 19, 18. Das Verbot des Hinausgehens aus der Thür des Hauses hat seinen Grund darin, daſz in dieser Nacht des Gerichts nirgends als hinter der blutbestrichenen Thür Sicherheit ist. Zu v. 23 vgl. v. 13. „Er wird nicht gestatten (יִתֵּן) dem Verderber zu kommen in eure Häuser". Jehova vollzieht demnach die Tödtung der Erstgeburt durch הַמַּשְׁחִית den Verderber oder Würgengel, ὁ ὀλοθρεύων Hebr. 11, 28, d. i. nicht ein böser Engel, sondern der Engel Jehova's, in welchem Jehova sich den Patriarchen und Mosen geoffenbart hat. Damit streitet auch Ps. 78, 49 nicht; denn der Sänger dieses Ps. sieht nicht blos die Erschlagung der Erstgeburt, sondern auch die Pest Ex. 9, 1—7 als durch eine Sendung von Unglücksengeln vermittelt an, obwol הַמַּשְׁחִית nach Analogie von 1 Sam. 13, 17 auch collectiv von einer Schaar von Engeln verstanden werden könte. V. 24. „Dieses Wort" d. i. die Vorschrift über das Pascha sollen sie halten als Satzung für sich und ihre Kinder bis in Ewigkeit (עַד־עוֹלָם in demselben Sinne wie עוֹלָם Gen. 17, 7 u. 13 s. S. 166) und, im verheiſzenen Lande wohnend, bei dieser Feier die Bedeutung dieses Dienstes ihren Söhnen erklären. Die Feier wird עֲבֹדָה „Dienst" genant, sofern sie Erfüllung eines göttlichen Gebotes war, eine Leistung, die Gott forderte, obgleich diese Leistung das Heil Israels förderte. Ueber זֶבַח־פֶּסַח s. zu v. 11. — V. 27. Nach Anhörung der göttlichen Vorschrift verneigte sich das in seinen Aeltesten repräsentirte Volk und betete an, um nicht nur seinen Glauben, sondern auch seinen Dank für die in dem Pascha ihm zuteilwerdende Verschonung auszudrücken. Darauf (v. 28) führten sie das Gebot aus, um durch Glaubensgehorsam sich den Segen dieses „Dienstes" zuzueignen.

V. 29—36. **Die Tödtung der Erstgeburt Aegyptens, und die Ent-**

lassung Israels. Der Pharao angekündigte lezte Schlag erfolgte in der Hälfte der Nacht d.i. um Mitternacht, als ganz Aegypten sorglos in tiefem Schlafe lag (Matth. 25, 5 f.), um den von der Nacht der Finsternis beherschten König samt seinem Volke aus ihrem Sündenschlafe aufzuschrecken. Da alle früheren Plagen eine Naturbasis hatten, so liegt es nahe, auch bei dieser lezten eine solche anzunehmen und nach Analogie von 2 Sam. 24, 15 f. an eine Pest zu denken, durch welche der Würgengel die Tödtung vollstreckt habe, und die Steigerung des Naturereignisses zum Wunder darin zu finden, daſz durch diese Pest nur die Erstgeborenen Aegyptens, und zwar an Menschen und Vieh, ausnahmslos plötzlich getödtet wurden, die Israeliten aber in ihren Häusern von ihr ganz verschont blieben, zumal die Pest in Aegypten nicht nur häufig eintritt, sondern auch, wie *Kn.* mit vielen Zeugnissen belegt hat, gerade in den Frühlingsmonaten am heftigsten aufzutreten pflegt. Allein bei genauerer Erwägung der Sache sprechen doch die genanten Umstände mehr gegen als für diese Annahme. In 2 Sam. 24, 15 ist die Pest ausdrücklich genant, hier nicht. Die frühern Plagen aber wurden fast alle durch Mose's Stab über Aegypten herbeigeführt, und bei den meisten sind auch die natürlichen Grundlagen ausdrücklich erwähnt; die lezte Plage führt Jehova ohne Vermittlung Mose's aus, sicherlich aus keinem anderen Grunde, als weil sie als eine rein übernatürliche Wirkung seiner strafenden Allmacht auftreten solte. Die W.: „es war kein Haus (der Aegypter), darinnen kein Todter war" sind zwar genau, und nicht „als verallgemeinernde Rede" zu nehmen, aber doch, nach dem Contexte auf alle Häuser zu beschränken, in welchen Erstgeborene unter den Menschen oder dem Viehe sich befanden, und dann auch nicht soweit auszudehnen, daſz man darunter auch Hausväter, die schon Familie und Kinder hatten, mit begreifen und mit *C. a. Lap.* u. A. annehmen dürfte, daſz in manchem Hause Groſzvater, Vater, Sohn und Frauen, falls sie alle Erstgeborene waren, getödtet worden wären. Die Worte: „vom Sohne Pharao's, der auf dem Throne sitzen wird, an bis zum Sohne der Gefangenen im Gefängnisse" v. 29 vgl. mit 13, 15 führen unverkennbar nur auf die erstgeborenen Söhne, die noch nicht selbst wieder Familienväter waren. Aber auch in dieser Beschränkung war der Schlag ein so furchtbarer, daſz die Wirkung, die er auf Pharao und sein Volk ausübte, ganz begreiflich wird. V. 30. Noch in derselben Nacht lieſz Pharao Mose und Aaron rufen und gab ihnen die Erlaubnis, mit ihrem Volke, ihren Kindern und ihrem Viehe auszuziehen. Daſz Pharao Mose und Aaron rufen läſzt, steht nicht in Widerspruch mit 10, 28 f., so daſz man nötig hätte, die Worte mit *Calv.: vocasse igitur dicitur Pharao quos missis aulicis ad discessum compulit*, uneigentlich zu verstehen. Das Verbieten, wieder unter seine Augen zu kommen (10, 28), schlieſzt das Rufenlassen unter ganz andern Umständen nicht aus. Die Erlaubnis zum Auszuge erteilte aber Pharao unbedingt, d. h. ohne sie zur Rückkehr zu verpflichten. Dies ergibt sich schon aus dem: „Ziehet aus aus der Mitte meines Volkes" vgl. mit dem: „Gehet, dienet dem Jehova" (10, 8. 24) und: „Gehet, opfert eurem Gotte im Lande" (8, 21). Erwägt man hiezu noch, daſz, obschon Mose anfangs (5, 1. 7, 16) und auch noch bei der vierten Plage (8, 23) nur einen dreitägigen Auszug zu einer

Festfeier verlangt hatte, doch Pharao einen gänzlichen Wegzug vermutete und diese Vermutung gegen Mose geäußert hatte, ohne daß dieser ihm widersprochen (8,24 u. 10,10): so können die Worte des Königs: „Ziehet aus aus der Mitte meines Volks“ nur den Sinn der gänzlichen Entlassung haben. Hiezu komt, daß in 11,1 als Wirkung des lezten Schlages Mosen vorausverkündigt worden, Pharao werde sie ganz entlassen, ja wegtreiben, wonach auch der hier berichtete Erfolg dieses Schlages nur von der gänzlichen Vertreibung verstanden werden kann. Dies liegt endlich auch in dem lezten Worte Pharao's: „Geht und segnet auch mich,“ während er früher nur ihre Fürbitte zur Beseitigung der Plagen begehrt hatte (8,4.24. 9,28. 10,17). בָּרֵךְ segnen deutet auf gänzliche Verabschiedung hin und heißt s. v. a. beim Fortziehen ihm den Segen ihres Gottes zuwenden oder hinterlassen, daß hinfort keine solche Plage mehr über ihn und sein Volk komme. Dieser Auffassung der Worte des Königs steht auch weder das כְּדַבֶּרְכֶם v. 31 entgegen, weil dieses sich auf עִבְדוּ אֶת יי' bezieht, noch das: „wie ihr geredet habt“ v. 32, weil dieses auf die verlangte Mitnahme des Viehes 10,25 f. zurückweist, noch endlich der Umstand, daß Pharao später den ausgezogenen Israeliten nachjagt, offenbar um sie mit Gewalt wieder zurückzubringen (14,5 ff.), weil dieser Entschluß ausdrücklich als Sinnesänderung in Folge neuer Verstockung bezeichnet wird (14, 4. 5).

V. 33. „Und Aegypten lag dem Volke hart an (חָזַק עַל hart anliegen, stark drängen, *κατεβιάζοντο* LXX) zu beeilen, sie fortzuschicken aus dem Lande“ d. h. die Aegypter drängten die Israeliten, um ihren Wegzug zu beschleunigen, „denn sie sprachen *sc.* bei sich, wir alle sind מֵתִים Todte, dem Tode Verfallene.“ So hatte sie die Tödtung der Erstgeburten erschreckt. V. 34. Dieses Drängen der Aegypter nötigte die Israeliten, den Teig, den sie warscheinlich zu Brot für Reisezehrung backen wolten, bevor er gesäuert war, „ihre Backschüsseln (Backtröge) in ihre Kleider (Tücher) gebunden auf ihren Schultern,“ mit fortzutragen. שִׂמְלָה *ἱμάτιον* ist ein großes viereckiges Stück Zeug oder Tuch, das man über die untere Kleidung umwarf und daher auch zum Einbinden verschiedener Dinge benutzen konte, s. m. Archäol. §. 102,4. Die Israeliten hatten also die Absicht den Brotteig säuern zu lassen, weil ihnen das Gebot des siebentägigen Essens ungesäuerter Brote noch nicht bekant gemacht war. Aber durch die Not gedrängt mußten sie sich in den ersten Tagen der Reise mit ungesäuertem Brote behelfen, oder wie es Deut. 16,3 heißt, Brot des Elends essen. Doch wie die Bedrängnis des Auszuges aus Aegypten nur der Durchgangsmoment für den Eintritt in das neue Leben der Freiheit und Gnade war, so solte nach göttlichem Rathe auch das Brot des Elends für Israel zu einer heiligen Speise werden, indem die Tage des Auszuges durch den Herrn zu einem siebentägigen Feste verklärt wurden, in welchem das Volk Jehova's für alle Zeiten das Gedächtnis seiner Erlösung aus der Drangsal Aegyptens feiern solte. Das durch den Drang der Umstände herbeigeführte längere Essen ungesäuerten Brotes bildet die geschichtliche Vorbereitung für das später eingesezte siebentägige Mazzotfest. Deshalb wird dieser Umstand hier und v. 39 angemerkt. — Ueber v. 35 u. 36 s. zu 3,21 f.

V. 37—42. **Der Auszug der Söhne Israels aus Aegypten.** Der Auf-

bruch geschah zu *Raëmses*, von wo sie nach *Succot* zogen (v. 37), dann weiter nach *Etham* am Ende der Wüste (13,20), und von dort mit einer Wendung nach *Hachirot* gegenüber dem Schilfmeere, von wo aus sie durchs Meer hindurchgingen (14,2. 21 ff.). Nimt man diese Angaben einfach wie die Worte lauten, so befand sich Israel am zweiten Tage des Zuges schon an der Grenze der arabischen Wüste und am dritten Tage bereits am rothen Meere in der Suezebene. So weit konten sie in 3 Tagemärschen nicht kommen, wenn *Raëmses* an der Stelle des heutigen *Belbeis* gelegen. Denn wenn die Entfernung von *Belbeis* bis Suez auf der geradesten Strafze über *Redschûm el Khail* auch nur etwas über 15 geogr. Meilen beträgt und eine Karawane mit Kamelen diesen Weg in 2 Tagereisen zurücklegen kann, so ist dies doch für ein ganzes zu Fufz ziehendes Volk mit Weibern, Kindern, Vieh und Gepäck unmöglich. Ein solcher Zug konte nicht mit dem zweiten Marsche nach Etham an der Grenze der Wüste gelangen und bei einem Umwege „im Betrage ungefähr eines Tagemarsches" mit dem dritten Tagemarsche schon die Suezebene zwischen *Agirud* und dem Meere erreichen. Dies wird auch von *Kurtz* (II S. 157) anerkant, welcher deshalb mit *C. v. Raumer* u. A. zwischen Station und Tagereise unterscheiden will, weil מַסַּע nur die Station oder Lagerstätte bedeute, nicht die Tagereise. Allein die Bed. Station oder Lagerplatz hat das Wort nicht. Von נָסַע ausreifzen *sc.* die Zeltpflöcke, daher das Zelt abbrechen, aufbrechen abgeleitet, bedeutet מַסַּע nur den Aufbruch von der Lagerstätte und den Zug, so auch Num. 33, 1. Ein solcher Zug kann zwar mitunter mehr als eine Tagereise umfassen, aber wo die Israeliten länger als einen Tag zogen bis sie wieder ihr Lager aufschlugen, da ist es auch bemerkt, vgl. Num. 10,33 u. 33,8 mit Ex. 15,22. Diese Stellen zeigen klar, dafz die Züge von Raëmses bis Succot, von da bis Etham und weiter bis Hachirot, jeder mit einem Tagemarsche zurückgelegt worden sind. Fraglich kann dabei nur bleiben, ob die Rast an jedem dieser Orte nur eine Nacht betragen habe. Während die Umstände, unter welchen die Israeliten auszogen, dafür sprechen, dafz sie so schnell als möglich werden aus dem Bereiche Aegyptens hinauszukommen gesucht und nicht länger gerastet haben, als unumgänglich nötig war, möchten doch schon die Sammlung des ganzen Volks, das ja beim Aufbruche nicht an einem Orte wie in einem Lager versammelt war, und noch mehr die beim Aufbruche eines ganzen Volks unvermeidlichen Unordnungen, Hemmnisse und Störungen mancherlei Art es warscheinlich machen, dafz die Rast an den genanten Lagerstätten länger als je eine Nacht gedauert habe. Daraus würde sich auch am einfachsten erklären, wie Pharao mit seinem Heere sie bei Hachirot einholen konte. Mag man aber hierüber urteilen, wie man wolle, so viel steht fest, dafz Israel von Belbeis aus mit dem Umwege über Etham nicht in 3 Tagemärschen die Suezebene erreichen konte, also nicht Belbeis, sondern nur die Gegend von Heroopolis der Ausgangsort des Zuges gewesen sein kann, wofür auch noch andere Gründe sprechen. Zunächst der Umstand, dafz Pharao nach Tödtung der ägyptischen Erstgeburt noch in derselben Nacht Mose rufen liefz und zum Wegziehen aufforderte. Die Residenz Pharao's ist zwar im Pentateuche nicht namhaft gemacht, war aber nach Ps. 78, 12 *Zoan* d. i.

*Tanis* am östlichen Ufer des nach ihr benanten (tanitischen) Nilarmes[1]. Von Tanis aber ist *Abu Keischeib* (= *Heroopolis*) nur halb so weit entfernt als *Belbeis* und die Möglichkeit des Erscheinens Mose's vor dem Könige und der Rückkehr zu seinem Volke von Mitternacht bis zum Morgen denkbar, unter der Voraussetzung, dafz Mose sich nicht in Heroopolis selber sondern bei der Erwartung, dafz Pharao nach dem lezten Schlage eine Botschaft an ihn senden oder ihn rufen lassen werde, in einem nördlicher gelegenen Orte aufgehalten habe. Sodann liegt *Abu Keischeib* an der Strafze nach Gaza, so dafz Israel den Weg nach dem Lande der Philister ziehen konte, und weil es diese Strafze nicht ziehen solte, sich auf Gottes Geheifz *wenden* mufzte auf den Weg zur Wüste (13,17 f.). Endlich ist von dem genanten Ausgangsorte aus in 2 Tagemärschen Etham zu erreichen[2]. Ueber die Lage von Succot und Etham s. zu 13,20.

Die Israeliten brachen auf „gegen 600,000 zu Fufz die Männer“. רַגְלִי wie Num. 11,21 das Fufzvolk eines Heeres, ist hinzugesezt, weil sie als Kriegsheer auszogen (v. 41) und in der angegebenen Zahl nur die waffenfähige Mannschaft vom 20sten Jahre ab gezählt ist, und הַגְּבָרִים wegen des folgenden לְבַד מִטָּף „aufzer den Kleinen.“ טַף steht hier in weiterer Bedeutung von der Familie des Hausvaters, Frau und Kinder zusammenfassend, wie Gen. 47,12. Num. 32, 16. 24 u. ö„ welche die Reise nicht zu Fufz, sondern auf Lastthieren oder Wagen machten Gen. 31,17. Die angegebene Zahl der Männer ist eine ungefähre. Die Zählung am Sinai ergab 603,550 männliche Köpfe vom 20. Jahre an (Num. 1, 46) und 22000 männliche Leviten von einem Monate und darüber gezählt (Num. 3,39). Rechnen wir dazu die Frauen und Kinder, so mag die Gesamtzahl des Volks über 2 Millionen Seelen betragen haben. Die Vermehrung der 70 mit Jakob nach Aegypten eingewanderten Seelen zu dieser Menge ist für den 430jährigen Aufenthalt daselbst nicht so grofz, dafz man nötig hätte, mit *Bertheau* (z. Gesch. d. Isr. S. 256 f.), *Kurtz* (II S. 23) u. A. anzunehmen, in der genanten Zahl der streitbaren Männer sei die Nachkommenschaft nicht blos der mit Jakob in Aegypten eingewanderten 70 Seelen, sondern auch der mit denselben dorthin gezogenen „mehreren Tausende Knechte und Mägde“ inbegriffen. Denn abgesehen davon, dafz sich aus den 318 streitbaren Knechten Abrahams nicht folgern läfzt, dafz die 12 Söhne Jakobs mehrere Tausende von Knechten hatten und mit nach Aegypten nahmen, dürfen die mitgenommenen Knechte, auch wenn sie durch die Beschneidung in die religiöse Gemeinschaft Israels aufgenommen waren, doch bei Berechnung der 600,000 auswandernden Männer aus dem einfachen Grunde nicht mit in Anschlag gebracht werden, weil sie unter den 70 eingewanderten Seelen nicht mitgezählt worden sind, die Zahl der Auswan-

---

1) Die Einwendungen von *Kurtz* (S. 167) gegen Tanis sind Vermutungen, welche von der Hyksos-Hypothese entnommen sind, die selbst jeder sicheren Grundlage ermangelt.

2) Die verschiedenen Ansichten über den Zug der Israeliten von Raëmses bis zum Durchgange durchs rothe Meer s. bei *Stickel*, Der Israeliten Auszug aus Aeg. bis zum rothen Meere, in den Theol. Studien u. Krit. 1850 S. 328 ff., bei *Kurtz* II S. 159 ff. u. *O. Wolff*, Der Auszug der Isr. aus Aegypten, in d. Theol. Ztschr. v. *Dieckhof* u. *Kliefoth* IV S. 230 ff.

dernden aber in unverkennbarer Beziehung zu der Zahl der Eingewanderten (1,5) steht[1]. Ziehen wir von den eingewanderten 70 Seelen ab den Patriarchen Jakob, seine 12 Söhne, die Dina und die Sera, Asers Tochter, ferner die 3 Söhne Levi's, die vier Enkel Juda's und Benjamins und die Enkel Jakobs, die warscheinlich ohne männliche Nachkommen zu hinterlassen starben, weil ihre Nachkommen unter den Geschlechtern Israels nicht vorkommen (vgl. oben S. 281), so bleiben 41 Enkel Jakobs (aufzer den Leviten) übrig, welche Geschlechter begründeten. Rechnen wir nun nach 1 Chr. 7, 20 ff., wo 10 oder 11 Generationen von Ephraim bis Josua genant sind, auf eine Generation 40 Jahre, so würde die 10. Generation der 41 Enkel Jakobs um das J. 400 des Aufenthalts in Aegypten geboren, mithin beim Auszuge über 20 J. alt gewesen sein. Falls nun in den 6 ersten dieser Generationen jedes Ehepaar durchschnittlich 3 Söhne und 3 Töchter, und in den lezten 4 jedes Ehepaar 2 Söhne und 2 Töchter gezeugt hätte, so würde die zehnte Generation um das J. 400 der Einwanderung 478,224 Söhne gehabt haben, die beim Auszuge über 20 J. alt sein konten, während von der neunten Generation noch 125,326 Männer am Leben sein, folglich 478,224 + 125,326 = 603,550 Mann über 20 J. alt ausziehen konten. Mögen aber diese Annahmen auch die gewöhnliche Zahl der Geburten nicht übersteigen, so gibt sich doch nicht nur in dieser als stetig fortdauernd angenommenen Fruchtbarkeit, sondern noch vielmehr darin, dafz die präsumirte Zahl von Kindern am Leben blieb und wieder eben so viele Kinder erzeugte, ein besonderer göttlicher Segen und besonders darin das Walten der göttlichen Gnade über Israel zu erkennen, dafz weder Seuchen, Pest und andere Fährlichkeiten, noch die von den Pharaonen zur Unterdrückung Israels ersonnenen Mafzregeln seine Vermehrung hemmen und schwächen konten. Fragt man aber, wie denn das Land Gosen eine so grofze Anzahl Menschen habe nähren können, zumal noch die Israeliten dasselbe nicht allein bewohnten, sondern neben und unter Aegyptern darin lebten, so ist zu bedenken einmal, dafz diese Landschaft nach alten und neuern Zeugnissen (vgl. *Robins.* Pal. I S. 86) die fruchtbarste Provinz Aegyptens ist, sodann aber dafz wir auch den Umfang des von den Israeliten bewohnten Gebietes nicht so genau kennen, um die Gröfze seines Ertrags bestimt abschätzen zu können.

V. 38. Zu vorbildlicher Erfüllung der Verheifzung Gen. 12, 3, ohne Zweifel durch die Zeichen und Wunder des Herrn in Aegypten angeregt

1) Auch die Angabe 1 Chr. 2, 34 ff., dafz der Judäer Sesan, weil er keinen Sohn, sondern nur Töchter hatte, seine Tochter an Jarcha, seinen ägyptischen Knecht zum Weibe gab, die einen Sohn Athai gebar, dessen Nachkommen *l. c.* in 13 Generationen unter den Abkömmlingen Juda's aufgezählt werden, liefert dafür keinen Beweis, dafz die Abkömmlinge der von Jakobs Söhnen nach Aegypten gebrachten Knechte mit in die 600,000 der aus Aegypten ausgezogenen Israeliten einzurechnen seien. Denn die Fälle, dafz ein Israelit aus Mangel an Söhnen, einen Knecht dadurch, dafz er seine Tochter ihm zum Weibe gab, zu seinem Schwiegersohne machte und in sein Geschlecht einbürgerte, waren doch, wenn sie auch wiederholt vorkommen mochten, immer von so eigentümlicher Art, dafz von ihnen kein Schlufz auf alle Knechte der Israeliten gezogen werden kann. Sie zeigen nur, dafz unter besonderen Umständen auch fremde Knechte, selbst Aegypter dem Volke Israel so eingebürgert werden konten, dafz sie mit ihren Kindern fortan als Glider desselben galten.

(vgl. 9,20. 10,7. 11,3) sein Heil bei Israel zu suchen, schloſz sich den ausziehenden Israeliten ein groſzer Haufe gemischten Volks (עֵרֶב רַב) an, welchen Israel seiner Bestimmung zufolge nicht zurückweisen durfte, obgleich diese Leute ihm später zum Fallstrick wurden (Num. 11,4). עֵרֶב eig. Gemisch, *ἐπίμικτος sc. λαός* (LXX), ein Schwarm Fremder, *Luth.*: Pöbelvolk, in Num. 11,4 אֲסַפְסֻף Mischmasch, ein aus Leuten verschiedener Herkunft gemischter Haufe genant, der nach Deut. 29,10 eine ziemlich niedrige Stellung unter den Israeliten eingenommen, dem Volke Gottes die Holzhauer und Wasserschöpfer geliefert zu haben scheint. — Ueber v. 39 s. zu v. 34. — V. 40f. Der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten hatte 430 Jahre gedauert. Diese Zahl ist weder kritisch zu verdächtigen, noch sind nach dem Vorgange der LXX: *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, ἣν κατῴκησαν* (*Cod. Alex. αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν*) *ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναὰν κτλ.* die 430 Jahre des Wohnens in Aegypten durch willkürliche Einschiebsel auf 215 Jahre zu reduciren. Diese chronologische Angabe, deren Ursprünglichkeit durch *Onkel. Syr. Vulg. Saad.* und *Venet. gr.* auſzer Zweifel gesezt wird, harmonirt nicht nur mit der Weissagung Gen. 15,13, wo in prophetischer Rede die runde Zahl 400 genant ist, sondern läſzt sich auch unschwer mit den verschiedenen genealogischen Verzeichnissen ausgleichen, sobald man nur ins Auge faſzt, daſz die Genealogien durchaus nicht immer eine vollständige Aufzählung aller einzelnen Geschlechtsglider liefern, sondern nicht selten geschichtlich unbedeutende Zwischenglider auslassen, wie wir schon bei der Genealogie Mose's und Aarons 6,18—20 bemerkt haben. Daſz nämlich von Levi bis auf Mose mehr als die 4 in 6,16ff. genanten Generationen gelebt haben, wird auſzer dem zu 6,18—20 Angeführten schon durch die Vergleichung mit andern Genealogien über jeden Zweifel erhoben. So werden in Num. 26,29ff. 27,1. Jos. 17,3 von Joseph bis auf Zelophchad 6, in Rut 4,18ff. 1 Chr. 2,5f. von Juda bis auf Nahesson, den Stammfürsten unter Mose, gleichfalls 6, in 1 Chr. 2,18 von Juda bis auf Bezaleel, den Baumeister der Stiftshütte 7 und in 1 Chr. 7,20ff. von Joseph bis auf Josua 9 oder 10 Generationen aufgeführt. Diese leztere Genealogie zeigt aufs klarste die Unmöglichkeit der von der Alex. Version ausgegangenen Meinung, daſz der Aufenthalt der Israeliten in Aegypten nur 215 Jahre gewährt habe, indem 10 Generationen, jede zu 40 Jahren gerechnet, wol zu 430 aber schlechterdings nicht zu 215 Jahren passen.[1] — Die Angabe v. 41: „an diesem selben Tage" läſzt sich nicht mit *Kn.* vom ersten Tage nach Ablauf der 430 Jahre verstehen, so daſz der Erzähler angenommen hätte, Jakob sei 430 Jahre vorher am 14. Abib in Aegypten eingewandert, sondern weist zurück auf den v. 14 vgl. mit v. 11ff. genanten Tag des Auszugs d. i. den 15. Abib; vgl. v. 51 u. 13,4. Ueber צִבְאוֹת יְהוָה s. zu 7,4. — V. 42. Dieser

1) Die Alex. Uebersetzer haben den Text nach der Genealogie Mose's 6,16ff. willkürlich geändert, eben so wie in den Genealogien der Urväter Gen. 5 u. 11, wie nach Anderen noch *Ed. Preuss*, Die Zeitrechn. der Septuag. S. 68ff. dargetan hat. Uebrigens wurde die Ansicht der LXX in der Synagoge traditionell, der auch der Apostel Paulus folgt, wenn er Gal. 3,17 von der Verheiſzung an Abraham bis auf die Gesetzgebung 430 Jahre rechnet, weil es ihm hiebei auf chronologische Genauigkeit nicht ankam.

Tag ist daher לֵיל שִׁמֻּרִים „eine Bewahrungsnacht des Herrn, sie auszuführen aus dem Lande Aegypten.“ Das *ἁπ. λεγ.* שִׁמֻּרִים bed. nicht „Feier, von שָׁמַר beobachten, verehren“ (*Kn.*), sondern „Bewahrung“ von שָׁמַר hüten, bewahren, und לַיהוָֹה wie in v. 27. „Diese selbe Nacht (über הִוא vgl. *Ew.* §. 314[a]) ist dem Herrn (geweiht) als Bewahrung für alle Söhne Israels in ihren Geschlechtern.“ Weil Jehova in dieser Nacht die Söhne Israels vor dem Verderben bewahrt hat, so soll dieselbe ihnen als Bewahrung heilig sein d. h. von ihnen zur Ehre des Herrn in alle Zukunft gefeiert werden.

V. 43—50. **Bestimmung der Teilnehmer am Paschamahle.** Diese das Paschagesetz v. 3—11 ergänzende Bestimmung wird erst hier nach dem Berichte von dem Auszuge mitgeteilt, weil erst dadurch, daſz sich den ausziehenden Israeliten ein Haufe fremden Volks anschloſz, Israel in ein Verhältnis zu Fremden kam, welches namentlich in Bezug auf das Pascha, als Feier der Geburt Israels zum Volke Gottes, klar gemacht werden muſzte. Solte das Pascha diese Bedeutung für Israel behalten, so durfte kein Fremder (בֶּן־נֵכָר Nichtisraelit) daran teilnehmen. Das ist die erste Bestimmung. Da jedoch Israel nicht vermöge seiner natürlichen Abstammung, sondern nur in Kraft seiner göttlichen Berufung Volk Jehova's geworden und als solches zum Segen für alle Völker bestimt war, so durfte es sich auch gegen die Fremden nicht ganz abschlieſzen. Daher die weiteren Bestimmungen v. 44: die gekauften Knechte, die als Eigentum Israels ihm bürgerlich eingeglidert waren, sollen durch die Beschneidung ihm ganz einverleibt werden, um auch am Pascha teilzuhaben, und v. 45: die Beisaſzen und Miethlinge (Lohnarbeiter) sollen nicht davon essen, denn sie stehen zu Israel in einem ganz äuſzerlichen Verhältnisse, das jeden Tag gelöst werden kann. אָכַל בְּ eig. an etwas essen, am Essen teilnehmen Lev. 22, 11. Der tiefere Grund hiefür liegt darin, daſz Israel in diesem Mahle seine Einheit und Gemeinschaft mit Jehova bewahren und feiern soll. Das ist der Sinn der v. 46 u. 47 aus v. 4. 9 u. 10 wiederholten und dort schon erklärten Bestimmungen. Will also ein unter den Israeliten lebender Fremdling Pascha halten, so soll er zuvor durch die Beschneidung dem Volke Jehova's geistlich eingebürgert werden v. 48. וְעָשָׂה פס' „und er hat Pascha dem Jehova gemacht d. i. bereitet, so werde ihm beschnitten alles Männliche (d. h. er und die männlichen Glider seines Hauses) und dann mag er nahen *sc.* zu Jehova, es zu halten.“ עָשָׂה bezeichnet das erste mal das Tunwollen, die Absicht des Tuns, das zweite mal das wirkliche Tun, die Ausführung. Die Worte בֶּן־נֵכָר, גֵּר, תּוֹשָׁב und שָׂכִיר bezeichnen sämtlich Nichtisraeliten; בֶּן־נֵכָר ist ganz allgemein jeder von einem anderen Volke herstammende Ausländer; גֵּר ein Fremder, der sich kürzere oder längere Zeit unter den Israeliten aufhält; תּוֹשָׁב eig. Wohner, Beisaſz, der unter den Israeliten bleibend wohnt, ohne in die religiöse Gemeinschaft Israels aufgenommen zu sein; שָׂכִיר der Nichtisraelit, welcher für Tagelohn bei Israeliten arbeitet; obgleich der Begriff des תּוֹשָׁב und שָׂכִיר die nicht israelitische Herkunft an sich nicht in sich schlieſzt, und auch ein Israelite, der armutshalber um seinen Besitz gekommen war, ein שָׂכִיר Tagelöhner und, wenn er sich dem andern zum Knecht verkaufte, ein תּוֹשָׁב desselben werden konnte, vgl. Lev. 25, 40. Deut. 24, 14. — V. 49. Hinsichtlich des

Pascha gilt ein Gesetz für den Einheimischen und Fremdling; kein Unbeschnittener darf es essen. Wegen יִהְיֶה statt תִּהְיֶה s. *Ew.* §. 295[d]. — In v. 50 wird mit der Bemerkung, daſz die Israeliten diese Vorschriften erfülten, nämlich in der Folgezeit z. B. Num. 9, 5, die Verordnung über die Paschafeier abgeschlossen und mit v. 51 zugleich der Bericht vom Auszuge aus Aegypten. Was Jehova Mosen 6, 6 u. 26 zugesagt, das hat er nun auch vollbracht. Obgleich aber v. 51 als Schluſzformel zum Vorhergehenden gehört, so hat doch *Aben Esra*, wenn er diesen V. mit dem Anfange des folgenden Cap. verbinden will, insofern nicht Unrecht, als solche Schluſzformeln zur Verknüpfung der einzelnen Begebenheiten dienen und nicht blos das Vorhergegangene abschlieſzen, sondern zugleich zu dem Folgenden überleiten.

Cap. XIII, 1—16. **Heiligung der Erstgeburt und Bekanntmachung der Vorschrift über die Mazzotfeier.** V. 1 u. 2. Die Heiligung der Erstgeburt hängt mit dem Pascha eng zusammen. Das Pascha bewirkt die Verschonung der israelitischen Erstgeburt und die Verschonung bezweckt die Heiligung derselben. Weil Jehova die Erstgeburt Israels verschont hat, so soll sie ihm geheiligt werden. Wenn Israel in dem Pascha die Communion mit Jehova vollzieht und in dem Feste der süſzen Brote den Beginn seines Gnadenstandes feiert, so betätigt es in der Heiligung der Erstgeburt fort und fort seine Gotteskindschaft. Aus diesem Grunde wol wurde die Heiligung der Erstgeburt unmittelbar nach dem Auszuge, gleichzeitig mit der Einsetzung der siebentägigen Mazzotfeier, von Jehova zu Succot angeordnet (vgl. zu 12, 15), so daſz sie in dem geschichtlichen Berichte die richtige Stellung einnimt, während die göttliche Anordnung der Mazzotfeier schon früher (12, 15 ff.) mitgeteilt ist, so daſz hier nur noch die Mitteilung derselben an das Volk zu erwähnen war. V. 2. Alles Erstgeborene an Menschen und Vieh soll Israel Jehova heiligen d. h. ihm zu seinem Dienste übergeben. Zu כָּל־בְּכוֹר ist, weil Menschen und Vieh darunter zu verstehen, erläuternd hinzugesezt פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם statt כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם (v. 12), indem כֹּל adjectivisch dem Nomen nachgesezt ist wie בְּכוֹר כֹּל Num. 8, 16 statt כָּל־בְּכוֹר, *διανοῖγον πᾶσαν μήτραν* = *πᾶν διανοῖγον μήτραν* v. 12 (LXX), „alles was den Mutterleib öffnet bei den Israeliten an (unter) Menschen und Vieh.“ לִי הוּא „mein ist es,“ mir gehört es. Dieses Recht Jehova's auf die Erstgeburten gründet sich nicht darauf, „daſz er der Herr und Schöpfer aller Dinge ist und daſz alles Geschaffene, wie es ihm sein Leben verdankt, ihm auch sein ganzes Leben weihen soll“ — wie *Kurtz* II S. 143 ohne Schriftzeugnis behauptet, sondern wird Num. 3, 13 u. 8, 17 damit begründet, daſz Jehova an dem Tage, da er alle Erstgeburt Aegyptens schlug, sich alles Erstgeborene der Israeliten an Menschen und Vieh geheiligt habe. Also nicht auf die Verschonung der erstgeborenen Söhne durch das sühnende Blut des Paschalammes vor dem Schlage des Verderbers wird die Heiligung der Erstgeburt begründet, sondern darauf daſz Gott damals sie sich geheiligt und eben deshalb verschont hat. Geheiligt aber hat Jehova sich die Erstgeborenen Israels durch die Annahme Israels zu seinem erstgeborenen Sohne (4, 22) oder zu seinem Eigentumsvolke. Weil Israel zum Volke Jehova's erkoren war, so wurde

seine Erstgeburt an Menschen und Vieh verschont, und deshalb soll Israel forthin dieselbe auch Jehova heiligen. In welcher Weise, das wird v. 12 ff. näher bestimt.

In v. 3—10 wird die Vorschrift über das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote (12, 15—20) durch Mose dem Volke bekant gemacht, am Tage des Auszugs d. i. in der Station Succot, in dem Berichte dieser Eröffnung aber nur das Wichtigste wiederholt und die jährliche Feier festgesezt. In v. 3 heißt Aegypten „Sklavenhaus“, insofern Israel dort zu Sklavenarbeit gebraucht, als Sklavenvolk behandelt worden, vgl. 20, 2. Deut. 5, 6. 6, 12 u. ö. חֹזֶק יָד Stärke der Hand v. 3. 14 u. 16 ist nachdrucksvoller als das gewöhnlichere יָד חֲזָקָה 3, 19 u. ö. — In Bezug auf v. 5 vgl. zu 3, 8 u. 12, 25. In v. 6 bezieht sich חַג לַיהוָֹה auf die Feier des siebenten Tags durch heilige Versammlung und Arbeitseinstellung 12, 16. Es wird hier nur der 7. Tag ausdrücklich als solcher bezeichnet, weil es bei dem ersten sich von selbst verstand, daß er ein Fest Jehova's sei. V. 8. בַּעֲבוּר זֶה וגו׳ wegen dessen was (זֶה in relativer Bed. *is qui* für אֲשֶׁר s. *Ew.* §. 331^b) Jehova mir getan hat u. s. w. *sc.* esse ich Ungesäuertes oder beobachte ich diesen Gottesdienst. Diese Ergänzung des unvollständigen Satzes ergibt sich leicht aus dem Contexte, und der ganze Vers erklärt sich aus 12, 26 f. — V. 9. Die vorgeschriebene Festfeier soll für Israel sein „zum Zeichen auf seiner Hand und zum Gedächtnisse zwischen den Augen.“ Diese Worte setzen die Sitte, an Hand und Stirn Erinnerungszeichen zu tragen, voraus, sind aber nicht aus der heidnischen Sitte, Soldaten und Sklaven Zeichen auf die Stirn oder auch in die Hand einzubrennen (*Spencer, de legg. Hebr. ritual. II, 20, 1*), zu erklären. Denn daß nicht an ein Einbrennen oder Einschreiben in die Hand zu denken ist, beweist schon das: „bindet sie zu Zeichen auf eure Hand“ in den Parallelstellen Deut. 6, 8 u. 11, 18. Hienach kann das Zeichen an (auf) der Hand nur in einem Andenken, das man an der Hand trug, warscheinlich einem Armbande, das man an der Handwurzel umlegte, und das זִכָּרוֹן zwischen den Augen nur in einem als Andenken angelegten Stirnbande bestanden haben. Die Worte sind dann bildlich gemeint, sprichwörtlicher Ausdruck zur Einschärfung des Gedankens, dieser Vorschrift stets eingedenk zu bleiben, sie alle Zeit zu beachten und zu halten. Dies ergibt sich noch klarer aus dem folgenden Zwecksatze: „damit das Gesetz Jehova's in deinem Munde sei.“ Denn nicht durch Denkzettel an Hand und Stirn wird ein Gesetz in den Mund gebracht, daß man beständig davon redet (Deut. 6, 7. 11, 19), sondern durch Aufnahme desselben ins Herz und stete Erfüllung. Mehr zu v. 16. Indem beim Essen der ungesäuerten Brote das Andenken an den Ursprung und die Bedeutung dieses Festes besprochen wird, wird zugleich die Besprechung des Gesetzes Jehova's eingeleitet und die Verpflichtung zur Erfüllung desselben erneuert und lebendig zum Bewußtsein gebracht. V. 10. Diese Satzung soll Israel halten לְמוֹעֲדָהּ „zu ihrer bestimten Zeit“ d. i. vom 15—21. Abib „von Tagen zu Tagen“ d. i. so oft die Tage wiederkehren, also von Jahr zu Jahr, vgl. Richt. 11, 40. 21, 19. 1 Sam. 1, 3. 2, 19.

In v. 11—16 teilt Mose das v. 2 kurz erwähnte Gesetz von der Heiligung der Erstgeburt dem Volke mit. Dieses Gesetz soll in Kraft treten,

wenn Israel das verheißene Land in Besitz genommen haben wird. Dann soll alles, was den Mutterleib eröffnet, dem Herrn übergeben werden. הֶעֱבִיר לַיהוָֹה an Jehova übergehen lassen, ihm als Opfer weihen, übergeben; הַעֲבִיר in dieser Bed. erklärt sich aus dem Gegensatze gegen die cananitische Sitte, die Erstgeburt durch Februation dem Moloch zu weihen, s. zu Lev. 18, 21. Unter כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם ist die Erstgeburt von Menschen und Vieh (v. 2) begriffen. Dieser allgemeine Begriff wird dann durch drei mit וְכָל anhebende Sätze specialisirt: *a*) בְּהֵמָה Vieh d. i. Rind- und Kleinvieh (Schafe und Ziegen, als reine Hausthiere) und zwar nur die männlichen Thiere, *b*) Esel als das gewöhnlichste unreine Hausthier statt aller unreinen Hausthiere Num. 18, 15 genant, *c*) die Erstgeborenen von den Söhnen Israels. Die weibliche Erstgeburt von Menschen und Vieh ist damit von der Weihung eximirt. Vom reinen Viehe soll das erstgeborene männliche Thier (פֶּטֶר abgekürzt für פֶּטֶר רֶחֶם und שֶׁגֶר vom chald. שְׁגַר werfen von Thieren, das geworfene Junge) Jehova gehören d. h. ihm geopfert werden (v. 15 u. Num. 18, 17). Diese Vorschrift wird in 22, 29 dahin erläutert, daß das Opfern erst vom 8. Tage nach der Geburt ab geschehen soll, und in Deut. 15, 21 f. dahin beschränkt, daß ein Thier, welches einen schlimmen Fehler habe, lahm oder blind sei, nicht geopfert, sondern wie andere essbare Thiere zu Hause geschlachtet und verzehrt werden solle. Diese beiden Bestimmungen ergaben sich aus den allgemeinen Vorschriften über die Beschaffenheit der Opferthiere. Vom Esel soll das erstgeborene Junge mit einem Schaf- oder Ziegenböcklein (שֶׂה s. zu 12, 3) gelöst und, wenn man es nicht löst, getödtet werden. Vgl. zu Lev. 27, 27. עָרַף, von עֹרֶף Nakken, das Genick brechen Deut. 21, 4. 6. Auch seine erstgeborenen Söhne soll Israel Jehova als Opfer weihen, freilich nicht in der Weise der Heiden sie schlachten und auf dem Altare verbrennen, sondern als lebendige Opfer dem Herrn darstellen, die alle Kräfte der Seele und des Leibes seinem Dienste weiheten. Sofern nun die Erstgeburt alle Geburten repräsentirt, so solte in der Weihung der Erstgeborenen das ganze Volk sich Jehova heiligen und als priesterliches Volk darstellen. Weil aber diese Weihung ihren Grund nicht in der Natur hat, sondern in der Gnade der Berufung, so läßt sich auch die Heiligung der Erstgeburten nicht aus der Bestimmung der Erstgeborenen zum Priestertume herleiten. Diese bei den Alten sehr verbreitete Ansicht haben schon *Outram, De sacrificiis I c. 4* und *Vitringa, Observv. ss. lib. II c. 2 p. 272 sqq.* gründlich widerlegt. Wie der priesterliche Charakter des Volks an sich noch nicht zur Verwaltung des Priestertums innerhalb der Theokratie berechtigte, so wurden auch die Erstgeborenen durch ihre Weihung für Jehova nicht *eo ipso* zu Priestern erkoren. In welcher Weise sie ihr Leben dem Herrn weihen solten, das hing von der Bestimmung des Herrn ab, welche dahin ging, daß sie die nichtpriesterlichen Geschäfte beim Heiligtum verrichten, Diener der Priester beim heiligen Dienste sein solten. Jedoch auch dieser Dienst wurde später auf die Leviten übertragen (Num. 3), dafür aber dem Volke auferlegt, seine erstgeborenen Söhne von der denselben obliegenden und auf die ihnen substituirten Leviten übertragenen Dienstleistung zu lösen, d. h. durch Entrichtung von 5 Sekeln Silber für jeden Kopf an die Prie-

sterschaft loszukaufen Num. 3,47. 18,16. In Voraussicht auf jene später zu treffende Anordnung wird schon hier das *Lösen* (פְּדָה) der männlichen Erstgeburten festgesezt. Ueber v. 14 s. zu 12,26. מָחָר morgen überhaupt von der Zukunft, wie Gen. 30,33. מַה־זֹּאת was bedeutet dies, *quid sibi vult hoc praeceptum de primogenitura* (*Jonath.*). V. 15. הִקְשָׁה לְשַׁלְּחֵנוּ er machte hart *sc.* sein Herz vgl. 7, 3, uns zu entlassen. In derselben Weise wie v. 9 die Mazzotfeier, wird in v. 16 die Heiligung der Erstgeburt eingeschärft. Statt לְזִכָּרוֹן steht aber hier לְטוֹטָפֹת, eben so Deut. 6,8. 11,18. Das von den Rabb. und ältern Ausll. sehr wunderlich gedeutete W. טוֹטָפֹת für טַפְטָפֹת stehend und mit *Fuller* und *Gesen.* im *Thes. s.v.* von طاف *circumivit circa rem* abzuleiten, bed. weder Amulette noch *στίγματα* (*Kn.* s. dagg. *Schultz* zu Deut. 6,8), sondern: Binden, Stirnbänder, wie aus dem chald. טוֹטְפָא Armband 2 Sam. 1,10, טוֹטַפְתָּא Stirnband, *tiara*, Esth. 8,15. Ez. 24,17. 23 erhellt. Diese Vorschrift wird von den Talmudisten eigentlich verstanden und darauf der Gebrauch der *Tephillim*, *φυλακτήρια* Denkzettel Matth. 23,5 begründet[1], wogegen die Karaiten sie uneigentlich oder bildlich verstehen, als sprichwörtliche Bezeichnung der steten Beherzigung und Erfüllung der göttlichen Gebote. Die Richtigkeit der Karaitischen Erklärung ergibt sich schon aus den Worten selbst, welche nicht besagen, dafz die Gebote in Denkzettel gefafzt werden, sondern nur, dafz sie den Israeliten zu Zeichen an der Hand und zu Binden zwischen den Augen sein, d. h. wie Denkzeichen an der Hand und auf der Stirn beachtet werden sollen. Weder führt der Ausdruck: „binde sie zum Zeichen auf deine Hand und sie seien zu Binden zwischen deinen Augen" (Deut. 6,8) auf die Symbolisirung der göttlichen Gebote durch ein äufzerliches, an der Hand zu tragendes Zeichen und auf mit einzelnen Thorastellen beschriebene Binden, die man an der Stirn zwischen den Augen anlegen solte; noch nötigt der in Deut. 6,8 „vorliegende Fortschritt von Herz zu Wort und von Wort zu Hand oder Tat" zu der eigentümlichen Auffassung von *Schultz*, dafz „die Armbekleidung, indem man sie in besonderer Weise an der Hand befestigte, und ebenso die Kopfbinde, indem man ein Ende auf die Stirn herabreichen liefz, zu einem Erinnerungszeichen für die göttlichen Gebote benuzt" werden solte. Der angegebene Gedankenfortschritt drückt nur den Gedanken aus, dafz Israel die göttlichen Gebote nicht blos im Herzen tragen oder beherzigen und mit dem Munde bekennen, sondern auch mit der Hand oder durch die Tat erfüllen, also in seiner ganzen Erscheinung sich als Bewahrer und Träger derselben zeigen soll. Wie die Hand das Werkzeug der Tat ist und das Tragen in der Hand das Handhaben vorstelt, so ist die Stelle zwischen den Augen oder die Stirn der allgemein sichtbare Teil des Körpers, so dafz was man hier trägt öffentlich zur Schau getragen wird. Diese bildliche Auffassung wird

1) Vielleicht solten diese Denkzettel ursprünglich blose Verkörperung des bildlichen Ausdrucks oder Verwandlung des Bildes in ein Symbol sein, so dafz die Sitte nicht aus reinem Mifzverstand der Worte entstanden wäre, obgleich später der symbolische Charakter derselben mehr und mehr dem fleischlichen Mifzverstande gewichen ist. Das Nähere über die *Phylakterien* s. in m. Archäol. I S. 342 u. in dem betr. Artikel von *Pressel* in *Herzog's* Realencykl. IV S. 682.

endlich durch Parallelen wie Spr. 3, 3: „binde sie (die Gebote) um deinen Hals, schreibe sie auf die Tafeln deines Herzens“ vgl. v. 21 f. 4, 21. 6, 21 f. 7, 3 bestätigt und über jeden Zweifel erhoben.

## Cap. XIII, 17 — XIV, 4. Der Zug Israels von Succot bis zum rothen Meere.

C. XIII, 17—22. **Der Zug von Succot nach Etham.** Succot, die erste Lagerstätte Israels nach seinem Aufbruche, war wol zugleich der Sammelpunkt für das ganze Volk, so dafz erst von da aus der Zug in geordneter Weise begann. Der nächste und geradeste Weg von Aegypten nach Canaan wäre die Strafze nach Gaza im Lande der Philister gewesen; aber diesen Weg führte Gott Israel nicht, damit das Volk nicht, wenn die Philister ihm feindlich entgegen träten, den Auszug bereuen und Lust zur Rückkehr nach Aegypten bekommen möchte. פֶּן *μή* nach אָמַר (bei sich) sprechen d. i. denken mit dem Nebenbegriffe der Besorgnis. Die Philister waren sehr kriegerisch, vgl. *Stark* Gaza S. 142 ff., und würden schwerlich ohne Kampf den Israeliten den Eingang in Canaan gestattet haben, von dem sie einen beträchtlichen Teil in Besitz genommen hatten. Für einen solchen Kampf aber war Israel damals noch nicht vorbereitet, wie aus seinem Verzagen 14, 10 ff. zur Genüge erhellet. Deshalb liefz Gott das Volk sich wenden (יַסֵּב für יָסֹב s. *Ges.* §. 67 Anm. 8) nach dem Weg der Wüste des Schilfmeeres. Vor der Beschreibung des weiteren Zuges wird v. 18 f. noch erwähnt, dafz sie gerüstet auszogen und dem lezten Willen Josephs (Gen. 50, 25) gemäfz seine Gebeine mitnahmen. חֲמֻשִׁים von חֹמֶשׁ *lumbus*, eig. *lumbis accincti* bed. gerüstet, wie die Vergleichung von חֲמֻשִׁים Jos. 1, 14. 4, 12 mit חֲלוּצִים Num. 32, 30. 32. Deut. 3, 18 aufzer Zweifel sezt, nicht speciell: bewaffnet *καθωπλισμένοι* (*Sym.*), sondern für den Zug gerüstet, nicht in ungeordneter Weise wie Flüchtlinge. Daher konten sie auch Josephs lezten Willen erfüllen, woraus *Calv.* die richtige Folgerung zieht: *in rebus adversis populi numquam tamen excidisse memoriam promissae redemtionis. Nisi enim communi omnium sermone celebris fuisset Josephi obtestatio, nihil de ea conjicere poterat Moses.* — V. 20. Von Succot zogen sie nach Etham. Ueber die Lage von *Succot*, von סֻכָּה Hütten, vielleicht nur ein Hirtenlagerplatz, läfzt sich nur so viel bestimmen, dafz dieser Ort südöstlich von *Raëmses* auf dem Wege nach Etham zu suchen. *Etham* (אֵתָם) lag „am Ende der Wüste“, welche Num. 33, 8 die Wüste *Etham* heifzt, in Ex. 15, 22 aber „Wüste *Schur*“ (*Dschifar* s. zu Gen. 16, 7), also da wo Aegypten aufhört und die arabische Wüste anfängt, in einer Linie, die von der Nordspitze des arabischen Meerbusens hinauf zum *Birket Temseh* (Krokodilsee) und weiter bis zum *Menzaleh*-See sich schlängelt. Diese Linie wird nach genauern Angaben von Reisenden gebildet von der Spitze des Meerbusens an nach Norden durch einen breiten sandigen Strich Landes östlich von *Adschrud*, der sich nur etwa 3 Fufz über den Wasserspiegel erhebt (*Rob.* Pal. I S. 81) und die Erdwälle des alten Canals enthält, die gegen 1½ Stunden nördlich von *Suez* anfangen und sich in einer Entfernung, welche *Seetzen* auf Kamelen in 4 Stunden zu-

rücklegte (*Rob.* S. 424. *Seetz.* R. III S. 151 f.), nach Norden hinziehen, worauf die sog. Bitterseen folgen, ein trockenes, zum Theil sumpfiges Becken oder eine tiefe Salzebene von weiſzem Ansehen, die nach den Messungen franz. Ingenieure 40—50 Fuſz niedriger sein soll als der gewöhnliche Wasserspiegel bei Suez. Im Norden wird dieses Becken durch einen höheren Strich Landes, den sog. *Arbek*isthmus, von dem *Birket Temseh* getrent. Hienach ist „Etham am Ende der Wüste“ entweder auf dem *Arbek*isthmus in der Gegend des späteren Serapeums oder am Südende der Bitterseen zu suchen. Gegen die erstere Lage (*Stickel, Kurtz, Kn.*) und für die zweite ist entscheidend die Entfernung, welche, obgleich *Seetzen* in 8 Stunden von Suez bis Arbek gereist ist, doch nach den Angaben des französ. Gelehrten *du Bois Aymé*, welcher dieses Becken mehrmals durchgangen ist (*Rosenm.* Bibl. Altk. III S. 263) vom Nordende des Bitterseebeckens bis Suez 60,000 Meter (16 Stunden) beträgt, eine Entfernung, bei der das Volk Israel nicht in einem Tagemarsche von *Etham* bis *Hachirot* hätte gelangen können. Wir müssen daher *Etham* am Südende des Bitterseebeckens suchen,[1] wohin Israel von *Abu Keischeib* aus in 2 Tagen kommen, und dann auch am dritten Tage die Suezebene zwischen *Adschrud* und dem Meere erreichen konte. Hienach würde *Succot* am Westrande des Bitterseebeckens zu suchen sein.

V. 21 f. Von *Etham* am Ende der Aegypten von Asien scheidenden Wüste an solte Israel das bewohnte Land verlassen und in die unwegsame Wüste ziehen. Da übernahm Jehova die Leitung des Zugs und gab ihm sicheres Geleit durch ein wunderbares Zeichen seiner Gegenwart. Während es v. 17 f. heiſzt, daſz *Elohim* sie führte und die Richtung ihres Weges bestimte, anzudeuten, daſz sie den einzuschlagenden Weg nicht nach eigenem Ermessen sondern nach göttlicher Fügung nahmen, heiſzt es v. 21: „*Jehova* ging vor ihnen her bei Tage in einer Wolkensäule, sie den Weg zu führen und bei Nacht in einer Feuersäule, ihnen zu leuchten, um zu gehen bei Tag und Nacht“ d. h. damit sie jederzeit ziehen konten.[2] Dieses Zeichen der göttlichen Gegenwart und Leitung hat ein natürliches Analogon an dem Karawanenfeuer, nämlich kleinen eisernen Gefäſzen oder Oefen mit darin brennendem Holzfeuer, die an den Spitzen langer Stangen befestigt als Wegweiser vor den Karawanen und nach *Curtius, de gestis Alex. M. V, 2, 7*, in unwegsamen Gegenden auch vor Heereszügen her getragen werden, und bei Tage durch Rauch, bei Nacht durch Feuerschein den Ziehenden die Richtung des Weges anzeigen, vgl. *Harmar* Be-

---

1) Gegen diese Lage von *Etham* läſzt sich nicht mit Grund einwenden, daſz nach verschiedenen geognostischen Kennzeichen der Meerbusen von Suez sich ehedem viel weiter nach Norden hin ausgedehnt, das Bitterseebecken mit umfaſzt habe, weil dafür, daſz der Meerbusen diese Ausdehnung noch zu Mose's Zeiten gehabt habe, jeder Beweis fehlt und die Angaben der Alten über die Lage von Heroopolis im innersten Winkel des arabischen Meerbusens und nicht weit nördlich von *Klysma* dafür kein klares Zeugnis liefern, wie schon *Kn.* gegen *Stickel* bemerkt hat.

2) Ganz unrichtig ist die Behauptung *Knobels*, daſz nach der Grundschrift die Wolke sich erst einstelte, nachdem die Stiftshütte errichtet war. Denn in den hiefür angezogenen Stellen 40, 34 ff. Num. 9, 15 ff. 10, 11 f. vgl. 17, 7 wird überall die Wolke durch den bestimten Artikel (הֶעָנָן) als etwas bereits Bekantes bezeichnet, so daſz alle diese Stellen auf v. 21 unsers Cap. zurückweisen.

obachtt. I S. 348 ff. *Pococke* Morgenl. II S. 51. Noch analoger ist die von *Curtius III, 3, 9* erwähnte Sitte der alten Perser, dem Heereszuge Feuer, *quem ipsi sacrum et aeternum vocant,* in silbernen Altären voraufzutragen. Dennoch darf man die Wolken- und Feuersäule des israelitischen Zuges nicht mit solchem Karawan- oder Heerfeuer identificiren und nur für eine mythische Vorstellung oder Ausschmückung dieser natürlichen Sache halten wollen. Die Wolke war nicht durch gewöhnliches Karawanfeuer erzeugt und nicht bloses Symbol der göttlichen Gegenwart, die ihre ganze Majestät erst durch den Glauben der Israeliten, dafz darin Jehova unsichtbar unter ihnen sei, erhalten habe, wie *Köster* (Propheten d. A. u. N. T. S. 24) die rationalistische Vorstellung von dieser Sache zu idealisiren sucht, sondern sie hatte wunderbaren Ursprung und übernatürlichen Charakter. Das Phänomen bestand auch nicht in zwei verschiedenen, abwechselnd nach einander auftretenden Säulen, einer Wolkensäule und einer Feuersäule, sondern es war eine Säule von Feuer und Wolke zugleich (בְּעַמּוּד אֵשׁ וְעָנָן 14, 24); denn es wird auch in seiner das nächtliche Dunkel erleuchtenden Gestalt Wolkensäule (14, 14) oder die Wolke (הֶעָנָן Num. 9, 21) genant, war also eine Wolke, die eine finstere und eine lichte Seite hatte, Finsternis machte und auch die Nacht erleuchtete (14, 20), oder „eine Wolke und des Nachts in ihr Feuer“ (40, 38). Demgemäfz haben wir uns die Wolke als die Hülle des Feuers vorzustellen, so dafz sie bei Tage gegenüber dem Sonnenlichte als dunkles Gewölk, des Nachts aber in feurigem Glanze, „als Feueranblick“ (כְּמַרְאֵה־אֵשׁ Num. 9, 15 f.) erschien. Wenn diese Wolke dem Heere Israels voraufzog, nahm sie die Form einer Säule an, glich bei Tage einer dunklen, zum Himmel aufsteigenden Rauchsäule, bei Nacht einer Feuersäule, um dem ganzen Heere die Richtung des Weges anzuzeigen. Wenn sie aber über der Stiftshütte stille stand oder auf dieselbe sich herabliefz, hatte sie wol mehr die Form einer runden Wolkenkugel, und als sie im rothen Meere die Israeliten von den Aegyptern trente (14, 19 f.), haben wir sie uns in der Gestalt einer ausgedehnten, eine Scheidewand bildenden, Wolkenschicht vorzustellen. In dieser Wolke war Jehova oder der den unsichtbaren Gott im A. Bunde versichtbarende Engel Gottes (מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים 14, 19) dem Volke Israel real gegenwärtig, so dafz er aus der Wolke zu Mose redet und seine Befehle erteilt. In ihr erschien „die Herrlichkeit des Herrn“ (16, 10. 40, 34. Num. 17, 7), die שְׁכִינָה der spätern jüdischen Theologie. Das Feuer in der Wolkensäule ist dasselbe, in welchem der Herr sich Mosen aus dem Dornbusche offenbarte (3, 2) und später auf den Sinai herabstieg unter Donner und Blitz in einer dichten Wolke (19, 16. 18). Dasselbe ist Symbol des göttlichen Feuereifers (s. zu 3, 2) und deshalb in eine Wolke gehüllet, welche am Tage Israel schirmt vor Hitze, Sonnenstich und Seuchen (Jes. 4, 5 f. 49, 10. Ps. 91, 5 f. 121, 6) und des Nachts durch ihren leuchtenden Glanz ihm auf seinen dunklen Pfaden leuchtet und es vor den Schrecken der Nacht und allem Unglück behütet (Ps. 27, 1 ff. 91, 5 f.), aber auch den wider Gott Murrenden plötzliche Vernichtung droht (Num. 17, 10) und wider die Empörer fressendes Feuer ausgehen und sie verzehren läfzt (Lev. 10, 2. Num. 16, 35). Treffend urteilt hiernach *Sartorius* (Meditationen üb. d.

Offenb. d. Herrlichkeit Gottes S. 18) über diese Erscheinung: „Keineswegs dürfen wir sie als blosen Schein oder poetische Figur, und ebenso wenig nur als eine mechanische Umhüllung mit elementaren Gestalten, wie z. B. Wetterwolken oder natürliches Feuer, betrachten. Ebenso wenig aber werden wir das Sinnliche und Stoffliche derselben für ein Element des göttlichen Wesens halten dürfen, welches an sich nur geistiger Natur ist. Vielmehr als eine dynamische Gestaltung, oder als eine höhere, durch determinirende Einwirkung der persönlich specifischen (*speciem faciens*) Gegenwart Gottes in das irdische Element aus dessen Sphäre und Atmosphäre gebildete, Leiblichkeit müssen wir sie ansehen, welche Gott annimt und durchdringt, um seine reale Gegenwart darin zu offenbaren."[1] V. 22. Dieses Zeichen der göttlichen Gegenwart wich nicht von Israel, so lange das Volk in der Wüste zog.

Cap. XIV, 1—4. **Der Zug von Etham an das rothe Meer.** V. 1. 2. Zu Etham befahl Gott den Israeliten, sich zu wenden (שׁוּב) und vor *Pihachirot* zwischen *Migdol* und zwischen dem Meere, vor *Baalzephon*, ihm gegenüber, zu lagern am Meere. Dieser Zug wird Num. 33,7 so beschrieben, dafz sie von Etham aufbrechend sich auf (עַל) *Pihachirot*, welches vor (עַל־פְּנֵי auf der Vorderseite von) *Baalzephon*, zu wenden und vor *Migdol* lagern. Von diesen Orten läfzt sich nur *Pihachirot* oder *Hachirot* Num. 33, 8, da *pi* der Artikel im Aegyptischen ist, mit einiger Sicherheit bestimmen, indem dieser Name sich unstreitig in dem schon von *Edrisi* um die Mitte des 12. Jahrh. erwähnten *Adschrud* (عجرود), *Agirud* erhalten hat, gegenwärtig ein Castell mit einem Brunnen von 250 Fufz Tiefe, der aber ein so bitteres Wasser hat, dafz kaum Kamele es trinken mögen, an der Pilgerstrafze von Kahira nach Mekka, 4 Stunden nordwestlich von Suez, vgl. *Niebuhr* Reise I S. 216. *Burckh.* Syr. S. 750 und *Rob.* Pal. I S. 72. Von *Adschrud* dehnt sich eine beinah zehn engl. Meilen lange und eben so breite Ebene nach dem Meere westlich von Suez aus und vom Fufze des Atâkah bis zu dem Meeresarme nördlich von Suez (*Rob.* S. 71). Diese Ebene diente höchst warscheinlich den Israeliten als Lagerplatz, so dafz sie vor d. i. östlich von Adschrud nach dem Meere zu lagerten. In der Nähe von Hachirot (Adschrud) müssen auch die andern Orte gesucht werden, von welchen bis jezt keine Spur entdeckt worden. *Migdol* kann nicht (mit *Hgstb.* BB. M. S. 59. *Brugsch*, Geogr. Inschr. I S. 261; s. dagg. *Lepsius*, Chronol. I S. 340) für das 12 röm. Meilen südlich von Pelusium gelegene

1) „Dies geschieht — so fährt *Sart.* erläuternd fort — indem er zwar nicht sein unsichtbares Wesen selbst sichtbar werden, aber auch nicht etwa nur bildlich oder ideell, sondern vielmehr wirksam und energisch und eben darum herrlich es erscheinen und objectiv warnehmbar werden läfzt. Der Vorhang (*velum*) des Natürlichen vor Gott wird durch das Wort seines Willens und die entsprechende Intention seiner Gegenwart (*per dextram Dei*) bewegt und gehoben (*revelatur*). Dies geschieht aber nicht so, dafz er völlig verschwindend das unnahbar heilige Licht des Antlitzes Gottes unverschleiert hervortreten liefze, sondern so vielmehr, dafz eben aus dem natürlichen Elemente ein heiliger, durchschimmernder (theophaner) Schleier gewoben wird, der wie die feuerglänzende Wolke beides tut, leuchtet und schattet, enthüllet und verhüllet, weshalb auch gleiche Warheit hat, dafz Gott im Licht und dafz er im Dunkel wohnt (2 Chr. 6, 1. 1 Tim. 6, 16), und sowol sich immer finden läfzt als auch immer gesucht sein will."

*Migdol*, den nordöstlichen Grenzpunkt Aegyptens (Ez. 29, 10), gehalten werden, weil Israel nach Num. 33, 7 *vor* Migdol lagerte, auch nicht mit *Kn.* in dem Hügel und Engpasse *Montala* bei *Burckh.* Syr. S. 765, *Muntala* bei *Rob.* S. 70 f. oder *Mäntele* bei *Russegger* Reis. III S. 18 (d. i. منطلع warsch. aus مَطْلَع *locus altus* und مُطَّلَع *locus quo ascenditur, ex quo prospicitur* zu erkl.) zwei Stunden nordwestl. von *Agirud* gesucht werden, weil dieser Hügel zu weit westlich, vom Meere aus gesehen, fast hinter *Agirud* liegt, so daſz auf ihn das sich Lagern vor Migdol nicht paſzt, ganz abgesehen davon, daſz ein Turm מִגְדָּל noch nicht auf eine Warte (מִצְפָּה) hindeutet. *Migdol* ist wol südlich von *Agirud* auf einer Anhöhe des Atâkah zu suchen und in seiner Nähe mehr südöstlich auch *Baalzephon*, בַּעַל צְפוֹן *locus Typhonis*, welches von *Michael.* mit *Forster* für *Heroopolis* gehalten, von *Kn.* an das östliche Ufer verlegt, von anderen südlich von Hachirot gesezt wird. Wenn also Israel von Etham an der Grenze der Wüste nicht geradeswegs in die Wüste hinein, sondern südwärts in die Ebene von Suez, westlich von der Spitze des rothen Meeres zog, so muſzte es von dem eingeschlagenen Wege abbiegen d. h. sich wenden (שׁוּב). Die Entfernung des Lagerplatzes bei Hachirot von Etham muſz mindestens 6 Stunden betragen, d. i. für ein ganzes Volk eine mittlere Tagereise, da der Weg von Suez bis Adschrud schon 4 Stunden ausmacht (*Rob.* I S. 72). — V. 3 u. 4. Diese Wendung des Zuges war zwar kein Umweg für den Durchzug durch das rothe Meer, aber davon abgesehen nicht nur ein Umweg, sondern nach menschlichem Urteile auch ein thörigter Weg. Diesen Weg zu nehmen gebot Gott Mosen, um sich an Pharao zu verherrlichen und den Aegyptern zu zeigen, daſz er Jehova sei, vgl. noch zu v. 30 f. Pharao werde von den Israeliten sagen, sie sind *verirrt*, irren bestürzt und rathlos im Lande herum, die Wüste hat sie eingeschlossen, wie in ein Gefängnis, über dem man die Thür zuschlieſzt (סָגַר עַל wie Hi. 12, 14), und werde in seiner Verstockung den Entschluſz fassen, sie mit seinem Heere wieder in seine Botmäſzigkeit zurückzuführen.

## Cap. XIV, 5—31. Durchzug der Israeliten durch das rothe Meer und Untergang Pharao's mit seinem Heere.

V. 5—9. Als dem ägypt. Könige gemeldet ward, daſz Israel geflohen sei, wendete sich sein und seiner Knechte Herz gegen das Volk, daſz sie die Entlassung Israels bereuten. Wann und von wo aus der König diese Meldung empfing, ist nicht erwähnt. Die gangbare Meinung, daſz dies erst nach der Wendung des israelitischen Zuges von Etham aus geschehen sei, hat keinen Halt in der Urkunde. Denn nicht die vermeintliche Verirrung der Israeliten, sondern ihr Fliehen bewirkt die Umwandlung der Stimmung Pharao's gegen die Israeliten und die Bereuung ihrer Entlassung. Als eine Flucht aber sieht der König mit seinen Dienern den Auszug Israels an, so bald sie sich von der Bestürzung über die Tödtung der Erstgeburt erholt haben und die Folgen der in jenem Momente gegebenen Entlassung des Volks aus seinem Dienste zu überlegen anfangen. Dies konte

aber schon am zweiten Tage nach dem Auszuge geschehen sein. In diesem Falle hatte Pharao Zeit, rasch Wagen und Reiter zusammenzuziehen und die Israeliten bei Hachirot einzuholen, da Wagen und Reisige den Weg, auf dem Israel über drei Tage zugebracht, recht gut in 2 oder 1½ Tagen zurücklegen konten. „Er spannte seinen Wagen an (liefz anspannen, vgl. 1 Kg. 6, 14) und sein Volk (d. h. Kriegsvolk) nahm er mit sich", nämlich (nach v. 7) 600 ausgewählte Kriegswagen und „alle Wagen Aegyptens" *sc.* die er sofort auftreiben konte, und „königliche Garde auf ihnen allen." שָׁלִשִׁים *τριστάται, tristatae qui et terni statores vocantur, nomen est secundi gradus post regiam dignitatem. Hieron. ad Ez. 23, 23;* nicht: Wagenkämpfer, s. zu 2 Sam. 23, 8. Nach v. 9 bestand das von Pharao aufgebotene Heer in Wagenpferden (סוּס רֶכֶב), Reitpferden (פָּרָשִׁים eig. Renner 1 Kg. 5, 6) und חַיִל der zu den Wagen- und Reitpferden gehörenden Mannschaft. Kriegswagen und Reiterei waren zu allen Zeiten die Hauptmacht der Aegypter, vgl. Jes. 31, 1. 36, 9 und *Diod. Sic. I, 54.* Dreimal (v. 4. 8 u. 17) wird bemerkt: Jehova verhärtete das Herz Pharao's, dafz er den Israeliten nachjagte, anzudeuten, dafz Gott diese Verstockung über ihn verhängt hat, um sich durch Gericht und Untergang an dem stolzen Könige zu heiligen, der in seinem Leben Gott, dem Heiligen, nicht die Ehre geben wolte. „Und die Söhne Israels waren ausziehend mit hoher Hand" v. 8 ist ein Zustandsatz (s. *Ew.* §. 341[a]) in dem Sinne: obgleich sie mit h. H. auszogen. יָד רָמָה die hohe Hand ist die hohe, in Macht sich betätigende Hand des Herrn (Jes. 26, 11), nicht die bewaffnete Hand der Israeliten (*Aben Esr.*). Ebenso Num. 33, 3, anders Num. 15, 30. Eben darin dafz Pharao in dem Auszuge Israels die erhabene Hand Jehova's nicht erkante, zeigte sich seine Verstockung. עַל־פִּי הַחִירֹת auf *Pihachirot* zu, s. zu v. 2.

V. 10—14. Als die Israeliten das nachrückende Heer der Aegypter erblickten, geriethen sie in grofze Furcht; denn nach menschlichen Augen war ihre Lage eine sehr mifzliche. Im Osten vom Meere, im Süden und Westen von hohen Gebirgen umgeben und hinter sich im Norden das Heer der Aegypter — schien der Untergang unvermeidlich, da sie zu einem siegreichen Kampfe weder äufzerlich gerüstet noch innerlich gewappnet waren. Obgleich sie zum Herrn schrieen, hatten sie doch kein Vertrauen auf seinen Beistand troz aller vorhergegangenen Machterweisungen des treuen Gottes, so dafz sie der Verzagtheit ihres natürlichen Herzens Luft machten in Vorwürfen gegen Mose, der sie aus dem Dienste Aegyptens herausgeführt habe, um sie in der Wüste dem Tode zu überliefern. „Hast du, weil es denn gar keine (מִבְּלִי אֵין doppelte Negation verstärkend s. *Ew.* §. 323[a]) Gräber in Aegypten gäbe, uns geholt zu sterben in der Wüste?" Ihre weitere Rede v. 12 übertreibt in kleinmütiger Verzagtheit das ware Sachverhältnis. Denn nur bei der Steigerung desDrucks nach dem ersten Auftreten Mose's vor Pharao beklagten sie sich über das Vorhaben Mose's (5, 21), während sie seine Eröffnungen nicht nur anfangs dankbar aufgenommen (4, 31), sondern auch später allen seinen Anordnungen Folge geleistet hatten. V. 13. Dem Un- und Kleinglauben tritt Mose mit voller Glaubenskraft entgegen und verkündet den Verzagten die Hilfe des Herrn,

dafz sie die Aegypter, die sie heute sähen, nimmermehr wiedersehen würden. הִתְיַצְּבוּ „haltet Stand." אֲשֶׁר רְאִיתֶם bed. nicht: ὃν τρόπον ἑωράκατε (LXX), *quemadmodum vidistis* (*Ros. Kn.*), sondern es findet eine Inversion statt: „die Aegypter, welche ihr heute gesehen, die werdet ihr nicht mehr sehen. V. 14. „Jehova wird für euch (לָכֶם *dat. comm.*) streiten, ihr aber werdet schweigen" d. h. euch still verhalten, nicht mehr klagen, vgl. Gen. 34, 5.

V. 15—29. Die Rede Jehova's zu Mose: „was schreiest du zu mir?" sezt voraus, dafz Mose zu Gott um Hilfe gerufen oder das Geschrei des Volks vor Gott gebracht habe, und enthält keinen Vorwurf darüber, sondern nur die Weisung zu entschlossenem Handeln. Das Volk soll aufbrechen und Mose die Hand mit dem Stabe über das Meer ausstrecken und es spalten, dafz das Volk im Trockenen mitten durchgehe. V. 17 f. wiederholen die Verheifzung von v. 3 f. Auf den Befehl und die Verheifzung folgt v. 19—29 sofort die Gewährung der Hilfe. Während Mose mit dem Stabe das Wasser teilt und den Weg bereitet, bricht der Engel Gottes vor den Israeliten her auf und stelt sich hinter ihnen als Schutzwehr gegen die nachfolgenden Aegypter. בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרָשָׁיו (v. 17) ist Apposition zu בְּכָל־חֵילוֹ, da Pharao's ganzes Heer aus seinen Wagen und seinen Reitern bestand, vgl. v. 18. — V. 20. „Und es war die Wolke und die Finsternis" *sc.* den Aegyptern, „und erleuchtete die Nacht" *sc.* den Israeliten. So schon *Onk.* und verdeutlichend *Jonath.: fuit nubes partim lucida et partim tenebricosa, ex una parte tenebricosa fuit Aegyptiis, ex altera lucida Israelitis.* Obgleich וְהַחֹשֶׁךְ mit dem Artikel auffallend ist, so läfzt sich die Schwierigkeit doch nicht mit *Ew.* und *Kn.* durch Aenderung in וְהֶחֱשִׁךְ „und was die Wolke anlangt, so hat sie Finsternis gemacht" beseitigen, weil in diesem Falle die Grammatik das *Imperf. c.* ו *consec.* forderte. Auch wird jede Textesänderung dadurch bedenklich, dafz sowol LXX als *Onk.* schon die Substantiva gelesen und wiedergegeben haben. — V. 21 f. Als Mose seine Hand mit dem Stabe (v. 16) über das Meer ausreckte, „da liefz Jehova das Wasser gehen (davon fliefzen) durch einen starken Ostwind die ganze Nacht und machte das Meer zum Trockenen, und das Wasser spaltete sich" d. h. teilte sich nach Süden und Norden abfliefzend, „und die Israeliten gingen in der Mitte des Meeres (wo das Wasser vom Winde fortgetrieben war) im Trockenen, und das Wasser war ihnen eine Mauer (d. h. eine durch Aufstauung des Wassers gebildete Schutzwehr) zur Rechten und zur Linken." קָדִים der Ostwind, worunter auch Südost- und Nordostwind mit begriffen sein kann, da die hebr. Sprache nur für die 4 Himmelsgegenden besondere Bezeichnungen ausgeprägt hat. Ob der Wind gerade aus Osten oder mehr aus Nordost oder Südost wehete, läfzt sich nicht bestimmen, da wir den Ort des Durchgangs nicht genau kennen. Jedenfalls konte nur ein östlicher Wind die Teilung des Wassers nach beiden Seiten bewirken; und wenngleich der Nordostwind noch heute die Ebbe verstärkt (*Tischendorf* Reise I S. 183) und auch ein starker Nordwestwind die Fluten nach Süden treibt, dafz man den Meerbusen „nordwärts von Suez durchreiten und zu Fufze durchwaten kann (*v. Schub.* Reis. II S. 269), und überhaupt im arabischen Meerbusen das Steigen und Fallen des Was-

sers nirgends so vom Winde abhängig ist wie bei Suez" (*Wellsted* Arab. II S. 41 f.), zo läfzt sich doch die hier beschriebene Trockenlegung des Meeres nicht aus einer durch den Ostwind verstärkten Ebbe erklären, weil bei der Ebbe das Wasser nach Süden getrieben wird, nicht nach beiden Seiten hin sich teilt. Eine solche Teilung konte nur durch einen von Gott gesandten, mit allgewaltiger Kraft wirkenden Wind hervorgebracht werden, wobei das natürliche Phänomen der Ebbe jedenfalls einen ganz untergeordneten Einflufz ausübte.[1] Der Durchgang geschah in der Nacht, während welcher der Wind wehte, und war in der Morgenwache (der Zeit von 3—6 Uhr Morgens v. 24) beendigt.

Ueber die Möglichkeit des Durchzugs des ganzen Volks mit seinen Herden urteilt *Robinson*, dafz derselbe innerhalb der Dauer einer aufzerordentlichen, durch Einwirkung eines durch ein Wunder veranlafzten Windes verstärkten Ebbe, die nicht länger als 3 oder höchstens 4 Stunden gedauert, habe bewerkstelligt werden können. „Da die Israeliten — bemerkt er Pal. I S. 93 — mehr als zwei Millionen Menschen waren, aufzer den Herden von grofzem und kleinem Vieh, so konten sie natürlicher Weise nur langsam durchziehen. Wenn das Trockene breit genug war, dafz tausend Mann nebeneinander zugleich hinüber gehen konten, was etwa einen Raum von mehr als einer halben englischen Meile erfordern würde (und dies ist vielleicht das Höchste, das man annehmen kann), so würde dennoch der Zug mehr als zwei tausend Mann hoch gewesen sein und aller Warscheinlichkeit nach einen Raum von nicht weniger als zwei englischen Meilen eingenommen haben. Es würde dann wenigstens eine Stunde gedauert haben, ehe die Hintersten bis zum Meeresufer gekommen wären. Wenn man nun dies von der längsten Zwischenzeit, die da verflossen sein mufzte, ehe die Aegypter ebenfalls den Meeresgrund betraten, abzieht, so wird nur eben so viel Zeit übrig bleiben, dafz unter den gegebenen Umständen das Heer der Israeliten höchstens über einen Flächenraum von drei bis vier englischen Meilen gehen konte." Indefz da sich die Teilung des Wassers nicht aus einer, nur aufzerordentlich oder wunderbar verstärkten, Ebbe erklären läfzt, so brauchen wir auch die Zeit für den Durchgang nicht auf die gewöhnliche Dauer der Ebbe zu beschränken. Wenn Gott den das Wasser teilenden und den Meeresgrund trokkenlegenden Wind mit Anbruch der Nacht schickte, so konte schon um 9 Uhr Abends, wenn nicht noch früher der Durchzug über den Meeresgrund beginnen und recht gut bis 4 oder 5 Uhr Morgens (s. zu v. 27) dauern. Bei dieser Verlängerung der Zeit gewinnen wir Raum für die Herden, die *Rob.* bei seiner Berechnung aufzer Acht gelassen hat. Die Aegypter folgten natürlich unmittelbar den Israeliten nach, von denen nur die

1) Weil aber die Ebbe bei Suez unter starkem Winde die flachen Stellen des Meerbusens so weit trocken legt, dafz man sie passiren kann, so wird es begreiflich, wie nach *Diod. Sic. III, 39* bei den jene Gegend bewohnenden Ichthyophagen und nach *Artaban in Euseb. Praep. ev. 9, 27* auch bei den Bewohnern von Memphis die Sage entstehen und sich erhalten konte, dafz die Israeliten eine grofze Ebbe benutzend durch das Meer gezogen seien, und wie nach dem Vorgange von *Cleric.* auch viele neuere Gelehrte den Durchzug nur aus einer starken Ebbe zu erklären versuchen konten.

Wolken- und Feuersäule sie trennte, und befanden sich, als der Nachtrab der Israeliten das jenseitige Ufer erreicht hatte, mitten im Meere, als in der Morgenwache Jehova in der Feuer- und Wolkensäule einen Blick auf sie warf und ihr Heer in Verwirrung brachte v. 24. Wie breit der Meerbusen an der trockengelegten Stelle war, läfzt sich nicht genau bestimmen. An der schmalsten Stelle oberhalb Suez ist er jezt nur zwei Drittel einer englischen Meile breit oder nach *Niebuhr* 3450 Fufz, war aber früher warscheinlich breiter und ist auch gegenwärtig weiter hinauf, dem *Tell Kolzum* gegenüber, breiter (*Rob.* I S. 94 u. 78). Die Stelle, da die Israeliten durchgingen, mufz breiter gewesen sein, weil sonst nicht das ägyptische Heer mit mehr als 600 Wagen und vielen Reitern bei der Rückkehr des Wassers in demselben sich hätte befinden und darin umkommen können. וַיַּשְׁקֵף יי׳ „und Jehova blickte auf das Heer der Aegypter in (mit) der Feuer- und Wolkensäule und verwirrte es.“ Dieser Blick Jehova's ist als ein aus der den Aegyptern zugekehrten Wolkensäule plötzlich hervorbrechender Feuerschein zu denken, welcher das ägyptische Heer in Schreck und Verwirrung brachte, nicht „ein Gewitter mit Donner und Blitz“, wie nach *Joseph. Ant. II, 16, 3* noch *Rosenm.* das Phänomen deutet auf Grund von Ps. 78, 18 f., ohne zu beachten, dafz der Psalmist das Ereignis poetisch aufgefafzt hat und schildern will, „wie alle Naturmächte in den Dienst der majestätischen Offenbarung Jehova's traten, als er Aegypten richtete und Israel befreite“ (*Del.*). Der Feuerblick Jehova's war ein viel gewaltigeres Phänomen als ein Gewitter, daher auch seine Wirkung ungleich gewaltiger; eine Verwirrung, in der die Wagenräder von den Axen abgetrieben wurden und die Aegypter, als sie fliehen wolten, sich nicht rasch fortbewegen konten. V. 25. וַיָּסַר וגו׳ „und (Jehova) machte weichen die Räder seiner (des Aegypters) Wagen und machte, dafz er (der Aegypter) in Schwierigkeit fuhr.“ נָהַג einen Wagen treiben, fahren 2 Sam. 6, 3 vgl. 2 Kg. 9, 20. — Da (v. 26 f.) liefz Gott Mose seinen Stab wieder über das Meer ausstrecken, und das Meer kehrte zurück bei der Morgenwende (als der Morgen sich herzuwendete, herannahte) zu seinem Bestande (אֵיתָן *perennitas,* der dauernde oder bleibende Bestand) und die Aegypter waren fliehend ihm entgegen.“ „Als der spaltende Ostwind sich zurückzog, fing das Meer im Westen an aus Norden und Süden zusammenzufliefzen“ (*Fr. v. Meyer*), worauf, nach 15, 10 zu schliefzen, der Wind alsbald von Westen her zu wehen anfing und den fliehenden Aegyptern die Wasserwogen entgegentrieb. „Und so schüttelte (וַיְנַעֵר) d. h. stürzte in gröfzter Verwirrung Jehova die Aegypter mitten ins Meer“, dafz die Wagen und Reiter des ganzen Heeres Pharao's bis auf den lezten Mann in den Wellen begraben wurden.

V. 30. 31. Diese wunderbare Rettung Israels aus der Gewalt Aegyptens durch die mächtige Hand seines Gottes erzeugte eine heilsame Furcht des Herrn, dafz sie an Jehova und an seinen Knecht Mose glaubten. הַיָּד הַגְּדֹלָה die grofze Hand d. i. Macht, die Jehova an Aegypten erwiesen hatte. Aufzer der Verherrlichung durch Gericht an Pharao (v. 4. 17) hatte die Führung Israels durch das Meer noch den Zweck, Israel in der Furcht des Herrn und im Glauben an ihn fester zu gründen. Der Glaube an den

Herrn steht aber in Wechselwirkung zu dem Glauben an Mose als den Knecht des Herrn. Darum wurde das Wunder auch durch die Hand Mose's mit seinem Stabe vermittelt. Dieser andere Zweck dieser wunderbaren Führung Israels schließt den ersten, die Verherrlichung an Pharao, nicht aus sondern ein. Israel solte in dieser Allmachtserweisung Jehova's nicht blos den gnädigen Erlöser sondern auch den heiligen Richter der Gottlosen kennen lernen, um in der Furcht Gottes nicht weniger zu wachsen als im Glauben, den sie schon darin bewiesen, daß sie auf die Allmacht Jehova's vertrauend zwischen den Wasserwänden, die alle Augenblicke über ihnen zusammenschlagen konten, durchzogen wie durch trockenes Land Hebr. 11, 29.

## Cap. XV, 1—21. Das Lied Mose's am rothen Meere.

In dem Lobliede, welches Mose mit den Söhnen Israels am rothen Meere zum Preise der wunderbaren Taten Jehova's sang, feierte die Gemeinde Israels die Tatsache ihrer Erlösung und Erhebung zum Volke Gottes. Durch die glorreiche Errettung aus dem Sklavenhause Aegyptens hatte Jehova den Samen Abrahams tatsächlich zu seinem Volke erhöht und in der Vernichtung Pharao's und seiner Heeresmacht sich als Gott der Götter und als König der Heiden verherrlicht, dem keine Macht dieser Erde ungestraft trotzen darf. Wie die Tatsache der Befreiung Israels aus der Gewalt seiner Dränger von ewiger Bedeutung für die Gemeinde des Herrn in ihrem Kampfe mit den widergöttlichen Weltmächten ist, indem der Herr zu allen Zeiten die Feinde seines Reiches zu Boden wirft, wie er Pharao mit seinen Reisigen in den Abgrund des Meeres geworfen hat: so bietet auch der Lobgesang Mose's am rothen Meere den Stoff zu den Lobliedern der Gemeinde des Herrn in allen großen Kämpfen, die sie in ihrer zeitlichen Entwicklung mit den Weltmächten zu bestehen hat. Daher klingen auch die Grundtöne dieses Liedes nicht nur durch alle Lobgesänge Israels zum Preise der herrlichen Machttaten Jehova's zum Heile seines Volkes hindurch (vgl. besonders Jes. 12), sondern das Lied Mose's des Knechtes Gottes wird auch noch am Tage der Vollendung des Reiches Gottes mit dem Lobliede des Lammes gesungen werden an dem „gläsernen Meere" von den Ueberwindern, die den Sieg behalten über das Thier und sein Bild, Apok. 15, 3.

Den Inhalt dieses mit Preis und Jubel sich ganz und gar in Jehova versenkenden Lobliedes bildet das in dem Sturze Pharao's vollzogene Gericht über die heidnische Weltmacht samt dem ans diesem Gerichte für Israel ersprießenden Heile. Obgleich Mose nicht ausdrücklich als Verfasser des Liedes genant ist, so wird doch seine Echtheit oder mosaische Abfassung durch Inhalt und Form desselben außer Zweifel gesezt.[1] Das Lied glidert sich in drei, an Länge zunehmende Strophen, deren jede mit dem Preise Jehova's anhebt und in die Schilderung des Unterganges der ägyptischen Heeresmacht ausläuft, v. 2—5; 6—10 und 11—18. Das im

---

1) Vgl. *K. H. Sack*, Die Lieder in d. hist. BB. des A. T. S. 41—64.

Eingange v. 1 angekündigte Thema ist demnach in drei Wendungen dergestalt durchgeführt, dafz in den beiden ersten Strophen die Schilderung der in der Vernichtung der Feinde sich offenbarenden Allmacht Jehova's vorwaltet, in der dritten die aus diesem glorreichen Ereignisse für Israel erblühende Frucht seiner Gründung zu einem Königtume Jehova's in dem ihm verheifzenen Erbteile mit prophetischer Zuversicht besungen wird. An diesem prophetischen Blick in die Zukunft hat zwar die neuere Kritik Anstofz genommen, und das Lied Mosen abgesprochen, weil in v. 16 f. die göttlichen Wunder über die mosaische Zeit hinaus verfolgt würden. Allein dafz Israel nach seiner wunderbaren Erlösung aus Aegypten seinen Blick auf Canaan richtete, dem Besitze des verheifzenen Landes mit Gewifzheit entgegen sah und dort die Gründung eines Heiligtums, in welchem es bei seinem Gotte wohnen würde, mit glaubensvoller Zuversicht erwartete — das lag alles so nahe, dafz nur diejenigen solche Aussicht und Erwartung Mosen absprechen können, welche überhaupt seine göttliche Sendung in Abrede stellen und die grofzen Taten Gottes in Aegypten für Mythen erklären. Erkent doch selbst *Ewald* (Gesch. II S. 27) an, dafz dieses grofze Siegeslied „seinem Grunde und Anfange nach warscheinlich unmittelbar aus frischer Begeisterung in mosaischer Zeit entsprungen" sei, obgleich er ebenfalls den prophetischen Charakter des Liedes verkent und die Wirklichkeit aller übernatürlichen Wunder des A. T. leugnet. Somit steht dem nichts entgegen, die W.: „damals sang Mose" (v. 1) so zu verstehen, dafz Mose dieses Lied nicht nur mit den Israeliten gesungen, sondern auch für die Gemeinde zum Lobe Jehova's verfafzt habe. Ueber den Gebrauch des *imperf.* יָשִׁיר zum Ausdrucke für das Werden in der Vergangenheit vgl. *Ew.* §. 136[b] und *Ges.* §. 127, 4[a].

V. 1[b]—5. *Eingang* und *erste Strophe.* Der das Thema des Liedes enthaltende Eingang: „Singen will ich dem Herrn, denn hoch erhaben ist er, Rofz und seinen Reiter warf er ins Meer" wurde bei dem Gesange von einem von der Mirjam angeführten Frauenchore antistrophisch wiederholt (vgl. v. 20 f.); ob nach jeder einzelnen Versstrophe, oder nur nach den gröfzeren Strophen, läfzt sich nicht entscheiden. גָּאָה sich erheben, emporwachsen, trop. sich erhaben zeigen, mit verstärkendem *inf. abs.* verbunden. Seine Erhabenheit über alle irdische Hoheit hat Jehova darin kundgetan, dafz er Rosse und Reiter, die stolze Heeresmacht des hochfahrenden Pharao, ins Meer geworfen. Darob jubelt sein Volk v. 2: „Meine Stärke und Lobgesang ist *Jah*, er ward mir zum Heil; der ist mein Gott, den ich rühme, der Gott meines Vaters, den ich erhöhe." עֹז Stärke, Macht, nicht Lob, Herrlichkeit, auch in Ps. 8, 2 nicht. זִמְרָת altertümliche poetische Form für זִמְרָה nach *Ew.* §. 173[d] aus זִמְרַת verlängert, nach *Hupfeld* zu Ps. 16, 6 aus זִמְרָתִי entstanden, Gesang, Lobgesang, dann Lobpreis (Gen. 43, 11) von זָמַר, زمر urspr. summen, vgl. *Fleischer* zu *Del.* Ps. I S. 19, davon זִמֵּר ψάλλειν musiciren, singen mit Musikbegleitung. יָהּ die Concentration von יהוה, der mit absoluter Freiheit die Geschichte durchwaltende Gott des Heils (vgl. S. 42), ist aus unserm Liede in die Psalmendichtung übergegangen, aber auf die höhere Poesie beschränkt geblieben.

Der folgende Satz ist begründend: denn er ward mir zum Heil, hat mir Rettung, Heil gewährt. Zum *Vav consec.* bei begründenden Sätzen vgl. Gen. 26, 12. Dieses Versglied ist Jes. 12, 2. Ps. 118, 14 aus unserm Liede wiederholt. זֶה אֵלִי dieser *Jah*, ein solcher ist mein Gott. אַנְוֵהוּ *hiph.* von נָוָה verwandt mit נאה, נאוה lieblich, wonnig sein, *hiph.* rühmen, preisen, *δοξάσω*, *glorificabo* (LXX, *Vulg.*). Der Gott meines Vaters d. i. Abraham's als Stammvater Israels, oder wie 3, 6 die Dreiheit der Patriarchen einheitlich zusammengefaſzt. Was er jenen verheiſzen (Gen. 15, 14. 46, 3 f.) hat er nun erfüllet. V. 3. „Jehova ist ein Kriegsmann", der Krieg zu führen versteht, seine Feinde zu vernichten die Macht besizt. „Jehova ist sein Name" d. h. als den mit unbeschränkter Allmacht Waltenden hat er sich so eben bewährt. Denn v. 4: „die Wagen Pharao's und seine Macht (Kriegsmacht) warf er ins Meer und die Auswahl (Auserlesenen) seiner Ritter (שָׁלִשִׁים s. zu 14, 7) wurden versenkt ins Schilfmeer." V. 5. „Fluten bedecken sie (יְכַסְיֻמוּ defect. Schreibung für יְכַסְּיוּ = יְכַסּוּ s. *Ges.* §. 75 Anm. 12 und das Suff. מוּ für וֹ nur hier), sie steigen in die Tiefe hinab wie Stein", der nicht wieder auftaucht.

V. 6—10. *Zweite Strophe.* Nicht nur als rechter Kriegsmann, der die Aegypter vernichtete, hat sich Jehova erwiesen, sondern auch als der Herrliche und Gewaltige, welcher seine Feinde vertilgt in dem Augenblicke, da sie meinen sein Volk verderben zu können. V. 6. „Deine Rechte, Jehova, verherrlicht in Kraft (mit Kraft herrlich ausgerüstet, über das Jod an נֶאְדָּרִי s. zu Gen. 31, 39: die Form ist *masc.* und יָמִין *gen. comm.* zuerst als *masc.* wie Spr. 27, 16, sodann als *foem.* construirt), deine Rechte zerschlägt der Feind." רָעַץ = רָצַץ nur hier und Richt. 10, 8. Der Gedanke ist ganz allgemein: die rechte Hand Jehova's zerschlägt jeden Feind. Diese Lehre wird aus der so eben erlebten göttlichen Machterweisung gezogen und in v. 7 weiter entwickelt: „In der Fülle deiner Hoheit reiſzt du nieder deine Widersacher." הָרַס gewöhnlich vom Niederreiſzen der Gebäude, dann bildlich von der Vernichtung der Feinde, die den Bau (das Werk) Gottes zerstören wollen, so hier und Ps. 28, 5. קָמִים die feindlich gegen jem. Aufstehenden Deut. 33, 11. Ps. 18, 40 u. ö. „Du entlässest deine Glut, sie friſzt sie wie die Stoppeln." חָרוֹן der Gluthauch des göttlichen Zornes, den Jehova wie Feuer ausströmen läſzt Ez. 7, 3, spielt warscheinlich auf den aus der Wolkensäule auf die Aegypter geworfenen Feuerblick 14, 24 an, vgl. Jes. 9, 18. 10, 17 und zu den lezten Worten Jes. 5, 24. Nah. 1, 10. So hat Jehova die Aegypter vernichtet v. 8—10. „Und durch den Odem deiner Nase (d. i. der von Gott gesandte starke Ostwind 14, 21, der als Sturmwind als Schnauben des Odems seiner Nase beschrieben wird vgl. Ps. 18, 16) häuften sich die Wasser (stauten sich auf, daſz man wie zwischen Mauern hindurchgehen konte 14, 22); es standen wie ein Haufe die Flieſzenden (נֵד arab. نَدّ *cumulus*, nicht mit נֹאד Schlauch zu verwechseln, und Jos. 3, 13. 16. Ps. 33, 7. 78, 13 wo es wiederkehrt, aus unserer Stelle entlehnt. נֹזְלִים die Rinnenden, Flieſzenden, *Epith. orn.* für Wasserwogen oder Bäche, Flüsse Ps. 78, 16. 44. Jes. 44, 3). „Es gerannen die Fluten im Herzen des Meeres", poet. Beschreibung der Aufstauung der

Meereswogen gleichsam zu festen Massen. V. 9. „Es sprach der Feind: ich verfolge, erreiche, teile Beute, voll wird ihrer meine Seele, ich zieh mein Schwert, ausrotten wird sie meine Hand.“ Durch diese ohne Copula aneinandergereihten kurzen Sätze wird treffend die Siegesgewißheit des racheschnaubenden Aegypters gemalt. נֶפֶשׁ die Seele als Begehrungsvermögen d. i. die Gier, die sich an den erhaschten Feinden rächen, den „Mut an ihnen kühlen“ will. הוֹרִישׁ aus dem Besitz vertreiben, ausrotten vgl. Num. 14, 12. V. 10. „Du bliesest mit deinem Odem, es deckte sie das Meer, sie sanken hinab wie Blei in herrlichen Wassern.“ Ein Hauch vom Odem Gottes reichte hin, den stolzen Feind in die Meereswellen zu versenken. צָלַל in die Tiefe sinken hat sich nur in den Deriv. צוּלָה, מְצוּלָה Meerestiefe erhalten und hängt nicht zusammen mit צָלַל gellen, klingen, klirren, da in Wasser geworfenes Blei weder schwirrend noch wirbelnd zu Boden sinkt. אַדִּירִים werden die Wasser genant, sofern die majestätisch einherbrausenden Meereswogen von der Herrlichkeit des Schöpfers mächtig zeugen.

V. 11—18. *Dritte Strophe.* Auf Grund dieser herrlichen Gottestat erhebt sich das Lied in der dritten Strophe zur festen Glaubenszuversicht, daß Jehova in seiner unvergleichlichen Erhabenheit über alle Götter das begonnene Werk des Heils vollführen, alle Feinde Israels mit Grauen vor der Größe seines Armes erfüllen und sein Volk zu seiner heiligen Wohnung bringen, auf dem Berge seines Erbteils pflanzen werde. Was der Herr bisher getan, gilt dem Sänger als Unterpfand und Bürgschaft für die Zukunft. V. 11. „Wer ist dir gleich unter den Göttern, Jehova! (אֵלִים nicht Starke sondern Götter, אֱלֹהִים Ps. 86, 8, weil keiner der vielen *λεγόμενοι θεοί* solche Taten vollbringen kann), wer ist dir gleich verherrlicht in Heiligkeit!“ In Heiligkeit hat sich Gott durch die Erlösung seines Volks und die Vernichtung seiner Feinde verherrlicht, so daß Asaph singen kann: Dein Weg, o Gott, ist in Heiligkeit Ps. 77, 14. קֹדֶשׁ Heiligkeit ist die unvergleichliche, über alle Gebrechen, Mängel und Flecken creatürlicher Beschränktheit erhabene und hehre Majestät Gottes s. zu 19, 6. „Erschrecklich für Loblieder, Wunder tuend.“ Der kühne Ausdruck נוֹרָא תְהִלֹּת besagt mehr als *summe venerandus s. colendus laudibus*, bed. furchtbar zum Loben, *terribilis laudibus.* Weil sein Walten unter den Menschen furchtbar ist (Ps. 66, 5), weil er furchtbare Wunder tut, so kann der Mensch nur mit Furcht und Zittern ihm seiner Wundertaten würdige Loblieder singen. *Omnium enim laudantium vires, linguas et mentes superant ideoque magno cum timore et tremore eum laudant omnes angeli et sancti. C. a. Lap.* V. 12. „Du streckst deine Rechte aus, es verschlingt sie die Erde.“ Mit diesen Worten erweitert sich der Blick des Sängers auf alle Großtaten des Herrn, die in jener Wundertat an den Aegyptern beschlossen liegen. Die Worte handeln nicht mehr von der Vernichtung Pharao's und seines Heeres. Was Aegypten erfahren hat, das wird allen Feinden des Herrn und seines Volks widerfahren. Auf den Untergang der Aegypter paßt weder das von der Erde Verschlungenwerden, noch der Gebrauch des *Imperf.*, da diese Gottestat als vollbrachte Tatsache in v. 1. 4. 5. 10. 19 durch *Perfecta* ausgedrückt ist. V. 13. „Du führst durch deine

Gnade das Volk, das du erlöset, leitest es durch deine Macht zu deiner heiligen Wohnung.“ Die Erlösung aus Aegypten und Führung durchs rothe Meer verbürgt dem erlösten Volke die Einführung in das verheiſzene Land. Die heilige Wohnung Gottes ist Canaan (גְּבוּל קָדְשׁ Ps. 78,54), welches durch die Gottesoffenbarungen, die den Patriarchen dort zuteilgeworden, namentlich durch die Gotteserscheinung zu Bethel (Gen. 28,16 ff. 31, 13. 35, 7) zu einer heiligen Wohnung Jehova's unter seinem Volke geweiht war. V. 14. „Völker hören's, erbeben; Zittern ergreift die Bewohner Philistäa's. V. 15. Da werden bestürzt die Fürsten (אַלּוּפִים s. zu Gen. 36,15) Edoms, die Gewaltigen Moabs, sie ergreift Beben, ganz verzagen alle Bewohner Canaans.“ אֵילִים wie אוּלִים 2 Kg. 24,15 *scriptio plena* für אֵלִים Starke, Gewaltige, nicht: Widder, vgl. Hi. 41,17 und Ez. 17, 13. 32,21 אֵלִים im Unterschiede von אֵילִים Widdern Ez. 34,17. 39,18. Wenn diese Völker von der wunderbaren Führung Israels durchs rothe Meer und dem Untergange Pharao's hören, werden sie vor Angst und Schrecken verzagen und (v. 16) dem Durchzuge Israels durch ihr Land sich nicht widersetzen. „Es überfällt sie Schrecken und Grauen, ob der Gröſze deines Armes (das Adject. גְּדוֹל substantivisch dem Nomen vorgesetzt s. *Ew.* §. 293ᶜ) verstummen sie (יִדְּמוּ von דָּמַם) wie Steine, bis hindurchzieht dein Volk, Jehova, bis hindurchzieht das Volk, das du erworben.“ Noch ist Israel auf dem Zuge nach Canaan begriffen, zum deutlichen Beweise, daſz in v. 13—15 nicht vergangene Dinge geschildert, sondern zukünftige Ereignisse im Geiste vorausgeschaut und durch den Gebrauch der Perfecta als so gewiſz dargestelt werden, als ob sie schon eingetreten wären. Der Sänger nent nicht blos Edom und Moab, sondern auch Philistäa und die Bewohner Canaans als Feinde, die vor Entsetzen über die Machttaten Jehova's erstarret Israel den Durchzug durch ihr Gebiet nicht streitig machen, während die Geschichte lehrt, daſz Edom dem Durchzuge der Israeliten durch sein Gebiet feindlich entgegentrat und Israel das Gebiet der Edomiter umziehen muſzte (Num. 20,18 ff. 21,4. Deut. 2, 3. 8), und auch Moab das Volk Israel bei seinem Durchzuge durch die Kraft der Flüche Bileams vernichten wolte (Num. 22, 2 ff.), dagegen die Bewohner Philistäa's und Canaans nicht den Durchzug durch ihr Land, sondern die Einnahme desselben durch die Israeliten zu befürchten hatten.[1] Uebrigens erfahren wir aus Jos. 2, 9 f. und 9, 9, daſz die Kunde von dem wunderbaren Durchzuge Israels durch das Schilfmeer bis nach Canaan sich verbreitet und seine Bewohner mit Schrecken erfült hatte. — V. 17. „Du wirst sie bringen und pflanzen auf dem Berge deines Erbteiles, der Stätte, die du zu deiner Wohnung gemacht, Jehova, zu dem Heiligtume, Herr, das deine Hände bereitet.“ Ueber das *dag. dirim.* in מִקְּדָשׁ s. zu 2,3. Die Futura sind nicht als Wunsch, sondern als einfache Vor-

1) Aus der Gleichstellung der Bewohner Philistäa's und Canaans mit Edom und Moab erhellet unwidersprechlich, daſz dieses Lied aus einer Zeit stamt, wo weder der Befehl zur Ausrottung der Cananiter schon gegeben, noch die Grenze des von den Israeliten einzunehmenden Gebietes schon festgestelt war, oder daſz es nach dem Durchzuge Israels durch das Schilfmeer von Mose und den Israeliten gesungen worden. Eine Beziehung oder Anspielung auf die Durchschreitung des Jordan, welche *Kn.* in v. 16 hineinlegt, ist in dem עַד־יַעֲבֹר in keiner Weise indicirt.

aussagen zu nehmen, und nicht sprachwidrig mit *Kn.* in Präterita umzudeuten. Der „Berg des Erbteiles Jehova's ist nicht das Bergland Canaan (Deut. 3, 25), sondern der Berg, den Jehova durch die Opferung Isaaks Gen. 22 sich zur Wohnstätte erkoren, zum Heiligtume bereitet hat Ps. 78, 54. Die Pflanzung Israels auf diesem Berge bezeichnet nicht die Einführung der Israeliten in das gelobte Land, sondern ist die Pflanzung des Volkes Gottes im Hause des Herrn (Ps. 92, 14), in dem zukünftigen Heiligtume, wo Jehova die Gemeinschaft mit seinem Volke vollziehen, wo das Volk in seinen Opfern sich ihm als Volk des Eigentums darstellen und ihm als seinem Könige immer und ewig dienen wird. Dies ist das Ziel, zu dem die Erlösung aus Aegypten führt, zu dem der prophetische Blick Mose's in diesem Liede sich und sein Volk erhebt, im Geiste das Königtum Jehova's in seiner Vollendung ahnend und ersehnend.[1] Mit der beseligenden Aussicht auf die Zeit, da „Jehova wird König (seines Volkes) sein immer und ewig" schließt v. 18 das Lied, welches v. 19 durch die mit dem begründenden כִּי eingeführte und auf v. 1 zurückweisende Wiederholung der Tatsache, dem es seine Entstehung verdankt, in die Geschichtserzählung eingerahmt wird.

V. 19—21. Durch die W.: „das Roß Pharao's mit seinen Wagen und seinen Reitern" wird Pharao auf seinem Rosse reitend als Anführer des Heeres an die Spitze der von Jehova vernichteten Feinde gestelt. In v. 20 heißt *Mirjam* „die Prophetin" nicht *ob poeticam et musicam facultatem* (*Ros.*), sondern wegen ihrer prophetischen Begabung, aus der wol auch ihr späteres Auftreten gegen Mose Num. 11, 1 u. 6 zu erklären, und „die Schwester Aarons," obgleich sie auch Schwester Mose's und sogar dessen Retterin und Pflegerin in seiner Kindheit war (2, 4 ff.), nicht: „weil auch Aaron neben Mose geistliche Selbständigkeit zukomt" (*Baumg.*), sondern um die Stellung anzudeuten, die sie fortan in der Gemeinde Israels einnehmen soll, daß sie nicht Mosen, sondern Aaron coordinirt und mit ihm Mosen als dem an die Spitze Israels gestelten Mittler des A. Bundes, der als solcher auch Aarons Gott war (4, 16), subordinirt sein soll (*Kurtz*). Als Prophetin und Schwester Aarons führt sie den Frauenchor an, der mit Handpauken (תֻּפִּים Aduffen s. m. Archäol. §. 137, 3) und in Reigen (מְחֹלֹת)

---

1) Treffend bemerkt *Auberlen*, Die messian. Weissagg. der mos. Zeit, in den Jahrbb. f. deutsche Theol. von *Liebner*, *Dorner* u. A. III. S. 793: „Mose sieht das Volk schon im Geiste nach Canaan gebracht, das Jehova selbst durch die den Vätern (v. 2) gegebene und ihm (3, 8) erneuerte Verheißung zu seinem Wohnsitze erwählt hat, wo er in heiliger Absonderung von den Weltvölkern unter seinem Volke gegenwärtig sein will". Nachdem die erste Stufe des Wegs so glorreich erstiegen ist, sieht er schon das Ziel des Weges vor sich. — Das Volk ist so ganz auf Jehova gerichtet, daß ihm das eigene Wohnen hinter dem Wohnen seines Gottes zurücktritt und nur als ein Weilen um das Heiligtum Jehova's her erscheint, denn Gott war ja dem Volke in der Wolken- und Feuersäule voraufgezogen. Dazu S. 794: Daß in v. 17 schon ein Berg als Wohnstätte Jehova's genant ist, deutet nicht etwa auf ein *vaticinium post eventum*, sondern ist wirkliche Weissagung, die aber ihre natürliche Vermittlung darin hat, daß Berge überhaupt Sitze der Gottesdienste und Heiligtümer zu sein pflegten, was Mose auch schon wußte Gen. 22, 2. Ex. 3, 1. 12 vgl. Stellen wie Num. 22, 41. 33, 52. Mich. 4, 1. 2. In der Erfüllung ist es der Berg Zion, auf welchem Jehova unter seinem Volke königlich thront.

durch Anstimmung der ersten Strophe des Liedes als Gegengesang dem singenden Männerchore antwortete und in solcher Weise sich an der Feier beteiligte, wie es — vielleicht nach ägyptischem Vorbilde (s. m. Archäol. §. 137 Not. 8) — nachmals in Israel stehende Sitte bei Siegesfeiern wurde, Richt. 11, 34. 1 Sam. 18, 6 f. 21, 12. 29, 5.

---

## II. Die Annahme Israels zum Volke Gottes. Cap. XV, 22—XL.

### Cap. XV, 22—XVII, 7. Die Führung Israels vom Schilfmeere bis zum Berge Gottes.

C. XV, 22—27. **Der Zug vom Schilfmeere nach Mara und Elim.** Aus der Knechtschaft Aegyptens erlöst und durch das rothe Meer hindurch gerettet, ward Israel in die Wüste geführt zu dem Heiligtume des Sinai, um dort von Jehova zu seinem Eigentumsvolke angenommen und geweiht zu werden. V. 22. Vom Schilfmeere aufbrechend zogen sie hinaus in die Wüste *Schur*. Diesen Namen führte der Wüstenstrich, welcher Aegypten sowol von Palästina als von dem höher gelegenen Teile des wüsten Arabiens trent und vom mittelländischen Meere an bis zur Spitze des arabischen Meerbusens oder rothen Meeres und von da an der Ostseite des Meeres bis in die Gegend des Wady Gharandel hinab sich erstreckt. In Num. 33, 8 heiſzt derselbe die Wüste *Etham*, nach dem an ihrem Saume gelegenen Orte Etham, s. zu 13, 20, gegenwärtig *Dschifar* s. zu Gen. 16, 7. Die Stelle, wo Israel nach dem Durchzuge durchs Meer lagerte und dem Herrn für die gnädige Rettung Lob sang, war vermutlich das jetzige *Ayun Musa* (Quelle Mose's), die einzige grüne Scholle in dem nördlichen Teile des öden Wüstenrandes, welche Wasser bietet (*Dieterici* Reisebilder II S. 16), indem hier mehrere gröſzere und kleinere Quellen ein dunkles, salziges, aber doch trinkbares Wasser liefern und einige verkümmerte Palmen standen (*Ritter* Erdk. 14 S. 824 f.), bis in den lezten Jahren hier von reichen Einwohnern von Suez Landhäuser erbaut und Gärten angelegt worden sind (*Tischendorf* Reise I S. 172). Von da zogen die Israeliten drei Tage, ohne Wasser zu finden, bis sie nach *Mara* kamen, das zwar Wasser hatte, aber so bitteres, daſz sie es vor Bitterkeit nicht trinken konten. Von *Ayun Musa* findet man auf dem Wege zum Sinai erst nach einer Strecke von etwa 16½ Wegstunden oder 33 engl. geogr. Meilen wieder Wasser in dem Brunnen *Howâra* (*Hawâra*), jezt ein Becken von 6 oder 8 Fuſz Durchmesser, worin 2 Fuſz hoch Wasser steht von so unangenehm bitterem und salzigem Geschmacke, daſz die Beduinen es für das schlechteste Wasser in der ganzen Umgegend halten (*Rob.* Pal. I S. 106. *Seetzen* III S. 117). Die Entfernung von Ayun Musa wie die Beschaffenheit des Wassers sprechen für die Identität von *Howâra* und *Mara* (מָרָה). Die

Strecke von 16 Stunden konte ein Volk mit Kindern, Vieh und Gepäck in nicht weniger als drei Tagen zurücklegen, und auf dem Wege von Ayun Musa bis Howâra gibt es weiter kein Wasser (*Rob.* S. 107). Daher haben seit *Burckhardt*, welcher den Brunnen zuerst wieder auffand, die Meisten in *Howâra* das *Mara* der Israeliten erkant. Denn in dem Wady *Amara*, einem ganz unfruchtbaren Thale 2 Stunden nördlich von Howâra, wo *Ew.* Mara sucht, ist kein Wasser zu finden, und auf den 2 St. südlich davon gelegenen Wady Gharandel, wohin *Lepsius* Mara verlegt, paſzt die Bitterkeit des Wassers nicht.[1] Von dem Namen *Mara* hat sich zwar keine Spur erhalten, aber er scheint auch dem Orte nur von den Israeliten gegeben worden zu sein wegen der Bitterkeit seines Wassers. Diese gab dem Volke Anlaſz zum Murren wider Mose v. 24. Für die drei Tage, die sie in der Wüste zogen, hatten sie sich wol in Ayun Musa mit Wasser versorgt. Dieser Vorrath war nun zu Ende, und wenn der Vorrath aufhört, so pflegt — wie *Luther* sagt — unser Glaube ein Ende zu haben. So vergaſz auch Israel die vielen Gnadenerweise seines Gottes, die es bereits erfahren hatte. V. 25. Als Mose deshalb zum Herrn schrie, wies ihm der Herr ein Holz, welches ins Wasser geworfen demselben seine Bitterkeit nahm. Ein solches Holz oder ein anderes Mittel, das bittere Wasser süſz zu machen, ist den der Gegend und ihrer Hilfsquellen kundigen Beduinen nicht bekant, und schwerlich hatte auch das Holz an sich diese Kraft, die ihm schon Sirach 38, 5 zuschreibt, sondern erhielt dieselbe nur durch Gottes Wort und Kraft. Einen Grund für die Wahl gerade dieses irdischen Mittels vermögen wir freilich nicht anzugeben, da ein „deutlicher und absichtlicher Gegensatz zu dem Ungenieſzbarmachen des süſzen, lieblichen Nilwassers durch den Stab Mose's“ (*Kurtz*) in der Schrift in keiner Weise angedeutet ist. Das Wort עֵץ Holz vgl. nur Num. 19, 6, ohne nähere Bestimmung durch den Context oder ein Epitheton, führt nicht auf einen „lebendigen Baum“ im Gegensatz zu dem „todten Stock.“ Solte aber ein Gegensatz zwischen „der strafenden Zucht an den Aegyptern“ und „der erziehenden Macht Jehova's an Israel“ beabsichtigt gewesen sein, so würde diese Absicht jedenfalls durch Anwendung des Stabes, mit welchem Mose nicht allein die Plagen über Aegypten verhängte, sondern später auch für Israel Wasser aus dem Felsen schlug, sicherer und deutlicher erreicht worden sein. Will man unter עֵץ einen Baum verstehen, wozu übrigens וַיַּשְׁלֵךְ schlecht paſzt, so würde eine Beziehung auf den Baum des Lebens viel näher liegen, namentlich wenn man Gen. 2, 9 und 3, 22 mit Apok. 22, 2 vergleicht, wonach die Blätter *τοῦ ξύλου ζωῆς εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν* dienen, obwol wir auch diese Beziehung nicht für begründet halten können. Klar und unzweifelhaft ist nur so viel, daſz Jehova durch Angabe dieses Mittels sich dem Volke Israel als sein Arzt zu erkennen geben will und eben deshalb

---

1) Gegen die Identität von *Howâra* mit *Mara* läſzt sich auch nicht mit Grund anführen die geringe Menge des Wassers von Howâra, „die kaum hinreichend gewesen sein würde, ein paar hundert Menschen, geschweige denn ein so groſzes Heer, welches die Israeliten ausmachten, zu tränken“ (*Seetzen* III S. 117). Denn „die jezt versandete Quelle kann einst reicher geströmt haben“, wenn sie besser gehegt würde. „Ihr jetziger verwahrloster Zustand ist Ursache ihrer Spärlichkeit“. *Dieter. II* S. 20.

das Holz zur Heilung des bitteren, Israel mit Krankheit und Tod bedrohenden (2 Kg. 4, 40) Wassers verordnet.

Mit dieser Begebenheit beabsichtigte Jehova ein Zwiefaches: *a*) „daselbst stelte (machte) er ihm (dem Volke) Satzung und Recht," *b*) „und daselbst versuchte er es." Die Satzung und das Recht, welches Jehova Israel machte, besteht nicht in dem v. 26 angeführten Ausspruche Gottes; denn dieser gibt nur die Erläuterung des ihm gestelten Gesetzes und Rechtes, sondern in dem vorliegenden göttlichen Tun. Die Führung Israels zu bitterem Wasser, das die Natur nicht trinken mag und kann, mit der Versüſzung und Gesundmachung dieses Wassers soll für Israel ein חֹק d. i. eine Satzung oder ein Gesetz sein, wie Gott allezeit sein Volk führen und regieren will, und ein מִשְׁפָּט d. i. ein Recht, insofern als Israel stets auf die göttliche Hilfe rechnen, die Beseitigung jeder Not von seinem Gotte erwarten kann. Weil aber Israel noch nicht das rechte Vertrauen auf den Herrn hat, so war diese Führung Gottes für das Volk zugleich eine Versuchung, die zur Offenbarung seines natürlichen Herzens dienen und in der Abhilfe der Not von Seiten Gottes zur Läuterung und Stärkung seines Glaubens gereichen solte. Diese tatsächliche Bezeugung Jehova's soll Israel die Lehre einprägen, daſz Jehova sein Volk, wenn es auf seine Stimme hören, das Rechte in seinen Augen tun und alle seine Gebote halten werde, von allen Krankheiten, die er Aegypten auferlegt, als sein Arzt befreien wolle.

V. 27. Der nächste Lagerplatz *Elim* ist seit alter Zeit in dem heutigen Wady *Gharandel*, 2½ Stunden südlich von *Howâra*, wieder erkant worden, indem diese Oertlichkeit mit ihrem reichlichen und verhältnismäſzig guten Wasser und mit ihrem schönen Pflanzenwuchse von Palmen, Tamarisken, Acacien und hohem Grase, wodurch dieses Thal zu einer Hauptstation auf der Suezstraſze zum Sinai geworden, ganz zu dem *Elim* mit seinen 12 Wasserquellen und 70 Palmen paſzt (vgl. *Rob.* I S. 110 f. u. 117). Zwar ist der Weg von Howâra bis hieher kurz, aber die Lagerstätten eines Heereszuges, wie der der Israeliten war, pflegen sich immer nach den Wasserplätzen zu richten. In Elim erblicken *Baumg.* und *Kurtz* „einen für Israel expreſz bereiteten Ort, denn es trage durch die Zahl seiner Brunnen und Palmen schon die Signatur dieses Volkes an sich: Jedem Stamme einen Brunnen für Menschen und Vieh, für das Zelt eines jeden Aeltesten des Volks (24, 9) den Schatten (nach *Baumg.* die Datteln) eines Palmbaumes." Allein obgleich die Zahl der Brunnen den 12 Stämmen Israels entspricht, so doch nicht die Zahl der Palmen der Anzahl der Aeltesten Israels, die nach 24, 9 viel gröſzer war. Nur das unterliegt keinem Zweifel, daſz zu Elim, dieser lieblichen Oase in der öden Wüste, im Gegensatze zu Mara, Israel erfahren solte, wie der Herr sein Volk auch in der unfruchtbaren Wüste dieses Lebens auf grünen Auen lagern und zu frischen Wassern führen kann Ps. 23, 2.

Cap. XVI. **Wachteln und Manna in der Wüste Sin.** V. 1. Von Elim zog die Gemeinde Israels in die Wüste Sin. Nach Num. 33, 10 lagerte Israel zwischen Elim und der Wüste Sin am Schilfmeere, was hier übergangen ist, weil sich daselbst nichts Bemerkenswertes ereignet hat. Der

Lagerplatz *am Schilfmeere ist,* nach der Beschaffenheit des Terrains zu urteilen, an der Mündung des Wady *Taiyibeh* zu suchen. Denn vom W. Gharandel geht der gerade und für Karawanen einzig mögliche Weg zum Sinai über die Hochebene zwischen diesem Wady und dem Wady *Useit* nach dem obern Ende des W. *Taiyibeh* (Rob. I S. 112), einem schönen, mit Tamarisken und Gesträuch bewachsenen Thale, das beim Graben Wasser von lieblicher Beschaffenheit liefert und sich in Krümmungen zwischen steilen Felsen hinwindet und bei dem *Ras Zelimeh* am Meere ausmündet, indem nördlich die Berge und Felsen dicht an das Meer sich erstrecken, südlich aber zurücktreten und einer sandigen Ebene mit vielem Gesträuche Platz machen, die nach Osten zu von schroffen und wilden Felsformationen begrenzt (s. *Straufz* Sinai und Golgatha S. 125f. der 6.A.), sich 1½ Stunden längs dem Ufer hin ausdehnt (*Rob.* S. 116), also Raum für das Lager der Israeliten darbot. Ihre Entfernung vom W. Gharandel beträgt 8 Stunden, eine Strecke, welche bei einem stärkeren Marsche auch die Israeliten in einem Tage zurücklegen konten. Von da ging der Zug „in die Wüste *Sin*, welche zwischen Elim und Sinai liegt." Die Bestimmung des Lagerplatzes in der Wüste *Sin* ist streitig. Vom W. Taiyibeh aus führen zwei Strafzen zum Sinai: die *untere*, welche bei dem Quelle *Murkha* oder *Morcha* unweit der Mündung des Wady *edh Dhafary* in die Wüstenebene am Meere ausläuft, von wo man entweder an der Meeresküste entlang bis *Tûr* ziehen und von dort aus in nordöstlicher Richtung den Sinai erreichen, oder geraderen Wegs durch die Wady *Schelâl* und *Badireh* (*Butera*) in die Wady *Mukatteb* und *Feirân* eintreten und zum Horebgebirge gelangen kann; und die *obere*, erst durch *Burckh.* (Syr. S. 781 ff.), *Rob.* (I S. 118 ff.), *Russegger* (Reisen III S. 27 ff. 222 ff.) und *Rüppell* (Nubien S. 264 ff.) bekanter gewordene Strafze, welche vom W. Taiyibeh südostwärts durch den Wady *Schubeikeh* über eine hohe Ebene mit dem Berge *Sarbût el Dschemel,* sodann durch den Wady *Humr* auf die weite sandige Ebene *el Debbe* oder *Debbet en Nasb*, hierauf durch Wady *Nasb* auf die weit nach Osten hin sich ausdehnende Ebene *Debbet er Ramleh* (bei *Robins.*) oder *Debbet Chmeir* (bei *Russeg.*) oder *Raml el Morak* (*Burckh.*) und weiter über die Wady *Khamile* und *Seich* u. s. w. in fast gerader Richtung zum Horeb führt. Eine dieser beiden Strafzen mufzten auch die Israeliten ziehen. Die Mehrzahl der neueren Gelehrten hat sich für die untere Strafze entschieden und sucht die Wüste *Sin* in der ausgedehnten wüsten Ebene, die am Fufze des den Wady Taiyibeh nach Süden begrenzenden Gebirges anfängt und in beträchtlicher Breite längs der Meeresküste sich bis zum *Ras Muhammed* an der äufzersten Südspitze der Halbinsel hinzieht und in ihrem südlichen Teile jezt den Namen *el Kâa* führt. Die Station der Israeliten in der Wüste *Sin* wird dann in den nördlichen Teil dieser Wüstenebene verlegt, dahin wo noch jezt der Quell *Murkha* einen mit trinkbarem Wasser reichlich versorgten Lagerplatz bietet. Hienach läfzt *Ew.* (Gesch. II S. 129 f.) die Israeliten die Wüste *el Kâa* entlang bis in die Nähe von *Tûr* ziehen und von dort sich nordöstlich zum Sinai wenden. Allein abgesehen davon, dafz dieser Weg für die drei Num. 33, 12—14 genanten Lagerstätten zu weit ist und auf ihm ein ganzes

Volk in drei Märschen unmöglich bis Rafidim am Berge Horeb kommen kann, spricht gegen diese Ansicht noch entscheidend die Angabe Num. 33, 12, dafz die Israeliten aus der Wüste Sin aufbrechen und nach *Dofka* ziehen, mithin schon *Dofka* samt den folgenden Lagerstätten nicht mehr in der Wüste Sin lag. Aus diesen und andern Gründen lassen *de Laborde, v. Raumer* u. A. das Volk Israel von dem Quelle *Murkha* die Strafze nach dem Sinai ziehen, welche unweit dieses Quells „zwischen die Berge durch Wady Schellâl und so durch Wady Mukatteb nach dem Wady Feirân sich wendet" (*Rob.* S. 116). Diese Ansicht läfzt sich aber schon mit dem Lagern der Israeliten „in der Wüste Sin, die zwischen Elim und Sinai" kaum vereinigen. Da nämlich die gerade Strafze vom W. Gharandel (Elim) zum Sinai die wüste Küstenebene *el Kâa* gar nicht berührt; sondern nordöstlich von derselben läuft, so läfzt sich schwer begreifen, wie diese Wüste als zwischen Elim und Sinai liegend bezeichnet werden konte. Darum will auch *Kurtz* (II S. 224) den Zusatz: „die zwischen Elim und Sinai liegt" nicht als Bestimmung der Lage dieser Wüste, sondern gegen den natürlichen Sinn der Worte als genauere Bestimmung desjenigen Teils oder Punktes der Wüste Sin deuten, wo der Weg von Elim zum Sinai die Wüste durchschneidet. Aber auch mit dieser Auskunft ist nichts gewonnen. Von dem Lagerplatze am Schilfmeere im Wady Taiyibeh führt kein für ein ganzes Volk gangbarer Weg an der Küste in das obere Ende dieser Wüste, so dafz Israel von Taiyibeh aus nach dem W. Schellâl die Wüste hätte durchschneiden können. Da im Süden des W. Taiyibeh das Gebirge wieder so dicht an das Meer herantritt, dafz nur zur Zeit der Ebbe ein schmaler Weg übrig bleibt (*Burckh.* S. 985), so mufzte Israel von jenem Lagerplatze am Schilfmeere, den es ohne Zweifel nur des Wassers wegen bezogen hatte, sich ostwärts wenden und das Gebirge umgehen, um zum Quelle Murkha zu gelangen. Dieser Quell, nach *Burckh.* S. 983 „ein kleiner See im Sandsteinfelsen dicht am Fufze der Berge," ist zwar nächst Ayun Musa und Gharandel „die Hauptstation auf dieser Strafze," aber sein Wasser „von der schlechtesten Beschaffenheit, die teils von dem Moose, dem Morast und Schmutz, mit welchem der Brunnen angefült ist, unstreitig aber vornämlich von der salzigen Beschaffenheit des Bodens rund umher herzurühren scheint," und für Menschen kaum trinkbar, während im Wady *Dhafary* eine Meile nordostwärts von Murkha eine Quelle sich findet, die „das einzige süfze Wasser zwischen Tor und Suez liefert" (*Burckh.* S. 982). Wolten wir nun auch annehmen, dafz die Israeliten ihr Lager nicht bei diesem einzigen süfzen Wasser jener Gegend, sondern bei dem schlechten Wasser von Murkha aufgeschlagen hätten, so liegt auch der Quell Murkha nicht in der Wüste *el Kâa* sondern nur am östlichen Saume derselben, so dafz sie auch, wenn sie von dort in den Wady Schellâl und weiter nach dem Wady Feirân zogen, die Wüste nicht durchschnitten haben würden. Hiezu komt, dafz die untere Strafze durch das Mukattebthal, obgleich *Burckh.* (S. 980) sie „weit bequemer und besuchter" und *Rob.* (I S. 140) „gangbarer" nent als den obern Weg über Nasseb (Nasb), doch an zwei Stellen durch sehr enge Schluchten führt, durch die ein grofzes Volk, wie Israel war, unmöglich zum Sinai hindurchdringen konte. Vom Murkhaquell zieht sich der Weg

in das Mukattebthal durch „eine wilde Gebirgsgasse,“ die sich vor den Augen des Wanderers mit steilen Felsen schließt. „Wir stiegen — schreibt darüber *Dieter*. II S. 27 — von unsern Dromedaren und überließen es ihrem Instinct und ihrem sichern Tritt, den gefährlichen Paß zu erklimmen. Noch einmal blickten wir auf den öden Weg zurück, den wir zwischen den Felsen durchschnitten hatten und gewahrten dann unsere Dromedare auf einem Schlangenpfad den Paß in diesem Felsentheater Nakb el Butera erklimmend, als die einzigen Zeichen des Lebens.“ Von diesem Wege bemerkt auch *Strauß* (Sinai und Golg. S. 127): „wir gelangten östlich durch eine große mit Gesträuch aller Art bewachsene Ebene zu einem engen Paß, dessen Breite immer nur für Ein Kamel Raum bot, so daß unsere Karawane sich in einem malerischen Zuge hinaufschlängelte. Schauerlich starrten die wilden Felsen um uns her.“ Auch aus dem Thale Mukatteb kann man nur durch einen „schauerlich wilden Engpaß“ in das „herrliche Feiranthal hinabsteigen“ (*Strauß* S. 128).[1]

Um dieser Gründe willen müssen wir mit *Kn.* die Wüste Sin auf der *oberen*, von Gharandel zum Sinai führenden, Straße suchen in der weiten sandigen Hochebene *el Debbe* oder *Debbet er Ramle*, die sich südwärts vom Tihgebirge fast über die ganze Halbinsel von N.-W. nach S.-O. hinzieht (vgl. *Rob.* I S. 123) und in ihrem südöstlichen Teile bis an die Nordwände des Horeb oder Sinaigebirges reicht, woraus auch der Zusammenhang des Namens סִין mit סִינַי d. i. warscheinlich der dem Monde (שִׂין, סִין) geweihte Berg (s. *Del.* zu Iob S. 387) sich erklärt. Diese durch ihren Sand und Sandsteinboden sich von der Kalksteinbildung des Tihgebirges und dem Granitboden des Horeb wesentlich unterscheidende wüste Hochebene erstreckt sich nordwestlich bis zum Dschebel *Humr* und südwestlich bis zum Wady *Khamile* und *Barak* (vgl. *Burckh.* S. 788 und *Rob.* I S. 111 f.). Wenn aber diese Sandebene für die Wüste *Sin* zu halten,[2] so haben wir die Lager-

1) Diesen leztgenanten Engpaß erwähnt auch *Graul* (Reise II S. 226) als „einen wild romantischen Bergpaß“ und schreibt von demselben: „Nun ging es für fünf Minuten so eng und steil hinab, daß die Kamele gar ängstlich traten und wir selbst vorzogen zu Fuße nachzufolgen. Wenn hier die Israeliten vom Meere bei Ras Zelime aus heraufkamen, so brauchte der ungeheure Zug sicherlich eine geraume Zeit, ehe er sich durch diese enge Pforte hinaufwand.“ Wir setzen hinzu: Wenn Mose das Volk durch einen dieser Engpässe zum Sinai geführt hätte, so konte Israel unmöglich in *einem* Monate aus der Wüste Sin bis zum Sinai gelangen, geschweige denn gar in 8 Tagen, die für diesen Zug kaum übrig bleiben, wenn nach der gewöhnlichen Annahme, die z. B. noch *Kurtz* vertheidigt, der Aufenthalt an der Lagerstätte der Wüste Sin, wohin die Israeliten am 15. Tag des zweiten Monats kamen (16, 1), volle 7 Tage gedauert hätte und die Ankunft am Sinai nach 20, 1 schon am ersten des dritten Monats erfolgt wäre. Denn durch einen Engpaß, dessen Breite nur für ein Kamel Raum bietet, kann ein Volk oder Heer auch nur in einem höchstens 3 Mann breiten Zuge marschiren. Hätte nun das aus 2 Millionen Menschen bestehende Volk Israel durch einen solchen Engpaß ziehen wollen, so würden mindestens 20 Tage erforderlich gewesen sein, bis alle hindurchgezogen waren, da ein Heereszug von 100,000 Mann, wenn nur 3 Mann neben einander marschiren können, eine Längenstrecke von 11 Wegstunden oder 5½ deutsche Meilen einnimt, wonach wol schwerlich in *einem* Tage 100,000 Israeliten durch einen solchen, wenn auch nur 5 Minuten langen, Engpaß hindurchziehen konten; von ihren Herden gar nicht zu reden.

2) Wofür sich auch *G. Unruh*, Der Zug der Israeliten aus Aeg. nach Canaan. (1860) S. 44 ff., zum Teil aus den im Texte entwickelten Gründen, entschieden hat.

stätte des Volks Israel in dieser Wüste ohne Zweifel in dem nordwestlichen Teile derselben zu suchen, in gerader Linie zwischen Elim (Gharandel) und dem Sinai, vermutlich im Wady *Nasb*, wo sich 2½ Stunden nordwestwärts von *Sarbut el Khadim* zwischen Dattelpalmen ein Brunnen mit reichlichem und trefflichem Wasser findet (*Rüpp.* Nub. S. 264. *Burckh.* S. 784. *L. de Laborde Voyage p. 74*), welches *Rob.* (I S. 122) für besser erklärt, als er es, seitdem er den Nil verlassen hatte, irgendwo gefunden. Die Entfernung vom W. Taiyibeh bis hieher ist nicht gröſzer als die von Gharandel nach Taiyibeh, konte also in einem starken Tagemarsche zurückgelegt werden.

V. 2—12. Hier in dieser dürren Sandwüste murrete die ganze Gemeinde wider Mose und Aaron wegen Mangel an Lebensmitteln. Was sie von Aegypten mitgenommen hatte, war in den 30 Tagen, die seit dem Auszug verflossen waren (v. 1), aufgezehrt, wenn auch das aus Aegypten mitgenommene Vieh (12, 38) noch nicht alles geschlachtet oder vor Durst verschmachtet war, da sie ja nach ihrem Wegzuge aus der Wüste Sin zu Raphidim noch Vieh besaſz, welches sie nicht vor Durst umkommen lassen wolte (17, 3). Denn die Herden hatte man nicht blos zum sofortigen Schlachten mitgenommen, und das Fleisch des geschlachteten Viehes konte doch auch das Brot nicht ersetzen. In seinem Unmute wünscht das Volk, lieber in Aegypten am Fleischtopfe bei voller Sättigung gestorben zu sein „durch die Hand Jehova's" d. h. bei der von Jehova über Aegypten verhängten lezten Plage, als hier in der Wüste vor Hunger langsam hinzusterben. Die Form וַיִּלֹּנוּ ist nach den Consonanten *hiphil* und יַלִּינוּ zu vocalisiren von הֵלִין für הֲלִין s. *Ges.* §. 72 Anm. 9 und *Ew.* §. 114c. Da der Mangel begründet war, so verheiſzt Jehova v. 4 Abhilfe. Er will Brot vom Himmel regnen lassen, welches Israel sich jeden Tag für den täglichen Bedarf sammeln solle, um das Volk zu versuchen, ob es in seinem Gesetze wandele oder nicht. Worin die Versuchung bestehe, deutet v. 5 kurz an: „Und es wird geschehen am sechsten Tage (der Woche) und sie werden bereiten das was sie gebracht haben, und es wird Verdoppelung von dem sein, was sie täglich sammeln." Der Sinn ist: Was sie am sechsten Wochentage von der Sammlung in ihre Zelte bringen und zum Essen zubereiten werden, wird das Zwiefache von dem an jedem andern Tage Gesammelten betragen; nicht — wie *Kn.*, um einen Widerspruch zwischen v. 5 und v. 22 zu gewinnen, die Worte deutet — daſz Jehova das am sechsten Tage Heimgebrachte in wunderbarer Weise sich auf das Doppelte vermehren lassen werde. Das הֵכִין *bereiten* ist teils vom Messen des Gesammelten (v. 18), teils vom Stoſzen und Mahlen der Mannakörner zu Mehl (Num. 11, 8) zu verstehen. Inwiefern darin eine Versuchung für das Volk lag, wird v. 16 ff. erzählt. Hier in v. 4 und 5 ist die göttliche Verheiſzung nur kurz nach ihren Hauptmomenten berichtet und wird erst in den Eröffnungen Mose's und Aarons an das Volk im Einzelnen vollständig mitgeteilt. Zuvörderst kündigen dieselben v. 6 f. dem Volke an: „Am Abende da werdet ihr erkennen, daſz Jehova euch aus Aegyptenland geführt hat, und am Morgen da werdet ihr die Herrlichkeit des Herrn sehen." Diese Worte sind vermöge des *Parallelismus membrorum* so zu verstehen, daſz

Israel am Abend und am Morgen die Herrlichkeit des Herrn, der sie aus Aegypten geführt, erfahren werde. רָאָה ist synonym mit יָדַע. Das „Sehen“ der כְּבוֹד יְהוָֹה besteht nicht in dem v. 10 erwähnten Schauen der in der Wolke erscheinenden Herrlichkeit Jehova's, sondern nach v. 8 in dem Erkennen oder Erfahren derselben an der wunderbaren Gabe von Fleisch und Brot, vgl. Num. 14, 22. „Vermöge seines Hörens (בְּשָׁמְעוֹ) d. h. weil er gehört euer Murren gegen Jehova (עַל יְהוָֹה v. 7 für עָלָיו v. 8, wie Gen. 19, 24); denn was sind wir, dafz ihr gegen uns murret.“ Das Murren des Volks wider Mose und Aaron als seine Führer aus Aegypten traf eigentlich Jehova, als den Urheber der Ausführung, nicht Mose und Aaron, die nur seinen Willen vollzogen hatten. Darum will Jehova dem Volke seine Herrlichkeit kundtun, um ihm zu beweisen, dafz er sein Murren gehört habe. Die Ankündigung dieser Offenbarung Gottes wird in v. 8 dem Volke durch Mose deutlicher explicirt, dergestalt dafz in der v. 7 angefangenen Satzfügung fortgefahren und durch בְּתֵת וגו׳ die Erläuterung an den Hauptsatz in v. 7 angeknüpft wird. Die Herrlichkeit Jehova's werdet ihr erfahren, indem Jehova euch geben wird...[1] V. 9 f. Bevor aber Jehova dem Volke durch Abhilfe seiner Not sich in seiner Herrlichkeit offenbarte, gab er demselben seine Herrlichkeit in der Wolke zu schauen, und bestätigte durch Reden aus der Wolke das strafende und verheifzende Wort seiner Diener. In dem Murren des Volks war sein Unglaube an die reale Gnadengegenwart Gottes offen hervorgetreten. „Es ist ein tiefer Unglaub — sagt *Luther* in s. Ausl. über etliche Capp. des andern B. Mosi zu unserem Cap. — dafz sie also zurückefallen, Gottes Wort und Verheifzung fahren lassen, an die vorigen Wunderwerk und Hilfe Gottes nicht mehr gedenken.“ Selbst die Wolkensäule, dieses fortwährende Zeichen der göttlichen Gnadenführung, hatte in den Augen des Volks ihre Bedeutung verloren, so dafz es nun galt, der murrenden Menge durch einen augenfälligen Beweis der göttlichen Gegenwart eine heilsame Furcht vor der Majestät Jehova's einzuflöfzen, um ihr nicht nur ihre Auflehnung gegen den väterlich fürsorgenden Gott zum Bewufztsein zu bringen, sondern auch den Gemütern tief einzuprägen, dafz die zu sendende Speise eine Gabe seiner Gnade sei. Das „Nahen vor Jehova“ (v. 9) ist ein Heraustreten aus den Zelten und dem Lager zu dem Orte, wo die Wolke stand. Bei diesem Heraustreten „wandten sie sich zur Wüste“ (v. 10) d. h. ihr Blick wurde nach der Wüste Sin hingerichtet, „siehe da erschien die Herrlichkeit Jehova's in der Wolke“ d. i. in einem aus der Wolke hervorbrechenden, die göttliche Majestät abstralenden Lichtglanze. Dieses aufzerordentliche Zeichen der göttlichen Herrlichkeit erscheint in der Wüste, teils um die Entfremdung des murrenden Volks von seinem Gotte anzudeuten, mehr noch um dem Volke zu zeigen, dafz Jehova auch in der dürren Wüste sich durch Spendung von Gaben an seinem Volke verherrlichen könne. Denn aus

---

1) Die Conjectur *Knobels*, בָּתֵּת oder בֹּתֵת für בְּתֵת zu lesen und nach بَتَّ schneiden, zumessen, *commeatu instruxit* zu erklären, ist nicht nur überflüssig, sondern auch insofern sehr unglücklich, als weder das *Partic.* noch das *Perfect.* in den Zusammenhang pafzt.

diesem Zeichen redete Jehova zu Mose und bestätigte dem Volke, was Mose ihm zugesagt hatte v. 11 f.

V. 13—15. An demselben Abende (nach v. 12 zwischen den beiden Abenden s. zu 12, 6) zogen Wachteln heran und bedeckten das Lager. עָלָה heranziehen, von grofzen Heeren. הַשְּׂלָו mit dem Artikel des Gattungswortes in collectivem Sinne (*Ges.* §. 109, 1) sind Wachteln, *ὀρτυγομήτρα* (LXX) d. i. der Wachtelkönig, nach *Hesych.* *ὄρτυξ ὑπερμεγέθης*, nach *Phot.* *ὄρτυξ μέγας*, also eine grofze Art Wachteln, *ὄρτυγες* (*Joseph.*), *coturnices* (*Vulg.*); nicht der *Katâ* der Araber, eine Rebhuhnart, die in Arabien, Palästina und Syrien in ungeheurer Menge zu finden. Sie fliegen in so dichten Haufen, dafz die arabischen Knaben oft zwei bis drei auf einmal tödten, indem sie blos mit einem Stocke dazwischen werfen (*Burckh.* Syr. S. 681 vgl. *Rosenm.* Bibl. Altk. IV, 2 S. 346 ff.). Denn auch die Wachteln ziehen im Frühlinge in ungeheuren Zügen aus dem innern Africa nach dem Norden, und kehren im Herbste wieder dahin zurück, wobei sie zuweilen so ermattet ankommen, dafz man sie mit Händen greifen kann, vgl. *Diod. Sic. I, 60. Prosp. Alp. Rer. aegypt. 4, 1 Sonnini* Reisen II S. 414 f., *Wittmann* Reisen II S. 22, *v. Schub.* R. II S. 361 u. a. Belege bei *Kn.* z. u. St. — Einen solchen Zug von Wachteln führte Gott herbei und liefz ihn in das Lager der Israeliten fallen, dafz es von der Menge der Wachteln bedeckt wurde. Dazu kam am Morgen „Ergufz des Thaues rings um das Lager; und als der Thauergufz aufstieg (d. h. der Thau erzeugende Nebel sich verzog), siehe da (lag es) auf der Oberfläche der Wüste fein, geronnen, fein wie Reif auf der Erde.“ Die Bed. des *ἁπ. λεγ.* מְחֻסְפָּס ist unsicher. Die auf die chald. Uebersetzung מְקַלַּף sich gründende Deutung: *decorticatum*, Abgeschupptes, Schuppenartiges“ (*Ges. Thes.*) pafzt weder zum Worte noch zur Sache. Besser schon die Deutung des *Saadia* مُدَحْرَج *volutatum, rotundum,* vielleicht noch besser die Erklärung von *E. Meier* (Wurzelwörterb. S. 351) „zusammengelaufen, geronnen,“ wofür das arab. خَصَفَ zusammenziehen, zusammennähen, und حَشَفَ gerinnen, gefrieren, vgl. حَشِيفٌ *nix dura, glacies mollis,* und das chald. חַסַף *Thon* eig. zusammenhaltendes, zähes Erdreich, Bestätigungen liefern. Als die Israeliten das früher nie gesehene Produkt bemerkten, sprachen sie einer zum andern: מָן הוּא *τί ἐστι τοῦτο* (LXX) „was ist das,“ weil sie nicht wufzten, was es war. מָן für מָה gehört der Volkssprache an und hat sich im Chaldäischen und Aethiopischen erhalten, so dafz es unstreitig für altsemitisch zu betrachten ist. Von der Frage *Manhu* erhielt das Gottesbrot den Namen *Man* (מָן v. 31) Manna. Dagegen erklärt schon *Kimchi* מָן durch מתנה וחלק *donum et portio*, wonach *Luther* bemerkt: „*Mann* heifzt auf Ebräisch Baarschaft, Geschenk oder Gabe,“ und *Gesen.* mit A. das Wort von מָנָה teilen, zuteilen, ableitet und מָן הוּא übersezt: „das ist Zugeteiltes, Gabe, Geschenk.“ Allein für die Bed. Geschenk solte man sich nicht auf das arab. مَنٌّ berufen, da dieses nicht altarabisch, sondern erst von dem biblischen

*Manna* abstrahirt ist. Zudem paßt diese Deutung auch nicht in den Zusammenhang. Wie konte das Volk sagen: „Es ist Zugeteiltes," da es nicht wußte, was es war, und erst Mose ihm sagen muß: es sei das Brot, das Jehova ihnen zur Speise gegeben? Hätten sie es sogleich als eine für sie bestimte Gottesgabe erkant, so hätte Mose nicht nötig gehabt, dies ihnen erst zu sagen.

V. 16—21. An die Erklärung, wozu das Manna diene, knüpfte Mose sofort die göttlichen Vorschriften über das Sammeln desselben. *Erstlich* soll jeder nach Maßgabe des Bedarfs für sich und seine Familie („die in seinem Zelte sind") sammeln, einen Napf (עֹמֶר), der nach v. 36 den zehnten Teil des Epha faßte, für den Kopf oder die Person. Hiernach sammelten sie, „der Vielmachende und der Wenigmachende" d. i. der viel und der wenig Sammelnde, und maßen es mit dem Ghomer (עֹמֶר), und der Vielsammelnde hatte nicht Ueberfluß und der Wenigsammelnde hatte nicht Mangel; „jeder nach Maßgabe seines Essens hatten sie gesammelt." Diese Worte werden von den Rabbinen meist so verstanden, daß jeder, mochte er viel oder wenig gesammelt haben, doch beim Messen in seinem Zelte gerade so viele Ghomer zusammengebracht hatte, als er für die Zahl seiner Familienglider brauchte, also jener keinen Ueberfluß, dieser keinen Mangel hatte (s. *Buxtorfi Exercitt. ad hist. Mannae p. 362 sq.*), wogegen *Calv. Cleric.* u. a. christl. Ausll. die Worte so verstehen, daß alles Gesammelte auf einen Haufen zusammengeschüttet und dann nach eines Jeglichen Bedürfnisse vermessen worden sei. Im ersteren Falle bestand die wunderbare göttliche Fügung darin, daß jeder nicht mehr und nicht weniger zu sammeln im Stande war, als er für die Zahl seiner Familienglider nötig hatte, im anderen darin, daß das ganze gesammelte Quantum gerade so viel ergab, als für das ganze Volk erforderlich war. Die göttliche Fürsorge bleibt in beiden Fällen gleich wunderbar, aber die Textesworte sprechen entschieden für die altjüdische Auffassung. V. 19 ff. *Sodann* gebot Mose: Keiner solle von dem Gesammelten auf den andern Morgen übrig lassen. Dies Gebot wurde von Einigen übertreten, aber das Uebriggelassene ging in Würmern auf (יָרֻם תּוֹלָעִים wörtl. erhob sich zu Würmern) und ward stinkend. Israel solte nicht für den andern Morgen sorgen (Matth. 6, 34), sondern das von Gott empfangene tägliche Brot in Gehorsam gegen den Geber genießen. Das Sammeln aber mußte am Morgen geschehen (v. 21), denn wenn die Sonne heiß schien, so schmolz es.

V. 22—31. Ferner spendete Gott seine Gabe so, daß durch sie der Sabbat geheiligt und seine gesetzliche Heiligung tatsächlich vorbereitet und begründet ward. Am sechsten Wochentage ergab die Sammlung das Doppelte, zwei Ghomer für Einen (eine Person). Als die Fürsten der Gemeinde dies Mosen anzeigten, sagte er ihnen: Morgen sei „Ruhe (שַׁבָּתוֹן), heiliger *Sabbat* dem Herrn." Sie möchten backen und kochen, so viel sie für den Tag brauchten, das Ueberflüssige aber für den Morgen aufbewahren; denn am Sabbate würden sie es auf dem Felde nicht finden. Dies taten sie, und das für den Sabbat Aufbewahrte wurde nicht stinkend und bekam keine Würmer. Aus dieser Begebenheit erhellt deutlich, daß die Israeliten damals noch keine Sabbatfeier kanten, sondern daß der Sabbat

hier nur praktisch angebahnt und erst durch den Decalog zu einer gesetzlichen Institution erhoben wird, s. zu 20, 8 ff. שַׁבָּתוֹן ist Abstractum „Ruhe," und שַׁבָּת Concretum eig. der Feierer, dann *term. techn.* für den dem Herrn als Ruhetag geweihten siebenten Wochentag. V. 27 ff. Als aber des Befehles Mose's ungeachtet Einige vom Volke am siebenten Tage ausgingen, Manna zu sammeln, fanden sie nichts. Da rügte Gott ihr Widerstreben gegen seine Befehle und gebot ihnen, am siebenten Tage ruhig daheim zu bleiben. Durch die Gebote, welche Israel in Bezug auf das Manna einhalten solte, erhielt diese Gabe den Charakter der Versuchung, der Prüfung ihres Glaubensgehorsams, vgl. v. 4. — Ueber die Beschaffenheit des *Manna* wird v. 31 bemerkt: „Es war wie weiſzer Coriander-Same und sein Geschmack wie Kuchen mit Honig." גַּד chald. גִּידָא, LXX *Κόριον*, *Vulg. coriandrum*, nach *Dioscorid. 3, 64* von den Puniern *γοίδ* genant. צַפִּיחִת geben die LXX durch *ἔγκρις* d. i. nach *Athenaeus* und den griech. Scholiasten (s. *Schleussner, Thesaur. in LXX*) ein mit Oel bereitetes süſzes Backwerk. Nach Num. 11, 7 f. hatte das *Manna* das Ansehen von *Bdellium* d. i. ein durchsichtiges, wachsähnliches, wolriechendes Harz (Gen. 2, 12), und wurde auf Handmühlen gemahlen oder in Mörsern zerstoſzen, in Tiegeln gesotten oder zu Aschkuchen verbacken, und schmeckte wie לְשַׁד הַשָּׁמֶן „Leckerei des Oels" d. i. mit Oel gesottene leckere Fladen.

Dieses „Himmelsbrot" (Ps. 78, 24. 105, 40) gab Jehova seinem Volke zum ersten Male zu einer Jahreszeit und an einem Orte, wo noch jezt natürliches Manna sich findet. Das natürliche *Manna*[1] wird jezt auf der Sinaihalbinsel gewöhnlich im Juni und Juli, oft auch schon im Mai gefunden, am häufigsten in der Nähe des Sinai, im Wady Feirân und Es-Scheikh, aber auch im W. Gharandel und Taiyibeh (*Seetzen* R. III S. 76. 129) und einigen Thälern südöstlich vom Sinai (*Ritter* 14 S. 676), wo es bei warmer Witterung des Nachts aus den Zweigen des Tarfabaums, einer Tamariskenart hervorquilt und in der Form kleiner Kügelchen auf die unter den Bäumen liegenden dürren Blätter, Zweige und Dornen herabfält, und vor Sonnenaufgang gesammelt wird, in der Sonnenhitze aber schmilzt. In Jahren, wo es viel geregnet, fält es reichlicher gegen 6 Wochen lang; in manchen Jahren bleibt es aber auch ganz aus. Es hat das Ansehen von Gummi und einen süſzen, honigartigen Geschmack, und soll, in groſzer Menge genossen, gelinde abführen (*Burckh.* Syr. S. 954. *Wellsted* bei *Ritter* S. 674). Hieraus ergeben sich auffallende Uebereinstimmungen zwischen dem biblischen und dem Tamarisken-Manna. Nicht nur die Oertlichkeit, wo die Israeliten zuerst Manna erhielten, ist dieselbe, wo es noch jezt gewonnen wird, sondern auch die Jahreszeit, indem der 15. Tag des zweiten Monats (v. 1) in die Mitte unsers Mai, wenn nicht noch etwas später fält. Auch in der Farbe, Gestalt und dem Ansehen läſzt sich die Aehnlichkeit nicht verkennen, da das Tamariskenmanna zwar als schmutzig gelb, aber auch, wo es auf Steine fält, als weiſz beschrieben wird, sowie darin daſz es in Kör-

1) Vgl. die Zusammenstellung der älteren und neueren Berichte über das Manna in *Oedmann's* Verm. Sammll. VI S. 1 ff., *Rosenmüller's* Bibl. Altk. IV, 1 S. 316 ff. und *Ritter's* Erdkunde 14 S. 665 ff.; und die verschiedenen Ansichten darüber in *L. Reinke*, Beitrr. zur Erkl. des A. Test. V S. 305 ff.

nern auf die Erde fält, des Morgens gesammelt wird und in der Sonnenhitze schmilzt und den Geschmack von Honig hat. Wenn diese Uebereinstimmungen unzweifelhaft auf einen Zusammenhang zwischen dem natürlichen und dem biblischen Manna hinweisen, so führen doch zugleich die allen Uebereinstimmungen zur Seite tretenden Verschiedenheiten nicht minder deutlich auf den wunderbaren Charakter des Himmelsbrotes. Derselbe tritt schon darin hervor, daſz die Israeliten 40 Jahre hindurch allenthalben in der Wüste und zu jeder Jahreszeit in einer dem Bedürfnisse des sehr zahlreichen Volks entsprechenden Menge Manna erhalten. Nach v. 35 aſzen sie Manna „bis sie kamen in das bewohnte Land, an die Grenze des Landes Canaan," und nach Jos. 5, 11 f. hörte das Manna auf, als sie nach dem Uebergange über den Jordan das Pascha feierten und am Tage nach dem Pascha von dem Ertrage des Landes Canaan Brot aſzen. Beide Angaben sind nicht so zu pressen, als hätten die Israeliten in den 40 Jahren kein anderes Brot auſzer dem Manna gegessen, selbst noch nach ihrem Uebergange über den Jordan, sondern sagen nur aus, daſz sie nach ihrem Eintritte in das bewohnte Land Canaan kein Manna mehr erhielten, daſz mit der Paschafeier in den Steppen Jericho's, wo sie von dem Tage nach dem Pascha ab, an welchem durch Darbringung der Erstlingsgarbe die neue Jahresernte geweiht wurde, Ungesäuertes und Sangen von dem Ertrage des Landes aſzen, die Periode des Manna's als der Wüstenspeise ganz aufgehört und die Periode des aus dem Getraide gebackenen Brotes als des gewöhnlichen Nahrungsmittels im bewohnten Lande begonnen habe.

Aber auch in der Wüste standen den Israeliten noch andere Nahrungsmittel zu Gebote. Zunächst hatten sie zahlreiche Viehherden aus Aegypten mitgenommen (12, 38. 17, 3), und hatten nicht nur am Sinai noch Schafe und Rinder (34, 3), sondern auch noch an der Grenze von Edom Viehbesitz (מִקְנֶה) Num. 20, 19, nicht blos die nötigen Zugthiere, woran man bei בְּעִיר Num. 20, 4. 8. 11 allenfalls denken könte. Dieser Viehbesitz kann nicht unbedeutend gewesen sein, da die Stämme Ruben und Gad wegen ihres Reichtums an Vieh sich das transjordanische Land als für Viehzucht besonders geeignet zum Besitze erbaten, wenngleich hiebei zu berücksichtigen ist, daſz die Israeliten kurz vorher von den Midianitern nach Besiegung derselben sehr beträchtliche Viehherden erbeutet hatten (Num. 31, 9. 26 ff.). Wenn die Erhaltung dieser Herden sie einerseits nötigte, in der Wüste grasreiche Stellen aufzusuchen, so gewährte ihnen andererseits dieser Viehbesitz durch Milch und Fleisch nicht unbedeutende Hilfsmittel zur Ernährung, und durch Wolle, Haare und Felle zugleich Mittel zur Bekleidung. Ferner wohnten schon damals einzelne Völkerschaften, Ismaeliter, Amalekiter, Midianiter, in der Wüste und fanden dort ihren Unterhalt in Hilfsquellen, welche auch den Israeliten zu Gebote stehen muſzten. Noch jetzt enthält die arabische Wüste Stellen, wo die Beduinen säen und ernten, und hatte ohne Zweifel ehedem viel mehr solcher Stellen als gegenwärtig, wo durch Zerstörung des Baumwuchses in Folge des Kohlenhandels der Araber (vgl. *Rüppell,* Nubien S. 190. 201. 256) die Fruchtbarkeit der Thäler wie der Umfang und die Zahl der grü-

nen Oasen sich sehr verringert hat. Denn auch die Israeliten zogen ja nicht beständig herum, sondern mögen nach ihrer Verurteilung zum 40-jährigen Bleiben in der Wüste nicht nur Monate, sondern oft auch Jahre lang an einzelnen Lagerplätzen geblieben sein, wo sie, wenn der Boden sich dazu eignete, säen, pflanzen und ernten konten. Manche Bedürfnisse konten sie sich auch für Geld teils von den durch die Wüste ziehenden Handelskarawanen, teils von den anwohnenden Völkerschaften verschaffen, wie sie auch wirklich nach Deut. 2, 6 f. von den Edomitern Speise und Wasser für Geld kauften. Auch erhellt aus Lev. 8, 2. 26. 31 f. 9, 4. 10, 12. 24, 5 ff. und Num. 7, 13 ff. deutlich, dafz sie während ihres Aufenthaltes am Sinai mit Waizenmehl versorgt waren.[1] Aber troz aller dieser Hilfsquellen war die Wüste „grofz und furchtbar“ (Deut. 1, 19. 8, 15), so dafz, auch wenn man noch in Betracht zieht, dafz in jenem Klima die Speisebedürftigkeit eine geringe ist (vgl. *Burckh.* Syr. S. 901), doch nicht selten Zeiten eintreten und Gegenden durchzogen werden mufzten, wo die natürlichen Hilfsmittel für das zahlreiche Volk entweder nicht ausreichten oder auch ganz ausgingen. Da mufzte Gott wunderbar eingreifen und seinem Volke Brot und Wasser und Fleisch auf übernatürlichem Wege geben, so dafz es war bleibt, Gott habe Israel 40 Jahre lang mit Manna gespeist, bis der Eintritt in das bewohnte Land die wunderbare Aus- und Durchhilfe überflüssig machte. Keinenfalls aber dürfen wir uns die Spendung des Manna auf die Umgegend des Sinai beschränkt denken, denn sie wird noch ausdrücklich erwähnt, als die Israeliten schon längst den Sinai verlassen hatten (Num. 11, 7 ff.) und das Land Edom umzogen (Num. 21, 5). Ob sie aber auch über die eigentliche Wüste hinaus sich erstreckte, ob die Israeliten in dem bewohnten Lande, in Gilead und Basan, den Amoriterkönigreichen Sihons und Ogs bis Edrei in der Nähe von Damaskus, wo es an Aeckern und Weinbergen und Wasserbrunnen nicht mangelte (Num. 21, 22), die Israel bei Eroberung des Landes in Besitz nahm, und während der Lagerung zu Sittim in den Gefilden Moabs Jericho gegenüber, wo sie von den Moabitern und Edomitern zu ihren Opfermahlen eingeladen wurden (Num. 25, 2) und wo sie nach Besiegung der Midianiter deren Vieh, darunter 675,000 Schafe und 72,000 Rinder, und ganze Habe erbeuteten (Num. 31, 31 ff.), noch mit Manna gespeist wurden, das läfzt sich zwar nicht mit *Hgstb.* bestimt verneinen, aber noch weniger mit *C. v. Raumer* und *Kurtz* zuversichtlich bejahen. Denn wenn, wie *Kurtz* (II S. 229) selbst zugesteht, das Manna „Ersatz für das mangelnde Brot und, wo Brot zu finden war, aber nicht hinreichend für die grofze Menge des Volks, Ergänzung des unzureichenden Brotes sein solte,“ so solte man doch meinen, dafz hier in diesen bewohnten, fruchtbaren Gegenden, wo nach Jos. 1, 11 ihnen die

1) Vgl. *C. Vitringa*, *Excurs. de ingenio soli Deserti Arabiae Petraeae*, in s. *Obss. ss. lib. V c. 15.* *Tholuck's* Abhdl.: „Haben zwei Millionen Israeliten in dem 40jährigen Aufenthalte in der Wüste daselbst Nahrungsmittel finden können?“ im Litter. Anz. 1833 Nr. 31. (enth. Auszüge aus *L. Hug's* Beleuchtung der von *Rüppell*, Reisen in Nubien u. s. w. gegen die mos. Urkunde erhobenen Einwürfe in d. Ztschr. für die Geistlichkeit des Bisthums Freiburg 1829 H. 4), *Hengstenberg*, Gesch. Bileams S. 284 ff. und die umsichtigen, lehrreichen Erörterungen über die früheren Zustände der Natur der Sinai-Halbinsel in *Ritter's* Erdk. 14 S. 341 f. u. 926 f.

Mittel zu Gebote standen, sich für den Uebergang über den Jordan mit Speisevorrath oder Wegzehrung zu versorgen, solcher Mangel kaum eingetreten sein werde. Auch ist es möglich, dafz damals die Wüste, weil reicher an Bäumen und Pflanzenwuchs als jezt, auch an mehreren Orten natürliches Manna lieferte, wo gegenwärtig keines mehr zu finden, und dafz diese Mannaernte in jenen Zeiten nicht wie in der Neuzeit jährlich nur 500 bis 700 engl. ℔, sondern weit mehr ergab.[1] Dennoch bleibt die Menge, welche die Israeliten für den Tag sammelten, ein Ghomer d. i. doch mindestens 2 ℔ für den Kopf nach der Zahl der Seelen, ein Wunder Gottes, obwol diese Angabe v. 16 ff. nicht so zu verstehen, dafz sie 40 Jahre hindurch tagtäglich so viel gesammelt hätten, sondern nur das aussagt, dafz sie, wann und wo ihnen anderes Brot fehlte, täglich soviel sammeln konten und gesammelt haben.

Weiter unterscheidet sich das Gottesmanna nach Stoff und Ursprung von dem natürlichen Produkte der Tamariske. In Gestalt, Farbe und Geschmack zwar einander gleichend enthält das Tamariskenmanna doch nach der chemischen Analyse von *Mitscherlich* (in *Schlechtendahls Linnaea II* S. 241. Berl. 1827) keinen Mehlstoff, sondern reinen Schleimzucker, daher auch seine Körner nur die Consistenz von Wachs erhalten, während die Körner des den Israeliten gespendeten Manna's so hart waren, dafz sie auf Mühlen gemahlen oder in Mörsern zerstofzen werden mufzten, und so viel Mehlstoff enthielten, dafz Kuchen davon gebacken wurden, die wie Honigkuchen oder mit Oel bereitetes süfzes Backwerk schmeckten und das gewöhnliche Brot ersetzen konten. Nicht weniger verschieden ist der Ursprung beider Produkte. Das Israelitenmanna fiel mit dem Morgenthaue auf das Lager (v. 13 f. Num. 11, 9), also offenbar aus der Luft, so dafz man sagen konte, Jehova habe es vom Himmel regnen lassen (v. 4), dagegen das Tamariskenmanna tröpfelt aus den feinen, dünnen Zweigen dieser Staude auf den Boden, und zwar nach der Meinung *Ehrenbergs* in Folge des Stichs eines kleinen, nur 1 bis 2 Linien langen, wachsgelben, schildlausartigen Insekts (*coccus manniparus*), vielleicht auch ohne dieses Insekt, da *Lepsius* und *Tischendorf* auch Zweige mit vielem Manna gefunden haben und dasselbe von Bäumen in dicken, klebrigen Massen abtropfen sahen, wo kein *Coccus* warzunehmen war (s. *Ritter* 14 S. 675 f.). Mag nun immerhin das biblische Manna mit dem Produkte der Tamariske zusammenhängen, so war doch seine Spendung nicht in der Weise an diese Sträucher gebunden, dafz es nur durch Ausschwitzung aus ihren Zweigen mit dem Thaue auf die Erde fallen konte. — Nach dem Allen dürfen wir weder den Zusammenhang beider Produkte in Abrede stellen, noch auch die Gabe des Himmelsmanna's nur aus einer unendlichen Steigerung und Vermehrung jener Naturgabe erklären wollen; wir müssen vielmehr das Himmelsbrot für ein Produkt und Geschenk der göttlichen Gnade halten,

---

1) Das natürliche Manna ist ja auch nicht ausschliefzlich an die Tamariske geknüpft, die es auf der Sinaihalbinsel jezt allein zu liefern scheint, sondern findet sich nach alten und neuen Nachrichten auch in Persien, Chorasan und anderen Gegenden Asiens von anderen Bäumen herabfliefzend. Vgl. *Rosenmüller* a. a. O. u. *Ritter* 14 S. 686 ff.

welche mit allmächtiger Schöpferkraft die Natur mit ihren Kräften und Produkten durchwaltet und dieselben für ihre Heilszwecke so verwendet, daſz sie aus dem Natürlichen ein neues schaft, welches nach Qualität und Quantität die Produkte der Natur so weit überragt, als das Reich der Gnade und Herrlichkeit die Reiche der Natur überstralt.

V.32—36. Zur steten Erinnerung an dieses Gottesbrot für die Nachkommen befiehlt Jehova Mosen, einen Napf voll (מְלֹא הָעֹמֶר die Füllung eines Napfes) von Manna aufzubewahren. Demgemäſz stelte Aaron — wie v.34f., um alles Wichtige über das Manna zusammenzufassen, anticipirt wird — einen Krug mit Manna „vor Jehova", näher „vor dem Zeugnisse" d. i. den Gesetztafeln (s. zu 25,16), nach der jüdischen Ueberlieferung (Hebr. 9,4) in der Bundeslade auf. צִנְצֶנֶת von צָנַן umschützen, aufbewahren, bed. nicht Korb, sondern Krug oder Flasche, nach *Targ. Hier.* צְלוֹחִית דְּפַחַר ein Krug von Thon, nach LXX *στάμνος χρυσοῦς* goldener Krug, wovon im Urtexte nichts zu lesen. — V.36. Schlieſzlich wird noch das Quantum des für den täglichen Bedarf einer Person gesammelten Manna's, welches im Heiligtum aufbewahrt wurde, nach dem üblichen Maſze des Epha angemerkt. Die gangbare Meinung, daſz עֹמֶר Name eines Hohlmaſzes sei, die schon die LXX hegten, da sie das Wort durch *γομόρ* wiedergaben, hat keinen Grund in der Schrift. Nicht nur komt auſzer unserem Cap. עֹמֶר nirgends als Maſz vor, sondern im Pentateuche wird auch für das Zehntel des Epha constant עֲשִׂירִית הָאֵפָה (Lev. 5,11. 6,13. Num. 5,15. 28,5) oder עִשָּׂרוֹן (29,40. Lev. 14,10 u. ö. an 30 mal) gebraucht. עֹמֶר = غُمَرٌ *catini s. poculi parvi species,* ist ein kleines Gefäſz, Becher oder Napf, das jede Haushaltung hatte und von gleicher Gröſze war, so daſz es nötigenfalls die Dienste eines Maſzes leisten konte.[1] — Das *Epha* wird von *Bertheau* zu 1985,77 par. Cubikzoll oder 739800 par. Gran Wassergewicht, von *Thenius* zu nur 1014,39 par. oder 1124,67 rheinl. Cubikzoll berechnet, s. m. Archäol. II S. 141f.

Cap. XVII, 1—7. **Wassermangel zu Rafidim.** V.1. Aus der Wüste Sin aufbrechend kamen die Israeliten לְמַסְעֵיהֶם „nach ihren Zügen" d. i. der Sache nach in mehrern, durch Lagerung und Wiederaufbruch ausgeführten, Märschen nach *Rafidim* am Horeb, wo sie kein Wasser fanden. Nach Num. 33,12—14 lagerten sie zwischen der Wüste Sin und Rafidim zweimal, zu *Dophka* und *Alusch.* Die Lage von *Rafidim* (רְפִידִים) läſzt sich teils aus v.6 vgl. mit 18,5, wonach es am Horeb zu suchen, teils daraus, daſz Israel von Rafidim in einem Tagemarsche in die Wüste Sinai gelangte (19,2), ziemlich sicher bestimmen. Da aus der Hochebene *Debbet er Ramle* der einzige für ein ganzes Volk gangbare Weg zum Horeb oder Sinai durch das groſze Thal *esch Scheikh* führt, so kann Rafidim nur an der Mündung dieses Thales in die weite Ebene *er Rahah* gesucht werden; nicht in dem eine Tagereise vom Fuſze des Sinai oder 5 Stunden von der Mün-

1) „עֹמֶר *proprie nomen* **poculi** *fuit, quale secum gestare solent Orientales, per deserta iter facientes, ad hauriendam si quam rivus vel fons offerret aquam. — — Hoc in poculo, alia vasa non habentes, et mannam collegerunt Israelitae.* **Michaelis,** *Supplem. ad Lex. hebr. p. 1929.* Vgl. *Hgstb.* Beitr. III S. 212f.

dung des Scheikhthales in die Er-Rahahebene entfernten Defilé mit dem Mosissitze, *Mokad Seidna Musa*, oder der Ebene *Szueir* oder *Suweiri* (*Burckh.* S. 799 *v. Raumer* Zug der Israeliten S. 29. *Rob.* I S. 196 f. *de Laborde Comment. p. 98 Tischend.* R. I S. 244 u. A.), weil diese Ebene vom Sinai soweit entfernt ist, dafz die Israeliten aus derselben nicht in einem Tagemarsche in die Wüste Sinai gelangen konten; auch nicht bei der Quelle *Abu Suweirah* 3 Stunden nordöstl. vom Sinai (*Straufz* Sinai S. 131), weil das hier nur ¼ engl. Meile breite und auf beiden Seiten von hohen Felsklippen eingeschlossene Scheikhthal (*Rob.* I S. 239) nicht den nötigen Raum zu einem Lagerplatze für ein ganzes Volk bot, auch der hier befindliche Brunnen, der obwol klein doch nie gänzlichen Wassermangel hat (*Rob.* S. 240), weder zu dem Wassermangel der Israeliten in Rafidim pafzt, noch auch „auf dem Felsen am (im) Horeb" (v. 6) liegt, so dafz man ihn etwa für den von Mose geöffneten Quell halten könte. — Vom W. *Nasb* (in der Wüste Sin) bis zu dem Punkte, wo die obere Sinaistrafze den Wady *esch Scheikh* erreicht, sind *circa* 15 Stunden (*Rob.* III S. 804 f.) und von dort durch das in einem grofzen Halbkreise zum Horeb sich hinziehende Scheikhthal bis zur Ebene *er Rahah* noch 10 Stunden (*Burckh.* S. 797 ff.), während der gerade Weg über el Oerf, Wady Solâf und Nubk Hawy bis zum Sinaikloster nur 7½ Stunden beträgt (*Rob.* III S. 805). Die Strecke, welche vom W. Nasb bis zur Mündung des Scheikhthales in die Ebene er Rahah im Ganzen 25 Stunden beträgt[1], konten die Israeliten in 3 Tagen zurücklegen, entsprechend den 3 Stationen Dophka, Alusch und Rafidim. Von *Dophka* scheint sich eine Spur erhalten zu haben in *el Tabbacha*, welches *Seetzen*, als er nach dem Besuche des W. Mukatteb in nordwestlicher (?) Richtung 1½ Stunden weiter zog, in dem engen Felsenthale W. *Gné* d. i. *Kineh* erreichte und dort ägyptische Altertümer antraf (*Zachs* Monatl. Corresp. vom Jan. 1813 S. 71). Die Station *Alusch* (אָלוּשׁ) findet *Kn.* in dem Wady *Oesch* (عُش) oder *Osch* (*Burckh.* S. 792. *Rob.* I S. 139. *Russeg.* III S. 30 f.), wo man in einiger Entfernung süfzes Wasser findet. Aber abgesehen von der Unwarscheinlichkeit, dafz אָלוּשׁ, auch wenn אַל der arabische Artikel wäre, mit عُش identisch sein solte, spricht dagegen die zu grofze Entfernung vom Horeb, die auf dem Wege durch das Scheikhthal mindestens 12 Kamelstunden beträgt. *Alusch* mufz vielmehr am Eingange in das Scheikhthal gesucht werden, weil nur dann die Israeliten von dort in einem Tage bis Rafidim kommen konten.

V. 2—7. Da in Rafidim Trinkwasser fehlte, so haderte das Volk mit Mose darüber, dafz er sie aus Aegypten geführt habe, um sie in der Wüste vor Durst umkommen zu lassen. Dieses Hadern nent Mose ein „Versuchen Gottes" d. h. ungläubiges Zweifeln an der hilfreichen Gnadengegenwart des Herrn (v. 7). Das Volk zeigte darin nicht nur seine Undankbarkeit gegen Jehova, der bisher so wunderbar und glorreich jeder Not und

1) Den geraden Weg vom Sinaikloster bis zum Brunnen Nasb durch den äufzerst beschwerlichen Gebirgspass Nukb Hawy (d. i. Windschlucht, vgl. *Rob.* I S. 143 u. *Russeg. III* S. 31 f.) berechnet *Rüppell* (Nubien S. 261 u. 264) auf 20½ Stunden.

jedem Mangel abgeholfen, sondern auch Mißtrauen gegen Jehova's Führung und Mose's göttliche Sendung, und eine Ungeduld des Unglaubens, die in offene Empörung wider Mose auszubrechen drohte. „Noch ein wenig (d. h. es fehlt nicht viel daran) so steinigen sie mich", schreit Mose zu Gott, und die göttliche Langmut und Gnade hilft auch hier, ohne das Murren zu strafen, dem Mangel ab. Mose soll vor dem Volke vorübergehen, etliche Aeltesten mit sich nehmen und seinen Stab, mit dem er den Nil geschlagen, dann auf den Felsen am Horeb treten und dort, wo Gott vor ihm stehen wolle, mit dem Stabe auf den Felsen schlagen, so werde Wasser aus ihm hervorgehen. Die Aeltesten sollen Augenzeugen des Wunders sein, um dasselbe dann dem ungläubigen Volke zu bezeugen, *ne dicere possint, jam ab antiquis temporibus fontes ibi fuisse. Raschi.* Das Stehen Jehova's vor Mose auf dem Felsen bedeutet den hilfreichen göttlichen Beistand. עָמַד לִפְנֵי bezeichnet häufig die Stellung des Dieners vor dem Herrn, um seine Befehle zu empfangen und auszuführen. So läßt sich Jehova herab, Mosen beizustehen und mit seiner Allmacht seinem Volke zu helfen. Seine gnadenreiche Gegenwart bewirkt, daß aus dem dürren Felsen (חֹרֵב der Trockene, Dürre) Wasser hervorquilt, und zwar in Folge davon, daß Mose den Fels mit seinem Stabe schlägt, damit das Volk ihn von neuem als den Träger übernatürlicher Wunderkräfte anerkenne. Der Ort, wo das Wasser aus dem Felsen geschlagen ward, läßt sich nicht genauer bestimmen, denn es liegt kein Grund dafür vor, gerade an die Spitze des jetzigen Horeb, das *Ras el Sufsafeh* zu denken, von dem aus man die ganze Ebene er Rahah übersehen kann (*Rob.* I S. 175 f.). — V. 7. Von dem Benehmen des ungläubigen Volks an dieser Lagerstätte erhielt dieser Ort die Namen מַסָּה וּמְרִיבָה „Versuchung und Hader", „auf daß man ja dieser Sünde des Volks nicht vergesse"; vgl. Deut. 6,16. Ps. 78,20. 95,8. 105,41.

## Cap. XVII, 8—16. Israels Kampf mit Amalek.

V. 8—13. Kaum war dem Wassermangel abgeholfen, so hatte Israel einen Kampf zu bestehen mit den Amalekitern, welche den Nachzug der Israeliten überfallen und geschlagen hatten Deut. 25, 18. Die Entwicklung dieses von einem Enkel Esau's abstammenden Volks (s. zu Gen. 36, 12) zu solcher Macht schon in der mosaischen Zeit wird begreiflich, wenn wir uns dieselbe analog der Entwicklung der Hauptstämme der Edomiter vorstellen, die durch Unterjochung und Einverleibung der älteren seiritischen Bevölkerung auch damals schon zu einem mächtigen Volke erwachsen waren. Wie die Beduinen noch heutiges Tags zu Anfang des Sommers aus den niedrigen Gegenden, wo das Gras verdorret, nach den höher gelegenen Berggegenden der arabischen Halbinsel ziehen, wo in Folge des verhältnismäßig kühleren Klima's die Weide weit länger frisch bleibt (*Burckh.* Syr. S. 789), so waren ohne Zweifel aus demselben Grunde auch die Amalekiter in die Gegend des Sinai gezogen und hatten hier Israel, warscheinlich im Scheikhthale, wo die Nachhut hinter dem Hauptlager zurückgeblieben war, überfallen, nicht blos um zu plündern oder den Israeliten diese Gegend mit ihren Weideplätzen streitig zu machen,

sondern um Israel als Volk Gottes anzugreifen und wo möglich zu vernichten. Auf diese Absicht weist schon das göttliche Gebot hin, Amalek ganz auszurotten (v. 14), noch mehr die Bezeichnung der Amalekiter als רֵאשִׁית גּוֹיִם „Anfang d.i. erstes und vorzüglichstes der Heidenvölker" in dem Spruche Bileams Num. 24, 20. Hienach eröffnete in Amalek die Heidenwelt den Kampf gegen das Volk Gottes, der auf Vertilgung ausgehend nur mit der völligen Vernichtung der gottfeindlichen Weltmächte enden kann. Den tiefsten Grund der Feindschaft der Amalekiter haben schon die älteren Theologen richtig erkant, wenn sie die *causa belli* darin fanden, *quod timebat Amalec, qui erat de semine Esau, jam implendam benedictionem, quam Jacob obtinuit et praeripuit ipsi Esau, praesertim cum in magna potentia venirent Israelitae, ut promissam occuparent terram* (*Münster, C. a. Lap.* u. A.). Diese Bedeutung des Kampfes ergibt sich nicht allein aus dem göttlichen Befehle, die Amalekiter ganz auszurotten und den Krieg Jehova's von Geschlecht zu Geschlecht gegen Amalek zu führen (v. 14 u. 16), sondern auch aus der Art und Weise, wie Mose aus göttlichem Antriebe sie hier bekriegen läſzt und überwindet. Während Mose alle Wunder in Aegypten und auf dem Zuge durch Ausstrecken seines Stabes vollzog, läſzt er hier seinen Diener Josua Mannschaft für den Krieg auswählen und die Schlacht mit dem Schwerte schlagen. Er selbst aber begibt sich mit Aaron und Hur auf die Spitze eines Hügels, um den Stab Gottes emporhaltend mit aufgehobenen Händen durch die geistigen Waffen des Gebets den kämpfenden Streitern den Sieg zu verschaffen.

*Josua*, der hier zuerst im Dienste Mose's auftritt, hieſz eigentlich Hosea (הוֹשֵׁעַ), und war ein Fürst des Stammes Ephraim Num. 13, 8. 16. Deut. 32, 44. Den Namen יְהוֹשֻׁעַ „Jehova ist Hilfe" = Gotthelf erhielt er warscheinlich damals, als er in den Dienst Moses getreten war, vor oder nach der Schlacht mit den Amalekitern, s. zu Num. 13, 16 und *Hgstb.* Beitr. III S. 395. — *Hur* (חוּר), welcher auch nach 24, 14 neben Aaron eine hervorragende Stellung unter dem Volke einnimt, ist der Sohn Calebs, des Sohnes Hezrons, des Enkels Juda's 1 Chr. 2, 18—20 (nicht des nach Jos. 14, 7 damals erst 38 Jahr alten Caleb, Sohnes Jephunnes) und der Groſzvater Bezaleels, des Werkmeisters der Stifshütte 31, 2. 35, 30. 38, 22 vgl. 1 Chr. 2, 19 f. Nach jüdischer Tradition soll er der Gemahl der Mirjam gewesen sein. — Der Kampf wurde erst am Tage nach dem Ueberfalle (מָחָר v. 9) unternommen. Der Hügel (גִּבְעָה nicht der Berg Horeb), auf dessen Spitze Mose während des Kampfes sich mit Aaron und Hur stelte, läſzt sich nicht näher bestimmen, ist aber wol auf der Hochebene *Fureia* nördlich von er Rábah und dem Scheikhthale, einem fruchtbaren Weideplatze (*Burckh.* S. 801. *Rob.* I S. 155. 239) zu suchen, oder auf dem nordöstlich vom Horebgebirge und an der Ostseite des Scheikhthales sich hinziehenden Plateau mit den Bergspitzen Umlanz und Um Alawy, falls die Amalekiter von dem Wady Muklifeh oder es Suweiriyeh her die Israeliten angegriffen hatten. Mose begab sich auf die Spitze eines Hügels, um von da aus die Schlacht übersehen zu können. Aaron und Hur nahm er zu sich, nicht als Adjutanten, die seine Befehle Josua und dem streitenden Heere überbringen solten (*Lackemacher Obss. phil. IV. obs. 1*), sondern um ihn in sei-

nem Geschäfte bei diesem Kampfe zu unterstützen. Dieses bestand im Erheben der Hand mit dem Gottesstabe. Um die Bedeutung dieses Zeichens zu verstehen ist zu beachten, daſz, obgleich v. 11 nur vom Erheben und Sinkenlassen der Hand (im Singul.) die Rede, doch nach v. 12 beide Hände von Aaron und Hur zugleich von beiden Seiten gestüzt werden, Mose also beide Hände nicht abwechselnd, sondern gleichzeitig erhoben und mit beiden zusammen den Stab emporgehalten hat. Das Emporheben der Hände fassen die Targumisten, Rabbinen, Kchv. und Reformatoren und fast alle folgenden Ausll. einhellig als Zeichen oder Gestus des Gebetes. Dagegen behauptet *Kurtz* (II S. 242) in grellem Widerspruche mit der durch das ganze A. Test. hindurchgehenden Sitte aller frommen und eifrigen Beter, ihre Hände zu Gott im Himmel emporzuheben, daſz diese Auffassung die Bedeutung des Gebetes in einer Weise veräuſzerliche, die auch im A. T. keine (?!) Analogie habe, und faſzt mit *Lackemacher* in *Rosenm.'s* Scholien die Stellung Mose's mit erhobener Hand als „die Stellung des Befehlshabers, der den Kampf lenkt und dirigirt“, und „die Erhebung der Hand nur als Mittel für die Erhebung des Stabes, der als siegbringendes Panier den Kämpfern Israels vorgehalten werde.“ Allein diese Deutung läſzt sich aus v. 15 u. 16 nicht erhärten. Denn der Altar mit dem Namen: „Jehova mein Panier“ samt der Losung: „die Hand am Paniere Jehova's, Krieg des Herrn gegen Amalek“ kann weder mit dem von Mose in der Hand gehaltenen Stabe identificirt werden, noch als Beweis dafür gelten, daſz Mose den Stab als siegbringendes Panier den Israeliten vorgehalten habe. Die Erhebung oder das Emporhalten des Gottesstabes ist allerdings für Israel ein Panier des Sieges über seine Feinde, aber weder in der Weise, daſz Mose als Befehlshaber damit den Kampf dirigirt habe, denn die Leitung des Kampfes hatte er ja Josua als Befehlshaber übertragen, noch auch in der Weise, daſz Mose mit dem Stabe göttliche Kräfte zum Siege auf die Kämpfer überträgt. Dazu hätte er den Stab nicht emporheben dürfen, sondern ihn wie bei allen mit ihm verrichteten Wundern ausstrecken (נָטָה), nämlich über die Kämpfenden oder wenigstens ihnen entgegen oder zu ihnen hin ausstrecken müssen. Das Emporheben des Stabes schaft vielmehr dadurch den Kämpfenden Kraft zum Siege, daſz Mose mit demselben diese Kraft von oben herab d. i. von dem allmächtigen Gotte im Himmel erwirkt, freilich nicht durch das blose, seelen- und gedankenlose, Erheben des Stabes, sondern allein durch die Kraft seines Gebets, das in dem Emporheben der Hände mit dem Stabe verkörpert und insofern auch verstärkt wird, als Gott diesen Stab zum Werkzeuge der heilwirkenden Betätigung seiner Allmacht erwählt und bisher gebraucht hatte. Nur hieraus erklärt sich auch die Wirkung, welche das Erheben und das Sinkenlassen (הֵנִיחַ) der Hände mit dem Stabe auf den Kampf ausübt. So lange Mose den Stab emporhob, zog er mit ihm vermöge seines Gebets siegbringende Kräfte für Israel von Gott herab, daſz Israel stark war; sobald er ihn sinken lieſz, indem die Kraft seiner Hände ermattete, hörte das Herabziehen der Gotteskräfte auf, und Amalek gewann die Oberhand. Der emporgehaltene Stab war demnach ein Zeichen nicht für das kämpfende Israel, da es nicht einmal ausgemacht ist, ob die

Kämpfenden im Schlachtgetümmel ihn sehen konten, sondern für Jehova, indem er Mose's Wünsche und Gebet zu Gott gleichsam hinauftrug und Israel die Kraft zum Siegen von Gott erwirkte. Hätte er Israel als siegbringendes Panier vorgehalten werden sollen, so hätte sich Mose mit ihm nicht auf einen Hügel abseiten des Schlachtfeldes zurückziehen dürfen, sondern hätte entweder selbst dieses Panier den Kriegern vorauftragen oder es dem Josua als Anführer der Kämpfer übergeben und von demselben, oder etwa auch von Aaron, der in Aegypten mit dem Stabe die Wunder verrichtet hatte, dem Heere vorantragen lassen müssen. Daſz Mose dies nicht tut, sondern sich vom Kampfplatze zurückzieht, um auf dem Gipfel eines Hügels den Gottesstab zu erheben und durch dies Erheben den Sieg zu erkämpfen, hat aber seinen tieferen Grund in der Bedeutung dieses Kampfes. Da in den Amalekitern die Heidenwelt den Kampf gegen das Volk Gottes eröffnete, und in ihnen der Prototyp der gottfeindlichen Weltmacht dem aus der Knechtschaft Aegyptens erlösten Volke des Herrn auf seinem Zuge nach Canaan feindlich entgegentrat, um ihnen das Kommen in das verheiſzene Erbe streitig zu machen: so hatte der Kampf, den Israel mit diesem Feinde kämpfte, vorbildliche Bedeutung für die ganze Zukunft Israels. Diesen Kampf vermag es mit dem Schwerte allein nicht siegreich durchzuführen, sondern nur vermöge der aus der Höhe ihm zuströmenden Gotteskräfte, die es durch Gebet unter Anwendung der ihm verliehenen Mittel der Gnade sich aneignen soll. Ein solches Mittel hatte Mose in dem Stabe, durch den wie durch einen Canal ihm Kräfte der Allmacht zugeführt wurden. In den meisten Fällen wandte er ihn auf Gottes Geheiſz an; für den Kampf mit den Amalekitern hatte Gott ihm nicht wunderbare Hilfe zugesagt, darum erhob er die Hände mit dem Stabe betend zu Gott empor, um dadurch seinem streitenden Volke die Hilfe Jehova's zuzuwenden, bis er ermattet und mit dem Sinken der Hände und des Stabes das Herabströmen der Gotteskräfte aus der Höhe aufhört, so daſz seine Arme gestüzt werden müssen, um bis zur gänzlichen Besiegung der Feinde fest emporgerichtet (אֱמוּנָה eig. Festigkeit) gehalten zu werden. Hieraus soll Israel die Lehre ziehen, daſz es im Kampfe mit den gottfeindlichen Weltmächten nur durch unablässiges Erheben seiner Hände im Gebete die Kraft zum Siege empfangen werde. V. 13. So streckte Josua Amalek und sein Volk (die Amalekiter mit ihrem Volke) nieder nach der Schwertes Schärfe" d. h. schonungslos s. Gen. 34, 26.

V. 14—16. Da dieser Kampf und Sieg solche Bedeutung hat, so soll Mose ihn zum Gedächtnisse aufschreiben בַּסֵּפֶר in das für die Aufzeichnung der herrlichen Gottestaten bestimte Buch, und „in die Ohren Josua's legen" d. h. ihm eröffnen und einprägen, daſz Jehova das Gedächtnis Amaleks austilgen werde unter dem Himmel; nicht „damit er bei der Eroberung von Canaan diesen göttlichen Beschluſz ausführe" (*Kn.*), sondern zur Stärkung seines Vertrauens auf die Hilfe des Herrn gegen alle Feinde Israels. Denn die Ausrottung Amaleks wird Deut. 25, 19 Israel geboten, wenn Gott ihm von allen seinen Feinden ringsum im Lande Canaan werde Ruhe gegeben haben. — V. 15 f. Zum Preise Gottes für seine Hilfe baute Mose einen Altar, den er „Jehova mein Panier" nante, und dabei sprach:

„die Hand am Throne (oder Paniere) Jah's! Krieg dem Herrn von Geschlecht zu Geschlecht!" Von Darbringung von Opfern auf diesem Altare ist nicht die Rede. Vermutlich solte der Altar als Stätte der Anbetung und der Dankopfer mit seinem bedeutungsvollen Namen nur ein Denkmal der gnadenreichen Hilfe des Herrn für die Nachwelt sein, und das Wort, welches Mose dabei sprach, eine Losung für Israel werden, wodurch diese Gottestat für alle Zukunft unter dem Volke in lebendigem Andenken erhalten würde. כִּי (v. 16) führt nur die Rede ein, wie Gen. 4, 23 u. ö. Die W. יָד עַל־כֵּס יָהּ sind dunkel, hauptsächlich wegen des *ἁπ. λεγ.* כֵּס. Die alten Verss., mit Ausnahme der LXX, welche כס יה als ein Wort gelesen haben und durch *κρυφαίᾳ* ausdrücken, geben es durch „Thron", also כֵּס = כִּסֵּה (1 Kg. 10, 19. Hi. 26, 9) für כִּסֵּא: „die Hand an (auf) dem Throne des Herrn", und fassen entweder das Legen der Hand *scil.* Gottes an den Thron als Gestus des Schwures (*Onk.* u. A.), oder die Hand als Bild der Macht, oder יָד als „Maalzeichen" (*Luth.*). Andere denken mit *Cler.* an die Hand, die der Amalekiter an den Thron des Herrn d. i. an Israel gelegt habe. Aber wenn כֵּס Thron bedeutet oder *adytum arcanum* (nach *Gusset. a rad.* כסה analog dem בֵּן von בָּנָה gebildet), so können die Worte schwerlich anders gefafzt werden als: „die Hand zum Throne Jehova's im Himmel erhoben, Krieg des Herrn u. s. w.", und können so gefafzt nur die Mahnung ausdrücken, dafz Israel dem Vorbilde Mose's folgend mit zum Throne Jehova's erhobenen Händen Krieg gegen Amalek führen soll. Indefz nach dem Vorgange von *Castal.* und *Cler.* halten die Neuern meistens כֵּס für corrumpirt aus נֵס: „die Hand am Panier des Herrn." Aber auch bei dieser Annahme, deren Richtigkeit noch manchem Zweifel unterliegt, kann unter dem „Paniere Jehova's" nicht der Stab Mose's verstanden werden, sondern nur der Altar mit dem Namen יְהוָה נִסִּי als Symbol oder Denkmal des siegreichen göttlichen Beistandes im Kampfe mit den Amalekitern.

## Cap. XVIII. Der Midianiter Jethro im Lager Israels.

V. 1—12. Während die Amalekiter als Prototyp der gegen Gottes Volk und Reich ankämpfenden Heiden Israel feindlich überfallen, erscheint hier der midianitische Priester Jethro im Lager Israels, nicht nur um als Schwiegervater Mose's seinem Schwiegersohne Weib und Kinder zuzuführen, sondern zugleich um in freudiger Anerkennung alles dessen, was Jehova an Israel bei seiner Befreiung aus Aegypten getan, dem Gotte Israels Brandopfer zu bringen und mit Mose, Aaron und allen Aeltesten Israels ein Opfermahl zu feiern, so dafz in seiner Person der Erstling der den lebendigen Gott suchenden Heiden mit dem Volke Gottes in religiöse Gemeinschaft getreten ist. Da die Amalekiter wie die Midianiter von Abraham abstammen und in Blutsverwandtschaft zu Israel stehen, so wird uns in der verschiedenen Stellung, die beide zu Israel einnehmen, die zwifache Stellung der Heidenwelt zum Reiche Gottes vor- und abgebildet. Ueber *Jethro* s. zu 2, 18, über Mose's Weib und Söhne zu 2, 21 f. und über das: „nach ihrer Entlassung" (v. 2) zu 4, 26. — Jethro kam zu Mose „in

die Wüste, woselbst er lagerte am Berge Gottes." Der Berg Gottes ist der Horeb (3, 1) und der Lagerplatz ist Rafidim am Horeb d. i. an der Mündung des Scheikhthales in die Ebene er Râhah (17, 1). Diese Gegend wird als Wüste bezeichnet; denn die Umgebungen dieses Thales und dieser Ebene sind „nackte Wüste" und „schaurige Oede" (*Rob.* I S. 145 f.). Anlafz seinem Schwiegersohne Weib und Kinder hieher zu bringen, gab dem Priester Jethro die zu ihm gelangte Kunde, dafz Jehova Israel aus Aegypten geführt (v. 1) und, wie als selbstverständlich zu ergänzen, bis zum Horeb geleitet habe. Warscheinlich hatte Mose mit seiner Frau bei ihrer Zurücksendung mit den Söhnen zu Jethro die Verabredung getroffen, dafz sie bei der Ankunft der Israeliten am Horeb zu ihm zurückkehren solte. Denn dafz Israel nach seiner Erlösung aus Aegypten zum Horeb ziehen solte, das hatte Gott Mosen bei seiner Berufung an diesem Berge vorausgesagt 3, 12.[1]

---

1) *Kurtz* (II S. 239. 245 f.) meint, dafz die Kunde von dem glorreichen Ausgange des Conflicts mit Amalek hauptsächlich in Jethro den Entschlufz, Mosen die Seinigen zurückzubringen, zur Reife gebracht habe. Allein davon steht nichts im biblischen Texte, sondern eher das Gegenteil, nämlich dafz, was Jethro vernommen von Allem, was Gott an Mose und Israel getan hatte, nach v. 1 darin bestand, dafz Jehova Israel aus Aegypten ausgeführt hat. — Auch dazu, mit *Ranke* (Unterss. I S. 83 u. A.) die Ankunft Jethro's in das Lager Israels in die Wüste Sinai und nach der Gesetzgebung zu verlegen, sind triftige Gründe nicht vorhanden. Denn dafz der Berg Gottes als dermalige Lagerstätte genant ist, das spricht, wie bereits oben angegeben, nicht gegen sondern für Rafidim. Und dafz der Zustand, in dem wir das Volk erblicken, nicht für den flüchtigen Aufenthalt in Rafidim, sondern für den längeren am Sinai spreche, können wir auch nicht für begründet erachten. Woher weifz man denn, dafz der Aufenthalt in Rafidim so flüchtig war, dafz er für den Besuch Jethro's nicht Zeit genug geboten hätte? Zwar ist nach der gewöhnlichen Annahme von der Ankunft Israels in der Wüste Sin bis zur Ankunft in der Wüste Sinai nur ein halber Monat verflossen, aber innerhalb dieses Zeitraumes konte auch alles vorgehen, was über den Zug von jener bis zu dieser Lagerstätte berichtet ist. Dafz der Aufenthalt in der Wüste Sin allein 7 Tage absorbirt habe, wird im bibl. Texte nicht gesagt, sondern nur, dafz die Israeliten dort einen Sabbat zugebracht und ein paar Tage vorher schon Manna erhalten haben, so dafz 3 oder höchstens 4 Tage (vom Donnerstage bis Sonnabend *incl.*) vollkommen ausreichen für alles was dort geschehen ist. Wenn die Israeliten also am 15ten Abends sich dort gelagert hatten, so konten sie schon am 19. oder 20sten Morgens weiter ziehen und nach 2 Tagereisen über Dophka und Alusch am 21. oder 22sten in Rafidim anlangen und den folgenden Tag den Amalekitern die Schlacht liefern, folglich Jethro schon am 24. oder 25sten im Lager ankommen und am folgenden Tage das Opfermahl mit den Israeliten halten, so dafz noch 4 bis 5 Tage für das Ansehen „des tagelangen Gerichtssitzens Mose's" (v. 13) und die Einrichtung des von ihm vorgeschlagenen Richterinstituts übrig bleiben — ein hiefür vollkommen ausreichender Zeitraum, da für das Ansehen des Gerichtssitzens *ein* ganzer Tag vom Morgen bis zum Abende ausreichte, welcher v. 13 ausdrücklich als der nächste Tag nach dem Opfer bezeichnet ist. Auch die auf Jethro's Vorschlag von Mose angeordnete Wahl der Richter vonseiten des Volks liefz sich bequem in 2 Tagen bewerkstelligen. Denn wie es einerseits an sich höchst wahrscheinlich ist, dafz Jethro, nachdem er einen ganzen Tag lang dieses beschwerliche und ermüdende Geschäft Mose's angesehen, noch an demselben Tage Abends mit Mose darüber gesprochen und seinen Vorschlag ihm gemacht haben wird, so erforderte andrerseits auch die Ausführung dieses Vorschlags nicht allzulange Zeit, da das Volk ja nicht über ein weites Land zerstreut, sondern in einem gemeinsamen Lager vereinigt war, ferner Mose alle Verhandlungen mit dem Volke durch die Aeltesten als dessen Repräsentanten führte, endlich die Richter auch nicht

V. 6 ff. Als Jethro seine Ankunft Mosen meldete (וַיֹּאמֶר er sagte *sc.* durch einen Boten d. h. liefz ihm ansagen), empfing dieser seinen Schwiegervater mit den seinem Stande gebührenden Ehrenbezeugungen und erzählte ihm, nachdem er ihn in sein Zelt geführt hatte, alle Hauptereignisse aus der Geschichte des Auszuges aus Aegypten so wie all die Mühsal, die sie unterwegs getroffen, und wie Jehova sie aus aller dieser Not gerettet habe. Darüber freute sich Jethro und brach in das Lob Jehova's aus, indem er aus diesem Tun Gottes erkante, dafz Jehova gröfzer als alle Götter ist d. h. sich über alle Götter erhaben manifestirt hat; denn grofz ist Gott in den Augen der Menschen nur, wenn er seine Gröfze durch Taten seiner Allmacht kundtut. Diesem Lobpreise gab er dann einen tatsächlichen Ausdruck durch ein Brandopfer und durch Schlachtopfer, die er Gott brachte. Das zweite כִּי v. 11 ist nur emphatische Wiederholung des ersten und בַּדָּבָר אֲשֶׁר hängt nicht von יָדַעְתִּי ab, sondern von גָּדוֹל oder von einem aus dem גָּדוֹל sich ergebenden und in Gedanken hinter dem zweiten כִּי zu supplirenden הִגְדִּיל: „dafz er grofz sich erwiesen hat durch die Sache, in der sie (die Aegypter) vermessen gegen sie (die Israeliten) gehandelt." Vgl. Neh. 9,10, woraus erhellet, dafz die Beziehung dieser Worte auf den Untergang Pharao's und seines Heeres im rothen Meere zur Strafe dafür, dafz dieselben den Israeliten durch das Wasser (1,22) den Untergang bereiten wolten, zu enge ist, dafz die Worte vielmehr sich auf alle Mafzregeln der Aegypter zur Unterdrückung und Festhaltung der Israeliten beziehen, so dafz Jehova sich durch alle über Aegypten verhängten Strafwunder bis zur Ersäufung Pharao's und seines Heeres im Schilfmeere grofz über alle Götter erwiesen hat. V. 12. Die Schlachtopfer, welche Jethro Gott darbrachte, wurden zu einem Opfermahle verwandt, zu welchem nächst Mose auch Aaron und alle Aeltesten zugezogen wurden. Das „Brot vor Gott essen" bezeichnet die Opfermahlzeit, die ein Essen vor Gott war, weil sie an heiliger Opferstätte, wo Gott als gegenwärtig geglaubt wurde, gehalten ward.

V. 13—27. Am folgenden Tage sah Jethro, wie Mose vom Morgen bis zum Abende beschäftigt war das Volk zu richten, welches alle Streithändel vor ihn brachte, damit er dieselben nach göttlichem Rechte entscheide. עָמַד עַל wie Gen. 18,8. Das Volk kam zu Mose לִדְרֹשׁ אֱלֹהִים (v. 15) „Gott zu suchen oder zu fragen" d. h. eine Entscheidung von Gott erfragen, gewöhnlich durch ein Orakel, hier: eine göttliche Entscheidung in Streitsachen begehren. Durch das Richten oder Entscheiden der vor ihn

durch Urwahlen nach der Kopfzahl in moderner Weise gewählt, sondern vom Volke d. h. von den natürlichen Vertretern des Volks aus der Zahl seiner Aeltesten nach den Stämmen in Vorschlag gebracht und von Mose eingesezt wurden. — Uebrigens ist es auch gar nicht ausgemacht, dafz Israel am *ersten* Tage des 3. Monats in der Wüste Sinai angekommen, und von seiner Ankunft in der Wüste Sin bis zur Lagerung am Sinai nur ein halber Monat (15—16 Tage) verflossen sei; vgl. zu 19, 1. Wenn endlich *Kurtz* noch geltend macht, dafz Jethro damals jenseits des älanitischen Meerbusens wohnte und erst nach empfangener Kunde von dem Siege über die Amalekiter sich auf den Weg gemacht habe, wonach leicht ein ganzer Monat zwischen jenem Siege und der Ankunft Jethro's vergehen konte, so sind die beiden Prämissen zu dieser Schlufzfolgerung grundlose Voraussetzungen, wie wir hinsichtlich der ersten schon zu 3, 1 und hinsichtlich der zweiten so eben gezeigt haben.

gebrachten Händel tat Mose dem Volke die Satzungen und Gesetze Gottes kund. Denn jede Entscheidung erfolgt auf Grund eines Gesetzes, welches wie alles wirkliche Recht auf Erden von Gott stamt. Dies ist der Sinn von v. 16 und nicht, wie *Kn.* meint, dafz Mose die Streitsachen, wenn sie entschieden wurden, als praktische Anlässe benuzte, um dem Volke Gesetze zu geben. Dieses Verfahren Mose's mifzbilligte Jethro v. 18 ff. als erschöpfend, aufreibend (נָבֵל eig. hinwelken Ps. 37, 2) sowol für ihn als für das Volk; für lezteres, insofern als dasselbe nicht nur durch langes Warten auf Entscheidung ermüdet wurde, sondern auch wol nach v. 23 zu urteilen infolge der Verzögerung der richterlichen Entscheidung sich selber Recht zu verschaffen begann, wodurch die Wolfahrt der Gesamtheit untergraben wurde; für Mose, insofern die Arbeit für ihn zu schwer werden mufzte, er allein solche Last nicht tragen, auf die Länge nicht aushalten konte (v. 18). Die altertümliche Form des *inf. constr.* עֲשׂהוּ für עֲשׂתוֹ nur hier, aber nicht ohne Analogien im Pent., s. m. Lehrb. d. Einl. S. 34 der 2. Aufl. Jethro gab ihm daher den Rath v. 19 ff. für alle geringeren Streithändel Richter aus dem Volke anzustellen und zu instruiren, so dafz in Zukunft nur die schwierigeren Sachen, die eine höhere oder göttliche Entscheidung erforderten, ihm vorgelegt würden, damit er sie zu Gott bringe und entscheide. „Ich will dir rathen und Gott sei mit dir" d. h. helfe dir diesen Rath ausführen; „sei du dem Volke מוּל הָאֱלֹהִים gegenüber Gotte" d. h. der dem Gottes Recht und Gericht suchenden Volke Gott gegenüber steht oder tritt, seine Sachen vor Gott bringt, in Sachen des Gerichts die Stelle Gottes einnimt, wie auch *Luth.* durch sein: „Pflege des Volks vor Gott" ausdrückt. „Zu dem Ende soll er 1. das Volk über die göttlichen Gebote und über sein Verhalten und Tun instruiren (הִזְהִיר mit doppeltem *accus.* erleuchten, belehren über; דֶּרֶךְ der Wandel, das gesamte Verhalten, מַעֲשֶׂה das Tun im Einzelnen), 2. aus dem Volke wackere (אַנְשֵׁי חַיִל Männer von sittlicher Kraft 1 Kg. 1, 52), gottesfürchtige, warhaftige und uneigennützige (Gewinn hassende) Männer zu Richtern wählen und einsetzen, damit dieselben dem Volke Recht sprechen, die leichteren Sachen von sich aus entscheiden, und nur die schwierigeren Fälle ihm zur Entscheidung vorlegen, und sich dadurch, dafz diese Richter die Last des Rechtsprechens mit ihm teilen, das Geschäft erleichtern. הָקֵל מֵעָלֶיךָ (v. 22) „mache leicht von (dem) auf dir (Liegenden)." Wenn er dies tun und Gott ihm gebieten werde, so werde er bestehen (עֲמֹד) können und auch das Volk wolbehalten (בְּשָׁלוֹם) an seinen Ort d. i. nach Canaan kommen. Mit וְצִוְּךָ kann nicht schon der Nachsatz beginnen: „so wird Gott dich feststellen"; denn diese Bedeutung hat צִוָּה nicht, sondern der Gedanke ist: wenn Gott über der Ausführung des gegebenen Rathes waltet. — V. 24. Diesen verständigen Rath befolgte Mose und führte ihn, wie er Deut. 1, 12—18 selbst erklärt, so aus, dafz er sich von dem Volke weise, einsichtsvolle und bekante Männer aus den Häuptern der Stämme vorschlagen liefz und dieselben zu Richtern einsezte und zu unparteiischer, rücksichtsloser Rechtspflege verpflichtete.

V. 25 ff. Die gewählten Richter wurden geglidert in Obere (שָׂרִים) über Tausende, Hunderte, Funfzige und Zehne, analog der militärischen Gli-

derung des Volks auf dem Zuge Num. 31, 14, jedoch so dafz diese Gliderung sich an die natürliche Gliderung des Volks in Stämme, Geschlechter u. s. w. (worüber m. Archäol. §. 140 zu vgl.) anschlofz. Denn dafz die Decimalteilung keine willkürlich nach der Kopfzahl gemachte war, ergibt sich schon daraus, dafz einerseits die Richter aus den Häuptern der Stämme und zwar stammweise oder den Stämmen gemäfz (לְשִׁבְטֵיכֶם Deut. 1, 13) gewählt wurden, andrerseits die gröfzeren Stammesabteilungen, die Geschlechter (מִשְׁפָּחוֹת) auch Tausende (אֲלָפִים) genant werden (Num. 1, 16. 10, 4. Jos. 22, 14 u. ö.), weil sich die Anzahl ihrer Familienhäupter gewöhnlich um Tausend herumbewegte, wonach auch durch Hunderte, Funfzige und Zehne kleinere Volksabteilungen bezeichnet werden, deren Hausväterzahl diesen Zahlen ungefähr entsprach; wie denn auch im Arabischen عشيرة das Zehner geradezu eine Familie bedeutet, vgl. *Hgstb.* Beitr. III S. 415 ff. und m. Archäol. §. 149. — Der Unterschied zwischen דָּבָר קָשֶׁה oder ד' גָּדוֹל schwerer, grofzer Sache und דָּבָר קָטֹן geringer Sache besteht darin, dafz schwer, gewichtig, grofz die Sache war, über welche kein bestimtes Gesetz zur Entscheidung vorlag, gering dagegen die, welche aus und nach den vorhandenen Gesetzen und allgemeinen Rechtsnormen leicht entschieden werden konte. Vgl. *Joh. Selden, de Synedriis I c. 16* in m. Arch. §. 149 Not. 3, wo auch die verschiedenen Ansichten über die im Gesetze nicht näher bestimte Ueber- und Unterordnung oder Competenz der verschiedenen Richter besprochen sind. Die Gesamtzahl der eingesezten Richter anlangend läfzt sich nur so viel mit Gewifzheit sagen, dafz die Berechnung von 600 Richtern über Tausende, 6000 über Hunderte, 12000 über Funfzige und 60,000 über Zehne, in Summa 78,600 Richter, in den talmud. Schriften und bei *Grotius* (vgl. *J. Selden l. c. p. 339 sq.*), wonach auf je 7 erwachsene Personen ein Richter kommen würde, grundfalsch ist. Denn wenn die Tausende (אֲלָפִים) den Geschlechtern (מִשְׁפָּחוֹת) entsprechen, so können darunter nicht 1000 erwachsene männliche Personen, und dann natürlich auch unter den Hunderten u. s. w. nicht eben so viele männliche Köpfe oder Personen verstanden werden, sondern nur gröfzere und kleinere Familiengruppen, deren Männerzahl wir nicht wissen. Und wenn wir sie auch wüfzten oder berechnen könten, so würde sich doch daraus kein Mafzstab für die Berechnung der Zahl der Richter ergeben, weil der Text nicht sagt, dafz jede dieser gröfzeren und kleineren Familiengruppen für sich allein einen Richter erhalten habe, vielmehr das Gegenteil daraus folgt, dafz nach Deut. 1, 15 die Richter aus den Häuptern der Stämme gewählt wurden, folglich ihre Zahl geringer als die Zahl der Häupter der Stämme gewesen sein mufz, mithin schwerlich viele Hunderte, geschweige denn gar viele Tausende betragen haben wird. Ueber die seltene Form יִשְׁפּוּטוּ v. 26 für יִשְׁפְּטוּ, die noch Rut 2, 8. Spr. 14, 3 zu finden, s. *Ges.* §. 47 Anm. 1. *Ew.* §. 193[a]. — V. 27. Nach Erteilung dieses Rathes kehrte Jethro in seine Heimat zurück, Mose aber zog, nachdem er den erhaltenen Rath ausgeführt, mit dem Volke zum Berge Sinai.

## Cap. XIX. Ankunft Israels am Sinai und Vorbereitung zur Bundschlieſzung.

V. 1 u. 2. Im dritten Monate nach dem Auszuge aus Aegypten kam Israel zum Sinai, indem sie von Rafidim in die Wüste des Sinai zogen und sich daselbst vor dem Berge lagerten. An welchem Tage des genanten Monats, ist in dem uns überlieferten Texte nicht angegeben. Das auffallende בַּיּוֹם הַזֶּה ohne voraufgegangene Bestimmung des Tages kann eben so wenig den ersten Tag des Monats bedeuten, als הַחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי den dritten Neumond im Jahre bezeichnen und vom ersten Tage des dritten Monats verstanden werden kann. Denn obgleich חֹדֶשׁ nach seiner Etymologie von חָדַשׁ neu sein den Neumond bezeichnen könte, so wird es doch bei chronologischen Angaben niemals in diesem Sinne gebraucht, vielmehr immer zur Bezeichnung des Monats die Angabe des Tages im Monate (אֶחָד לַחֹדֶשׁ 40, 2. 17. Gen. 8, 5. 13. Num. 1, 1. 29, 1. 33, 38 u. a.) hinzugefügt. Auch hat חֹדֶשׁ im Pent. nirgends die Bed. Neumond, sondern die Neumonde heiſzen רָאשֵׁי חָדְשִׁים Num. 10, 10. 28, 11 vgl. *Hgstb.* Beitr. III S. 363, und selbst in Stellen wie 1 Sam. 20, 5. 18. 24. 2 Kg. 4, 23. Am. 8, 5. Jes. 1, 13 u. a., wo neben den Sabbaten und anderen Festen חֹדֶשׁ als Fest erwähnt ist, erscheint die Bed. Neumond weder notwendig noch erweislich, indem חֹדֶשׁ da das Monatsfest, die Feier des Monatsanfanges bezeichnet. Wenn also der Text unversehrt ist, wofür die Uebereinstimmung der alten Verss. mit dem masor. Texte spricht, und nicht die Angabe des Tages im Monate ausgefallen ist, so bleibt nichts übrig als יוֹם in der allgemeinen Bed. Zeit zu nehmen wie Gen. 2, 4. Num. 3, 1 und wol auch in der ungewöhnlichen Ausdrucksweise בְּיוֹם הַחֹדֶשׁ Ex. 40, 2, so daſz hier wie Num. 9, 1. 20, 1 nur der Monat, nicht aber der Tag im Monate angegeben ist, es also ganz unbestimt bleibt, ob die Ankunft in der Wüste Sinai an einem der ersten, mittleren oder lezten Tage des dritten Monats erfolgte. Die jüdische Tradition, welche die Gesetzgebung auf den 50sten Tag nach dem Pascha verlegt, ist viel zu jungen Ursprungs, um als geschichtliche Ueberlieferung gelten zu können, vgl. m. Archäol. §. 83, 6.

Die *Wüste des Sinai* (מִדְבַּר סִינַי) ist nicht die Ebene er Râhah im Norden des Horeb, sondern die Wüste angesichts (נֶגֶד) des Berges, auf dessen Gipfel Jehova herabfuhr und Mose zu ihm hinaufstieg, um das Gesetz zu empfangen v. 20 und 34, 2. Wie dieser Berg, so lange Israel an demselben weilte, stets Sinai genant wird (v. 18. 20. 23. 24, 16. 34, 2. 4. 29. 32. Lev. 7, 38. 25, 1. 26, 46. 27, 34. Num. 3, 1, vgl. noch Num. 28, 6 u. Deut. 33, 2), so wird auch die Lagerstätte an diesem Berge constant „*Wüste des Sinai*", niemals Wüste Horeb genant (auſzer hier Lev. 7, 38. Num. 1, 1. 19. 3, 14. 9, 1. 10, 12. 26, 64. 33, 15). Nur in Ex. 33, 6 wird diese Stätte als Berg Horeb bezeichnet und dann regelmäſzig im Deuteron. kurzweg „Horeb" (1, 2. 6. 19. 4, 10. 15. 5, 2. 9, 8. 18, 16. 28, 69). Wie hieraus im Allgemeinen die Identität des Sinai mit dem Horeb folgt, so ergibt sich aus dem Umstande, daſz überall, wo die Localität der Stätte der Gesetzgebung geographisch genau bezeichnet werden soll, der Name Sinai gebraucht ist, daſz der Begriff des Horeb allgemeiner und umfassender ist als der des

Sinai, oder dafz Horeb das Gebirge bezeichnet, von welchem der Sinai ein einzelner Berg ist, welcher erst da hervortritt, als Israel am Berge der Gesetzgebung angelangt war. Dieser Unterschied der beiden Namen, den zuerst *Hgstb.*, Beitr. III S. 397 f. in dieser Weise erkant und nachgewiesen hat, wird jezt allgemein anerkant, so dafz nur noch über den Umfang des Horebgebirges verschiedene Meinungen bestehen. Unter dem *Horeb* den ganzen Gebirgsstock der arabischen Halbinsel zu begreifen, liegt kein Grund vor. Allen biblischen Angaben wird vollkommen genügt, wenn dieser Name auf den südlicheren und höchsten Bergrücken des Centralgebirges der Halbinsel eingeschränkt, also die Serbalgruppe davon ausgeschlossen wird.[1] Dieser südlichere Bergrücken, welchen die arab. Geographen und die Beduinen *Dschebel Tur* oder *Dschebel Tur Sina* nennen, vgl. *Rob.* I S. 156. *Russeg.* III S. 30. *Gesen. Thes. p. 948*, besteht aus drei Bergkuppen: einer mittleren, von den Arabern *Dschebel Musa* (Mosesberg) genant, von den Christen entweder *Horeb* oder *Horeb-Sinai*, so dafz der nördliche und auch niedrigere Gipfel, *Ras es Sufsafeh*, Horeb, der südliche und höhere Gipfel *Sinai* heifzt; einer westlichen, dem *Dschebel Humr* mit dem *Katharinenberge* im Süden, der höchsten Spitze des ganzen Bergrückens, und einer östlichen, *Dschebel el Deïr* (Klosterberg) oder *Episteme* genant, vgl. *Ritter* Erdk. 14 S. 527 ff. — An diesem Bergrücken liegen zwei Ebenen, welche Raum für ein gröfzeres Volkslager bieten; die eine ist die Ebene *er Râhah* im Norden und Nordwesten des Horeb-Sinai mit einem Flächenraume von 1 engl. □ Meile, welcher durch das von O. her in sie ausmündende Scheikhthal noch sehr bedeutend vergröfzert wird. An ihrem Südende erhebt sich wie eine Mauer der Horeb mit seinen Granitmassen in fast senkrechter Höhe zu 1200 bis 1500 Fufz, während sie gegen Westen von der nördlichen Fortsetzung des Dsch. Humr gleichfalls steil begrenzt wird. Die andere Ebene heifzt *Sebayeh*, liegt im Südosten des Sinai oder Dsch. Musa im engern Sinn, ist 1400 bis 1800 Fufz breit, 12000 Fufz lang und wird gegen S. und O. von Bergen begrenzt, die sich sehr sanft erheben und keine bedeutenden Höhen erreichen. Zu dieser Ebene führen von der Ebene er Râhah und dem Scheikhthale aus drei Wadys. Der westlichste, welcher den Horeb-Sinai vom Dsch. Humr mit dem Katharinenberge im Süden scheidet, heifzt *el Ledscha* und ist eine enge Thalschlucht voll grofzer Felsblöcke und im Süden durch den Katharinenberg wie eine Sackgasse geschlossen. Der mittlere, welcher den Horeb vom Dsch. Deir scheidet, ist der Wady *Schoeib* (Jethrothal) mit dem Sinaikloster, daher auch Klosterthal genant; er ist weniger engklüftig, weniger mit Felsentrümmern überstreut, und südwärts zwar nicht ganz geschlossen, aber auch nicht ganz geöffnet, sondern von einer mäfzigen Pafzhöhe, einem weidereichen Gebirgssattel, dem leicht zu übersteigenden *Dschebel Sebayeh* begrenzt. Der dritte und östlichste ist die 400—600 Fufz breite Thalschlucht Wady *es Sebayeh*, und zieht sich vom Scheikhthale aus in südlicher und südwestlicher Richtung zur Ebene gleiches Namens, wel-

1) Die Hypothese von *Lepsius*, dafz der Sinai oder Horeb in dem *Serbal* zu suchen sei, hat mit Recht keinen Anklang gefunden; vgl. dagegen *Dieterici*, Reisebilder II S. 53 ff. *Ritter*, Erdk. 14. S. 738 ff. u. *Kurtz*, Gesch. II S. 266 ff.

che amphitheatralisch an den Südabsturz des Sinai oder Dsch. Musa im engern Sinn herantritt, „der von ihr aus als ein herrlich und hoch aufsteigender Felskegel sichtbar ist, weit über die niederen ihn umlagernden Kieshügel emporragend“ (*Ritter* S. 540 f.).

Seit *Robinsons* Reise zum Sinai, welcher zuerst die *Râhah*-Ebene als für das Lager des Volks Israel am Sinai geeignet erkant und sie genauer beschrieben hat, wird *er Râhah* allgemein für die Lagerstätte der „Wüste des Sinai“ gehalten. Aber während *Rob.* den biblischen Sinai in der nördlichen Spitze des Horebberges, dem *Ras es Sufsahfeh* sucht, haben nach dem Vorgange von *L. de Laborde* (*Comment. p. 108 sq.*) und *F. A. Straufz* (Sinai S. 134 ff.), welche zuerst die Ebene *Sebayeh* als für die Aufnahme einer grofzen Menge Volks geeignet beschrieben, *Ritter* (S. 590 ff.), *Kurtz* (II S. 273 ff.) u. A. den von der Tradition als Stätte der Gesetzgebung bezeichneten südlichen Gipfel der mittleren Bergkuppe, den *Dschebel Musa* im engeren Sinne, für den Berg Sinai erklärt, auf welchem Mose die Gesetze von Gott empfangen habe, und die Ebene *Sebayeh* als die Stätte bezeichnet, wohin Mose am dritten Tage (v. 16) das Volk d. h. die Männer durch das *Sebayeh*-Thal aus dem Lager Gott entgegenführte. Denn zum Schauplatze der Aufstellung des Volks eignet sich diese Ebene viel mehr als die Ebene er Râhah, erstlich dadurch dafz die in ihrem Hintergrunde befindlichen Berge amphitheatralisch sehr allmälig aufsteigen und deshalb auch eine grofze Menge Volks aufnehmen konten[1], wogegen die die Râhah-Ebene begrenzenden Berge so schroff und steil sind, dafz sie für die Aufstellung des Volks nicht mit benuzt werden konten; sodann dadurch dafz bei dem allmäligen Aufsteigen der Ebene zu Höhen nach Osten und Süden von allen, auch den lezten Reihen des aufgestellten Volks, der Sinai in seiner ganzen hehren Majestät gesehen werden konte, wogegen die Râhah-Ebene nach Norden hin immer mehr sich senkt, wodurch den dort Stehenden der Blick auf das Ras es Sufsafeh von den im Vordergrunde Stehenden genommen und verdeckt wird. — Wenn hienach die Ebene *es Sebayeh* allen topographischen Daten der Bibel so vollkommen entspricht, dafz wir sie ohne Zweifel für die Stätte zu halten haben, auf welcher das Volk Gott entgegen an den Fufz des Berges geführt wurde, so läfzt sich auch der Lagerplatz der Wüste Sinai nicht in die Ebene er Râhah verlegen. Mit dieser Meinung ist schon die Bezeichnung des Lagerplatzes durch „Wüste des Sinai“ schwer vereinbar. Wenn nämlich der Sinai des A. T. mit dem jetzigen Dschebel Musa identisch ist, die ganze Berggruppe aber den Namen Horeb führte, so konte die Ebene er Râhah nicht füglich Wüste des Sinai genant werden, weil von ihr aus der Sinai nicht einmal zu sehen ist, sondern durch das Ras es Sufsafeh des Horeb vollständig verdeckt wird. Sodann ist der Weg von der Râhah-Ebene in die Sebayeh-Ebene durch das Sebayehthal so lang und dabei so eng, dafz das

1) „Schroff senkt sich der Sinai nach Süden gegen zweitausend Fufz auf niedrige Granithügel, dann auf eine grofze Thalebene hinab, welche etwa 1600 Fufz breit und ungefähr eine Meile lang ist, und sich im Osten und Süden, dem Berge gegenüber, amphitheatralisch erhebt. Es ist eine Ebene, wie geschaffen, um eine zahlreiche Versammlung um den Fufz des Berges zu vereinigen.“ *Straufz* S. 135.

Volk Israel, über 600,000 Männer, an *einem* Tage nicht aus dem Lager in der Râhah-Ebene an den Berg Sinai in die Sebayeh-Ebene geführt, dort aufgestelt werden, dann die Promulgation des Gesetzes anhören und nach Anhörung derselben noch an demselben Tage in sein Lager zurückkehren konte. Das Sebayehthal selbst oder der Weg vom Scheikhthale bis zu Anfang der Sebayehebene ist zwar nur eine Stunde lang. Hiezu kommen aber noch die Entfernung von der Mündung des Sebayehthals in das Scheikhthal bis zum westlichen Ende der er Râhahebene mit 2 Stunden und die Ausdehnung der Sebayehebene über eine Meile Länge, so dafz die Israeliten, wenigstens die im westlichen Theile der er Râhahebene gelagerten, einen Weg von 4 bis 5 Stunden zurückzulegen hatten, um aus dem Lager zum Fufze des Sinai gelangen und sich dort aufstellen zu können.[1] Diesen Weg nent aber *Tischendorf* (R. I S. 233) „einen engen mifzlichen Weg, den die Israeliten, als sie aus dem Scheikhthale kamen, zum Sinai gehen mufzten.“ Dies gilt jedenfalls von dem südlichen Ende des Sebayehthales vor seiner Mündung in die Ebene Sebayeh, wo wir uns den gangbaren Weg schwerlich so breit vorstellen dürfen, dafz 200 Mann neben einander in geordnetem Zuge oder Marsche durch das Thal ziehen konten, wonach 600,000 Mann allein für den Durchzug durch das südliche verengerte Ende des Sebayethales 2 Stunden Zeit gebraucht haben würden.[2] Dafz nämlich Mose nicht etwa nur die Aeltesten als Repräsentanten des Volks, sondern das ganze Volk d. h. alle erwachsenen Männer vom 20. Jahre an gezählt, aus dem Lager Gott entgegenführte an den Berg (v. 17), das erhellet unzweideutig aus der Erzählung, namentlich dem wiederholt eingeschärften Verbote, dafz niemand das um den Berg errichtete Gehege durchbrechen solle, und läfzt sich schon aus dem Zwecke dieser göttlichen Offenbarung schliefzen, die ja auf das ganze Volk einen tief erschütternden Eindruck von der Majestät Jehova's und der Heiligkeit seines Gesetzes machen solte.

Unter diesen Verhältnissen konte das Volk, wenn es in der Ebene er Râhah und im Scheikhthale lagerte, nicht im Laufe von 6 Stunden an den Fufz des Sinai geführt werden und in der Sebayehebene aufgestelt sein,

1) Einige Engländer in der Gesellschuft von *Fr. A. Straufz* „hatten von der Ebene Sebayeh bis zum Wady es Scheikh im starken Schritt dreiviertel Stunden gebraucht (s. *Ritter* 14 S. 597), wonach für einen gewöhnlichen Schritt eine Stunde nicht zu viel gerechnet sein möchte. *Döbel* (Wanderungen II S. 4) brauchte zum Umgehen des Horeb-Sinai, der nur um ein Unbedeutendes gröfzer als der Dschebel Deir ist, ganze 6 Stunden, wonach auf die Strecke vom östlichen Ende der Ebene er Râhah bis zum Fufze des Sinai durch den Wady Sebayeh ein Weg von mindestens 3 Stunden zu berechnen ist. Und um den Weg vom Anfange des Scheikhthales am Ausgange des Klosterthales bis zur Mündung des Sebayehthales in dasselbe zurückzulegen, brauchte *Robinson* (I S. 239) auf Kamelen 50 Minuten.

2) Ueber die Breite des südlichen Endes des Sebayehthales fehlen noch genaue Angaben von Reisenden. Nach handschriftlichen Mitteilungen aus Straufz' Tagebuche führt *Ritter* a. a. O. nur an, dafz dasselbe sich anfänglich etwas verengt, indem die südlich begrenzenden Höhen vorspringen, doch bleibt es über 500 Fufz breit", und: „Bei der Wendung nach Nordwest erweitert sich der Wady aber sogleich bedeutend, so dafz er auch an den schmalsten Stellen über 600 Fufz Breite hat. Häufig bilden sich bei den wiederholten Wendungen des Thales grofze Thalbecken, welche viel Volk aufnehmen konten“.

und nachdem es die Offenbarung des Gesetzes angehört hatte, noch an dem nämlichen Tage zu seinen Zelten zurückkehren, selbst wenn man sich mit *Kurtz* (II S. 275) den Hergang so vorstellen wolte, daſz „dasselbe von der Majestät der Gesetzespromulgation übermant, von panischem Schrecken ergriffen, von dannen geflohen" wäre, weil bei einer Flucht durch ein enges Thal Verwirrung unvermeidlich ist, die das rasche Fortkommen mehr hemt als beschleunigt. Aber von „panischem Schrecken und Fliehen des Volks" steht im Grundtexte kein Wort (s. zu 20,18), sondern nur, daſz das Volk sogleich beim ersten Vernehmen der das Herabkommen Gottes auf den Berg ankündigenden furchtbaren Phänomene im Lager erzitterte (v. 16) und, als es an den Fuſz des Berges geführt, dort die Donner und Blitze und den Posaunenton vernahm und den rauchenden Berg sah und die feierliche Promulgation des Dekalogs angehört hatte, erbebte (וַיָּנֻעוּ 20, 18) und durch seine Stammhäupter und Aeltesten Mosen erklärte: es wolle nicht mehr Gott unmittelbar zu sich reden hören, sondern Mose mit Gott reden lassen und seinen Worten gehorchen, worauf Mose, nachdem Gott diese Rede des Volks gebilligt hatte, das Volk zu seinen Zelten zurückkehren lieſz (20, 18 ff. Deut. 5, 23—30). — Ziehen wir auſzerdem noch in Betracht, daſz Mose, als er nach Aufstellung des Volks am Fuſze des Berges zu Gott auf die Spitze des Sinai hinaufgestiegen war, auf Gottes Geheiſz wieder herabstieg, um dem Volke wiederholt einzuschärfen, nicht das Gehege um den Berg zu durchbrechen (v. 20—25), worauf erst Gott den Dekalog promulgirte, und dieses Hinauf- und Herabsteigen doch auch Zeit erforderte, so kann das Stehen des Volks unten am Berge auch nicht so gar kurze Zeit gedauert haben. — Wolte man aber alle diese Bedenken für geringfügig erachten und für die Rückkehr des Volks zu seinen Zelten den Abend mit einem Teile der Nacht hinzunehmen, so wird doch die Hypothese, welche das Lager in die Ebene er Râhah und die Aufstellung des Volks am Sinai in die Ebene Sebayeh verlegt, nicht nur durch keine Stelle des bibl. Textes gefordert, sondern vielmehr durch mehrere Andeutungen desselben als unzulässig erwiesen. Aus 24, 17 erhellet, daſz vom Lager aus die Herrlichkeit des Herrn auf dem Haupte des Berges gesehen werden konte, und aus 34, 1—3, daſz das Lager des Volks mit seinem Viehe in so unmittelbarer Nähe des Sinai sich befand, daſz das Volk leicht auf denselben hinaufsteigen und sein Vieh gegen denselben hin weiden konte. Dies paſzt durchaus nicht auf die Ebene er Râhah, von der aus man nirgends den Gipfel des Dschebel Musa sehen, und auch nicht gegen denselben hin das Vieh weiden kann, sondern nur auf die Sebayehebene, und beweist, daſz das Lager in „der Wüste des Sinai" nicht in der an den Horeb stoſzenden Ebene er Râhah, sondern in der bis an den Fuſz des Sinai reichenden Ebene Sebayeh zu suchen ist. Wolte man aber dagegen noch einwenden, daſz diese Ebene nicht Raum genug für das Lager des ganzen Volks biete, so läſzt sich dieser Einwand auch gegen die Ebene er Râhah geltend machen, die für sich allein nicht groſz genug ist, das ganze Lager zu fassen, falls man nicht einen groſzen Teil des Sebayehthales hinzunimt, und verliert schon dadurch alle Bedeutung, daſz die an die Sebayehebene im Osten und Süden anstoſzenden Berge so sanft und allmälig aufsteigen, daſz sie mit

für das Lager benuzt werden konten, nach diesen Seiten hin also der Raum gar nicht beschränkt war, sondern die weiteste Ausbreitung dem Volke mit seinen Herden gestattete.

V. 3—6. Da Mose von seiner Berufung her wufzte, dafz Israel Gott auf diesem Berge dienen solte (3, 12), so stieg er, nachdem das Volk sich ihm gegenüber gelagert hatte, hinauf zu Gott d. h. auf den Berg, wohin sich warscheinlich die Wolkensäule zurückgezogen hatte. Da erteilte ihm Gott die nötigen Anweisungen für die Vorbereitung zur Bundschliefzung: zuerst die Verheifzung, dafz er Israel zu sich gebracht habe, um es zu seinem Eigentumsvolke zu machen, und mit ihm vom Berge herab reden wolle v. 4—9, sodann den Befehl, das Volk für diese Offenbarung des Herrn zu heiligen v. 10—15. Die Verheifzung geht der Forderung vorauf; denn Gottes Gnade komt immer dem Menschen zuvor, verlangt nicht bevor sie gegeben hat. „Vom Berge Horeb“ redet Jehova zu Mose, der wol erst eine der niedrigeren Anhöhen des Berges erstiegen hatte, während Jehova auf der Spitze desselben zu denken ist. Die Rede Gottes v. 4 ff. weist zuerst hin auf das, was er den Aegyptern getan und wie er Israel auf Adlersfittigen getragen, indem hierin nicht nur die Scheidung Israels von den Aegyptern, sondern zugleich Israels Annahme zum Volke seiner besonderen Huld und Gnade sich zu erkennen gegeben. Die Adlersflügel sind Bild der kräftigen und liebreichen Fürsorge Gottes; denn der Adler hegt und pflegt seine Jungen sehr sorgsam, er fliegt wenn er sie aus dem Neste führt unter ihnen, dafz sie nicht auf Felsen herabfallen, sich beschädigen und umkommen, vgl. Deut. 32, 11 und Belege aus Profanscribenten bei *Bochart, Hieroz. II p. 762. 765 sqq.* „Und habe euch zu mir gebracht“ d. h. nicht zum Wohnsitze Gottes auf dem Sinai (*Kn.*), sondern in meine Obhut und besondere Fürsorge aufgenommen. V. 5. Diese göttliche Liebesbetätigung an Israel bildet aber nur die Vorstufe zu dem Gnadenverhältnisse, welches Jehova nun mit ihnen aufrichten will. Wenn sie auf seine Stimme hören und den mit ihnen zu schliefzenden Bund halten werden, so sollen sie ihm ein kostbares, wertes Eigentum (סְגֻלָּה) aus allen Völkern sein, vgl. Deut. 7, 6. 14, 2. 26, 18. סְגֻלָּה bed. nicht überhaupt Eigentum, sondern das kostbare Eigentum, das man erübrigt, zurücklegt (סָגַל), daher Schatz von Gold und Silber 1 Chr. 29, 3. Pred. 2, 8; die LXX im Pent. *λαὸς περιούσιος*, was der Scholiast in *Octat.* durch *ἐξαίρετος* erklärt, und Mal. 3, 17: *εἰς περιποίησιν*, danach im N. T. *λαὸς περιούσιος* Tit. 2, 14 und *λαὸς εἰς περιποίησιν* 1 Petr. 2, 9. Aus allen Völkern der Erde hat Jehova sich Israel zur סְגֻלָּה erwählt, da die ganze Erde sein Eigentum ist, alle Völker ihm als Schöpfer und Erhalter gehören. Durch diese Motivirung der Erwählung Israels wird von vornherein dem Particularismus, der Jehova für einen blosen Nationalgott halten will, vorgebeugt. Der Begriff der סְגֻלָּה wird v. 6 explicirt: „ihr solt mir sein מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים ein Königtum von Priestern.“ מַמְלָכָה bed. das *Königtum* als Inbegriff der königlichen Herschaft, Hoheit und Würde, und das *Königreich* d. i. die Verbindung von König und Untertanen oder Land und Volk mit seinem Könige. Hier haben die meisten älteren, jüdischen und christlichen Aus-

leger mit den alten Versionen[1] das Wort in der ersten (activen) Bedeutung genommen, wonach der Ausdruck den Gedanken enthält: „ihr solt alle Priester und Könige sein“ (*Luth.*), oder: *praeditos fore tam sacerdotali quam regio honore* (*Calv.*); so zulezt *Drus.*: *quod reges et sacerdotes sunt in republica, id vos eritis mihi.* Diese Fassung fordern Worte und Context. Denn abgesehen davon, dafz „Königtum“ die erste und gewöhnlichste Bedeutung von מַמְלָכָה ist, vgl. מַמְלֶכֶת דָּוִד das Königtum, die Herschaft Davids, würde die andere (passive) Bedeutung des Worts gar keinen passenden Sinn ergeben, weil ein Königreich von Priestern nimmermehr eine Reichsgemeinschaft eines Königs mit Priestern, sondern nur ein aus Priestern bestehendes Reich oder Gemeinwesen bezeichnen kann, d. i. ein Reich, dessen Glider und Bürger Priester sind und als Priester die מַמְלָכָה bilden, königliche Macht und Hoheit besitzen, weil מַמְלָכָה, *βασιλεία*, immer den Begriff des מָלַךְ, *βασιλεύειν*, Herschens in sich schliefzt, so dafz die LXX mit ihrer Uebersetzung: *βασίλειον ἱεράτευμα* den Sinn richtig getroffen haben. Israel soll dem Jehova ein Königtum von Priestern sein, nicht blos ein von Jehova regiertes Priestervolk. Der Begriff der Theokratie oder Gottesherschaft, wie sie durch Aufrichtung der sinaitischen Bundesinstitution in Israel begründet wird, liegt gar nicht in מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים. Die durch die Bundschliefzung c. 24 errichtete Theokratie ist nur das Mittel, durch welches Jehova sein erwähltes Volk zu einem Königtume von Priestern machen will, und das Halten dieses Bundes vonseiten Israels nur die unerläfzliche subjective Bedingung für die Erreichung seiner gottgewollten Bestimmung und Verherrlichung. Diese Verheifzung Jehova's spricht das Ziel der Berufung Israels aus, zu welchem es durch die theokratische Bundesinstitution geführt und vollendet werden soll, wenn es den Bund mit Jehova halten wird. Das Object des Königtums und Priestertums Israels sind die Völker der Erde, aus welchen Jehova sich Israel zum kostbaren Eigentume erwählt hat. Diese überaus grofze und herrliche Verheifzung, deren volle Erfüllung erst mit der Vollendung des Reiches Gottes eintreten wird, wenn das Israel Gottes, die Gemeinde des Herrn, welche Jesus Christus, der Erstgeborne von den Todten und der Fürst (*ἄρχων* Herscher) der Könige auf Erden zur *βασιλεία*, zu *ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ* gemacht hat (Apok. 1,6 u. 5,10 wo dafür *βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς* zu lesen), mit Christo als dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern zur Herrlichkeit erhoben werden und auf seinem Throne sitzen und herschen wird, tritt hier keineswegs unvermittelt auf, sondern sie ist vorbereitet schon durch die patriarchalischen Verheifzungen von dem Segen, zu welchem Abraham für alle Geschlechter der Erde werden soll, und den Königen, die von ihm kommen und aus den Lenden Israels hervorgehen sollen (Gen. 12,3. 17,6. 35,11), und noch deutlicher durch die Weissagung Jakobs von dem Scepter Juda's, dem durch den *Schilo* der willige

---

1) LXX: *βασίλειον ἱεράτευμα* königliches Priestertum d. i. ein Priestervolk von königlicher Macht und Herrlichkeit. *Onkelos:* מַלְכִּין כָּהֲנִין Könige Priester. *Jonath.: eritis coram me reges coronati* (קְטִירֵי כְלִילָא *vincti coronis*) *et sacerdotes ministrantes. Targ. Hieros.: eritis meo nomini reges et sacerdotes. Peschito:* ܡܠܟܘܬܐ ܘܟܗ̈ܢܐ *regnum et sacerdotes.*

Gehorsam der Völker zufallen werde (Gen. 49, 10). Aber diese Verheifzungen und Weissagungen werden überstralt von der Klarheit, mit der hier dem Volke Israel das Königtum und Priestertum über und für die Völker verkündigt wird. Dieses Königtum ist aber nicht blos geistlicher Art, darin bestehend, dafz die Gläubigen sind „Herren über Tod, Teufel, Hölle und alles Unglück“ (*Luth.*), sondern gipfelt in der Weltherschaft, welche dem Volke Israel von Bileam Num. 24, 8 u. 17 ff. und von Mose in seinem Abschiedsliede Deut. 33, 29, und noch deutlicher als das Endziel seiner göttlichen Berufung in Dan. 7, 27 dem Volke der Heiligen des Höchsten geweissagt wird. Die geistliche Stellung Israels zu den Völkern ergibt sich aus seinem priesterlichen Charakter. Wie der Priester ein Vermittler zwischen der Gottheit und den Menschen ist, so hat Israel den Beruf, die Erkentnis und das Heil Gottes den Völkern zu vermitteln. Hiedurch erhält seine Herschaft allerdings einen geistigen und geistlichen Charakter, aber dieser schliefzt die Weltherschaft nicht aus sondern ein. Denn die geistige und geistliche Uebermacht und Herschaft mufz zulezt die Weltherschaft gewinnen, so gewifz als der Geist die Macht ist, welche die Welt überwindet. Wenn aber das Priestertum Israels die Macht ist, wodurch sein Königtum begründet wird, mit andern Worten wenn Israel nur als priesterliches Volk die מַמְלָכָה, die Herschaft über die Völker erlangt, so konte auch der Apostel Petrus (I, 2, 9) bei der Wiederaufnahme unserer Verheifzung unbedenklich der alex. Version folgend *βασίλειον ἱεράτευμα* gebrauchen, und an die Stelle des priesterlichen Königtums das königliche Priestertum setzen, weil zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied besteht, sondern dieses Priestertum das Königtum begründet und dieses Königtum das Priestertum vollendet.

Als ein Königtum von Priestern mufz Israel auch גּוֹי קָדוֹשׁ „ein heiliges Volk“ sein. *Gens sancta hic dicitur non respectu pietatis vel sanctimoniae, sed quam Deus singulari privilegio ab aliis separavit. Verum ab hac sanctificatione pendet altera, nempe ut sanctitatem colant, qui Dei gratia eximii sunt, atque ita vicissim Deum sanctificent.* So im Allgemeinen richtig *Calvin*; denn diese Worte bezeichnen die Würde, zu der Israel durch seine Aussonderung aus den Völkern der Erde von Jehova, dem Heiligen, erhoben werden soll; nur dafz für קָדוֹשׁ die Bed. ausgesondert nicht erweislich ist. Mag man das Etymon von קָדוֹשׁ in der Verwandtschaft mit חָדַשׁ und חֹדֶשׁ dem neu erglänzenden Mondlichte (*Diestel* „die Heiligkeit Gottes,“ in den Jahrbb. f. deutsch. Theol. IV, 1), oder in der Vergleichung mit dem sanskr. *dhûsch splendidum, pulchrum esse* (*Delitzsch Jesurun p. 155*) suchen, jedenfalls ist der Grundbegriff des Wortes: *splendidum, purum, intaminatum esse.* Ganz richtig bemerkt nun *Diestel*, dafz die Heiligkeit Gottes und Israels mit dem Bundesverhältnisse aufs engste zusammenhänge, nur zieht er daraus die unrichtige Folgerung, dafz „heilig“ ursprünglich nur ein „Verhältnisbegriff“ sei und etwas heilig sei, „sofern es Eigentum Gottes ist.“ Denn die ganze Erde ist ja Eigentum Jehova's (v. 5) und darum doch nicht heilig. Jehova ist heilig nicht „insofern als er innerhalb des Bundes Eigentum wie Eigentümer, absolutes Leben wie Lebensquelle, vor Allem höchstes Gut und höchste Norm für sein Volk

ist" (*Diest.* a. a. O. S. 22 f.), auch nicht als der „schlechthin Besondere, in sich Geschlossene, welcher im Gegensatze zur Welt, der er nicht angehört, also in seiner Ueberweltlichkeit der Eigene, sein selbst Seiende ist" (*v. Hofm.* Schriftbew. I S. 83); sondern heilig ist allein Gott und wer an der göttlichen Heiligkeit participirt, aber Gott nicht als Schöpfer und Erhalter der Welt, sondern als der Erlöser der Menschheit. Der irdische Abglanz seines heiligen Wesens ist das Licht; der Heilige Israels ist das Licht Israels Jes. 10, 17 vgl. 1 Tim. 6, 16. Das Licht in seiner hellen Reinheit und seinem leuchtenden Glanze ist das geeignetste irdische Element zur Versinnlichung der hell leuchtenden, fleckenlosen Reinheit des Heiligen, in dem kein Wechsel des Lichtes und der Finsternis ist Jac. 1, 17. Gott heißt also der Heilige, weil er der schlechthin Reine, das helle, fleckenlose Licht ist, vgl. *Thomasius*, Christologie I S. 141 der 2. Aufl. und *Philippi* kirchl. Glaubenslehre 2 S. 81, so daß in dem Begriffe der Heiligkeit Gottes eben so sehr die absolute ethische Reinheit und Vollkommenheit, als die hehre, ungetrübte Herrlichkeit des göttlichen Wesens ausgeprägt ist. Heiligkeit und Herrlichkeit sind in Gott unzertrennlich verbundene Eigenschaften, aber in seiner Beziehung zur Welt so unterschieden, daß von seiner Herrlichkeit die ganze Erde voll ist, und seine Heiligkeit in und an Israel sich bezeugt Jes. 6, 3, oder daß die Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung und Erhaltung der Welt, sein heiliger Name hingegen in der Erwählung und Führung Israels offenbar wird, vgl. Ps. 104 mit Ps. 103. Herrlich erweist Gott seinen Namen in der Schöpfung Himmels und der Erde Ps. 8, heilig ist sein Weg in Israel Ps. 77, 14 d. i. das göttliche Walten in seinem Gnadenreiche, so daß man sagen kann, die in der irdischen Schöpfung sich abstralende göttliche Herrlichkeit (הוֹד וְהָדָר), manifestirt sich als Heiligkeit in seiner Heilsbetätigung an der Sünderwelt zu ihrer Erettung aus der *φθορά* der Sünde und des Todes und ihrer Wiederherstellung zur Herrlichkeit der *ζωὴ αἰώνιος*, und zwar in der Weise, daß Gott aus freiem Liebesrathschlusse (Deut. 4, 37) Israel zu seinem Eigentumsvolke erwählt, um es, wenn es auf seine Stimme hört und seinen Bund bewahrt, zu einem heiligen Volke zu machen. Dazu wird es aber nicht schon durch die Aussonderung aus den übrigen Völkern gemacht, denn diese ist nur das Mittel für den göttlichen Endzweck, sondern dadurch, daß er das ausgewählte Volk in das Verhältnis einer Bundesgemeinschaft zu sich sezt, in Israel sein Reich gründet, in dem Bundesverhältnisse eine Heilsanstalt errichtet, welche dem Bundesvolke die Mittel zur Sühnung seiner Sünde, zur Erlangung der Gerechtigkeit vor Gott und zur Heiligkeit des Lebens mit Gott darreicht, um dasselbe durch die Zucht seiner heiligen Gebote unter der Gnadenleitung seines heiligen Armes zur Heiligkeit und Herrlichkeit des göttlichen Lebens zu erziehen und zu führen. Da jedoch der Heiligkeit die Sünde entgegensteht und der Sünder der Heiligung widerstrebt, so offenbart sich das Walten der Heiligkeit Gottes in seinem Gnadenreiche nicht nur positiv in der Heiligung derer, die sich heiligen und neubeleben lassen, sondern zugleich negativ durch Gericht in der Ausrottung aller derer, die seiner Gnadenführung hartnäckig widerstreben, so daß die Herrlichkeit des dreimal Heiligen

(Jes. 6,3) sowol in der Verherrlichung seiner Auserwählten und in der Befreiung der gesamten Creatur von dem Dienste des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8,21), als auch in der Vertilgung der verstockten Sünder, in der Vernichtung alles widergöttlichen Wesens dieser Welt und dem endlichen Sturze des Satans und seines Reiches mit der Gründung des neuen Himmels und der neuen Erde vollkommen geoffenbaret werden wird. — Hienach ist קָדוֹשׁ nicht nur jede Person, welche Gott in die Wirkungsphäre seiner sündentilgenden Gnade aufnimt, sondern auch jede Sache, welche zur Verwirklichung des göttlichen Heilswerkes verwandt oder von Gott zu diesem Zwecke geweiht wird. Der Gegensatz von קָדוֹשׁ ist חֹל *κοινός*, *profanus*, von חָלַל los sein, eig. das Ungebundene, nicht zu heiligem Zwecke und Gebrauche Bestimte, vgl. Lev. 10, 10, worunter nicht blos das Sündliche und Unreine (טָמֵא) begriffen wird, sondern alles Irdische in seinem natürlichen Zustande, weil die ganze Erde mit allem, was auf ihr ist, in die Folgen der Sünde verschlungen worden und dadurch entweiht ist.

V. 7—15. Als Mose dem Volke durch seine Aeltesten diese unvergleichlich herrliche Verheifzung des Herrn eröffnete, versprach dasselbe insgesamt (יַחְדָּו), alles was Jehova geredet tun zu wollen, und als darauf Mose dem Herrn diese Rede des Volks berichtete, sagte derselbe Mosen: „ich werde im Wolkendunkel (בְּעַב הֶעָנָן) zu dir kommen, damit das Volk mein Reden mit dir anhöre (שָׁמַע בְּ wie Gen. 27,5 u. ö.) und auch dir ewig glaube.“ Da Gott die Schwachheit des sündigen Volks kent und als der Heilige mit demselben seiner Unheiligkeit wegen nicht in unvermittelte Gemeinschaft treten kann, sondern den Bund mit ihm durch die Vermittlung Mose's schliefzen will, so bedarf es zur Erreichung der göttlichen Absicht noch einer besonderen Beglaubigung des erwählten Mittlers; und diese soll darin bestehen, dafz Jehova vor den Augen und Ohren des Volks mit Mose redet, nämlich das Grundgesetz des Bundes vor dem ganzen Volke feierlich proclamirt (19,16—20,18), und dadurch Mose als den Empfänger göttlicher Offenbarung und Vermittler derselben erweist, damit das Volk ihm glaube לְעוֹלָם „auf ewig,“ indem die *Thora* ewig gültige Bedeutung hat Matth. 5,18. — V. 10 ff. Hierauf befahl Gott Mosen, das Volk für seine Erscheinung oder sein Reden zu ihm zu bereiten: *a*) durch Heiligung desselben mittelst Waschung des Leibes und der Kleider (s. zu Gen. 35,2) und Enthaltung vom Beischlafe (v. 15), weil der Samenergufz beim *concubitus* verunreinigte (Lev. 15,18 vgl. m. Arch. §. 56 Anm. 8); *b*) durch Umhegung des Volks, dafz es bei Todesstrafe nicht den Berg besteige oder anrühre. Das Umhegen oder Begrenzen (הִגְבִּיל) des Volks ringsum ist nach v. 23 ein Umgrenzen des Berges, bestand also in der Aufrichtung eines Zaunes um den Berg, welcher das Volk vom Besteigen und Berühren desselben abhalten solte. Jeder der ihn anrühre, קָצֵהוּ sein Ende d. i. den äufzersten, untersten Teil des Berges, soll getödtet werden, es sei Mensch oder Vieh. „Keine Hand soll ihn (den, der die gezogene Grenze überschreitet und den Berg betritt) berühren,“ d. h. niemand demselben innerhalb der aufgerichteten Schranken folgen, um ihn zu greifen, sondern aus der Ferne soll er getödtet werden durch Steine oder Wurfge-

schosse. Ueber יִיָּרֶה für יִוָּרֶה s. *Ges.* §. 69 Anm. 5. *Ew.* §. 140b. Erst בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל „beim Ziehen des Schalles," richtig *Luth.*: „wenn es aber lange tönen wird," können sie auf den Berg steigen v. 13. הַיֹּבֵל von יָבַל heftig, mit Geräusch strömen (s. m. Archäol. §. 80 Anm. 2) ist gleichbedeutend mit קֶרֶן הַיּוֹבֵל Jos. 6, 5 und sachlich gleich dem שׁוֹפָר d. i. ein grofzes hornähnliches Blasinstrument, das Hifthorn von Hift, Hief = תְּקִיעָה s. *Del.* zu Ps. 81, 4. מָשַׁךְ הַיֹּבֵל das Horn ziehen ist s. v. a. das Horn in lang gezogenen Tönen blasen. Dies geschah um Signale zu geben für die Berufung des Volks zum Kriege (Richt. 3, 27. 6, 34), zur Schlacht (7, 18. Hi. 39, 24 f. u. a.) und behufs anderer öffentlicher Proclamationen, s. m. Archäol. II S. 186 f. Niemand von dem Volke — dies ist der Gedanke — soll bei Todesstrafe auf den Berg steigen, oder auch nur an seinem unteren Ende ihn anrühren; erst wenn das Horn langtönend geblasen und dadurch das Signal zum Herzukommen erteilt wird, sollen sie ihn besteigen dürfen (s. zu v. 21), natürlich nicht 600,000 Männer, was physicalisch unausführbar war, sondern das Volk in seinen Vertretern, den Aeltesten. עָלוֹת בָּהָר bed. auf den Berg steigen in v. 13 wie in v. 12, nicht blos: an den Fufz des Berges hinangehen (*Kurtz* u. A.), vgl. dagg. Deut. 5, 5.

V. 16—25. Nach dieser Vorbereitung fuhr am Morgen des dritten Tagen (nach jenem göttlichen Befehle) Jehova herab auf die Spitze des Berges Sinai (v. 20), als der starke eifrige Gott unter Donnern (קֹלֹת) und Blitzen seine Herrlichkeit in Feuer manifestirend, dafz der Berg mit Feuer brante (Deut. 4, 11. 5, 20), und der Rauch des brennenden Berges wie der Rauch (עָשָׁן für עֲשַׁן s. *Ges.* §. 93, 4. *Ew.* §. 213b.) eines Schmelzofens aufstieg und der ganze Berg erbebte (v. 18); jedoch das die Unheiligen verzehrende Feuer seines Zornes- und Liebeseifers in eine schwere Wolke hüllend. Donner und Blitze, aus dem schweren Gewölk hervorbrechend, und Feuer mit Rauchdampf sind die elementaren Substrate, welche die Herrlichkeit des göttlichen Wesens den Menschen in einer Weise versichtbaren, dafz das Auge der Sterblichen doch keine Gestalt der geistigen, unsichtbaren Gottheit erblickt. Diese Naturphänomene waren begleitet von einem gewaltigen Posaunentone, der in zunehmender Stärke fort und fort erdröhnte (v. 16 u. 19). Ueber הוֹלֵךְ וְחָזֵק s. zu Gen. 8, 3) und gleichsam der Heroldsruf war, welcher dem Volke die Erscheinung des Herrn ankündigte, und es zur Versammlung vor ihm und zum Anhören seiner aus dem Feuer und Wolkendunkel ertönenden Worte aufrufen solte. Der Schall (קוֹל) des שׁוֹפָר (v. 19) d. i. der σάλπιγξ ϑεοῦ, Gottesposaune, einer Posaune, wie sie im Dienste Gottes (im Himmel) gebraucht wird (1 Thess. 4, 16 vgl. *Winer* Grammat. der neutestl. Spr. S. 221 der 6. Aufl.), ist nicht die Stimme Jehova's (*Bähr* Symbolik II S. 594), sondern ein dem Posaunentone ähnlicher Hall; ob durch Naturkräfte oder, wie Aeltere z. B. *C. a. Lap.* meinten, von Engeln, von deren Myriaden umgeben Jehova auf den Sinai herabfuhr (Deut. 33, 2), hervorgebracht, ist völlig unbestimmbar.[1] Ob dieser furcht-

1) *O. Zoeckler* in s. *Theol. naturalis* S. 329 f. stelt mit diesem Posaunenhalle jene in den Schilderungen eschatologischer Scenen Apok. 4, 5. 8, 5. 11, 19 neben βρονταί, ἀστραπαί u. s. w. erwähnten mächtigen, majestätischen Stimmen (φωναί) zusammen, und erinnert an jene mannigfaltigen, ihrem Wesen und Ursprunge nach

baren Phänomene „erbebte das ganze Volk, das im Lager war" (v. 16). Denn sie solten nach 20, 20 (17) demselben eine heilsame Furcht vor der göttlichen Majestät einflöfzen. Da führte Mose das Volk (d. h. die Männer) aus dem Lager Gott entgegen und liefz es am Fufze (תַּחְתִּית) des Berges, aufzerhalb seiner Umhegung, sich aufstellen (v. 17); und (v. 19) „Mose redete" d. h. fragte den Herrn nach seinem Befehle, „und Gott antwortete laut" (בְּקוֹל) und hiefz ihn auf die Spitze des Berges hinaufkommen. Dort erteilte er ihm zuvörderst den Befehl, wieder hinabzugehen und dem Volke einzuschärfen (הָעֵד bezeugen, und bezüglich der Form הַעֵדֹתָה v. 23 für הַעִידֹתָ s. *Ew.* §. 199ᵃ), dafz niemand durchbreche (הָרַס) zu Jehova, um zu sehen, d. h. die um den Berg als geheiligte Gottesstätte gezogenen Schranken niederreifzend (הָרַס) in die Nähe Jehova's vorzudringen versuche. Selbst die Priester, die vermöge ihres Amtes Gott nahen dürfen, sollen sich heiligen, damit nicht Jehova gegen sie losbreche (יִפְרֹץ) d. h. sie niederschmettere. Das (בָּם) יִפְרֹץ בָּהֶם in v. 22 u. 24 ist sachlich gleich dem נָפַל מִמֶּנּוּ רָב v. 21. Die כֹּהֲנִים sind weder *de filiis Aaronis* d. h. levitische Priester, noch *principes populi* oder *primogeniti*, sondern „solche, welche nach natürlichem Rechte und Brauch bis dahin des Priesteramtes gepflegt haben" (*Baumg.*). Selbst diese Priester sind zu unheilig, um in die Nähe des heiligen Gottes kommen zu können. Diese nochmalige Einschärfung des Verbotes, den Berg zu betreten, mit namentlicher Ausdehnung auf die Priester, solte dem Volke eben so sehr seine eigene Unheiligkeit als die unnahbare Heiligkeit Jehova's in nachdrücklicher Weise zum Bewufztsein bringen. Aber die aus der Unheiligkeit des Volks entstandene Scheidung von seinem Gotte soll vermittelt werden durch Mose und Aaron, die auf den Berg steigen dürfen. Auch dem Volke war das Steigen auf den heiligen Berg in Aussicht gestelt „beim Ziehen des Halles" (v. 13). Damit steht das strenge Verbot des Durchbrechens der Umhegung, um eigenmächtig zu Jehova zu nahen, durchaus nicht in Widerspruch. Wenn Gott das Zeichen zum Besteigen des Berges geben wird, dann darf und soll auch das Volk zu ihm nahen. Dieses Zeichen des langgezogenen Posaunentones solte jedenfalls erst nach der Promulgation der zehn Worte des Fundamentalgesetzes gegeben werden, wird aber nach dieser Promulgation nicht gegeben; jedoch nicht deshalb weil „die Entwicklung eine ganz abnorme, der göttlichen Anordnung in v. 13 nicht entsprechende" wurde, indem das Volk „bei dem Donner, Blitz und Posaunenton, womit die Gesetzespromulgation abschliefzt, allen Mut verliert und statt nun das verheifzene Signal abzuwarten, von Schrecken und Angst übermant davonläuft" (*Kurtz* II S. 284); denn von einem Davonlaufen steht im biblischen Texte kein Wort; sondern weil das Volk durch die furchtbaren Phänomene, welche das Herabkommen Jehova's auf den Berg begleiteten, so

---

grofzenteils noch nicht sattsam aufgeklärten selteneren Naturtöne, wie etwa die seltsamen Detonationen auf der dalmatischen Insel Melleda und auf dem Dschebel Nakus oder Glockenberg am Sinai u. a., als erhabene und symbolisch bedeutsame natürliche Analoga zu jenen aufzerordentlichen und wunderbaren Gottesstimmen, welche die Seele eines jeden Beobachters mit Grauen, das Gemüt des christlich ernsten Zeugen aber mit Ahnungen des nahen Weltgerichtes zu erfüllen geeignet sind.

erschüttert wurde, dafz es auf das Reden mit Gott verzichtete, und vor Furcht des Todes Mose bat, die Verhandlung mit Gott zu übernehmen (20, 18—21 oder 15—18). Von einer „abnormen Entwicklung“ des Drama's kann schon aus dem Grunde nicht die Rede sein, weil Gott nicht nur den Verlauf und Erfolg der Sache vorauswufzte, sondern weil er auch schon im Voraus nur ein Kommen zu Mose im Wolkendunkel zugesagt (v. 9), und sein Herabkommen auf den Berg Sinai vor den Augen des Volks in der furchtbaren Glorie seiner heiligen Majestät (v. 11) nur zu dem Ende angekündigt und ausgeführt hat, um das Volk zu versuchen, damit seine Furcht vor ihren Augen wäre (20, 20 [17] vgl. Deut. 5, 28 f.), also ein Hinaufsteigen des ganzen Volks auf den Berg, abgesehen von der physicalischen Unmöglichkeit, dafz 600,000 Männer auf denselben hätten steigen können, gar nicht beabsichtigt haben kann.[1] Was Gott wirklich beabsichtigt hat, das ist auch geschehen. Nachdem das Volk durch das sühnende Opferblut in den Bund mit Jehova aufgenommen worden, wurde ihm in seinen Vertretern auch der Zutritt auf den Berg und das Schauen Gottes gewährt 24, 9—11.

## Cap. XX, 1—21 (18). Die zehn Worte Jehova's.

V. 1. Noch ehe Mose wieder auf den Berg stieg mit Aaron (19, 24), erfolgte die Promulgation der zehn, das Fundamentalgesetz des Bundes enthaltenden, Worte Gottes. כָּל־הַדְּבָרִים sind die v. 2—17 (14) verzeichneten Worte Gottes, welche mit geringfügigen, den wesentlichen Inhalt nicht alterirenden Abweichungen Deut. 5, 6—18 wiederholt[2] und c. 34,

---

1) Das „Fliehen und Davonlaufen des Volks hat *Kurtz* blos aus der Uebersetzung *Luther's* oder *de Wette's* geschöpft, welche וַיָּנֻעוּ וגו „und sie erzitterten und standen von ferne“ (20, 18 [13]) unrichtig durch: sie *flohen* und traten von ferne“ erklärt haben. Wie das vermeintliche Davonlaufen des Volks, so gründet sich auch die damit zusammenhängende Vorstellung von *Kurtz*: „dafz Donner, Blitz und Posaunenton (die während des Aussprechens der 10 Gebote jedenfalls schwiegen) die Gesetzespromulgation *ausleiteten*, wie sie dieselbe nach 19, 16 eingeleitet hatten“, auf bloses Mifzverständnis des bibl. Textes. In 20, 18 [13] steht davon keine Sylbe, dafz nach dem Aussprechen der 10 Gebote Donner, Blitz und Posaunenton von Neuem erfolgt sei. Dort wird nur ganz einfach erzählt, welchen Eindruck die 19, 16—19 erwähnten furchtbaren Phänomene, welche nach v. 20 die Herabkunft Jehova's auf den Berg begleiteten und seinem Reden zu Mose und dem Volke voraufgingen, auf das aus dem Lager Gott entgegengeführte Volk machten.

2) Die Abweichungen beider Texte sind folgende: In Deut. 5 v. 8 ist vor כָּל תְּמוּנָה die Cop. ו Ex. v. 4 zur Erleichterung des Verständnisses weggelassen, dagegen in v. 9 vor עַל־שִׁלֵּשִׁים in rhetorischer Absicht hinzugesezt. Bei dem Sabbatgebote ist v. 12 שָׁמוֹר gewählt statt זָכוֹר Ex. v. 8, um זָכַר für die v. 15 hinzugefügte paränetische Einschärfung: „und gedenke, dafz du Knecht gewesen bist u. s. w.“ zu behalten; womit weiter zusammenhängt, dafz statt der objectiven Begründung des Sabbatgebotes auf die Schöpfung in 6 Tagen und das Ruhen Gottes am 7. Tage hier das Moment der Erlösung aus Aegypten als subjectives Motiv zur Beobachtung dieses Gebotes hervorgehoben ist. Aufzerdem ist v. 14 das: „und dein Vieh“ (Ex. v. 10) durch: „dein Rind und dein Esel und all dein Vieh“ specialisirt und rhetorisch amplificirt. Eben so ist v. 16 die zu dem Elterngebote hinzugefügte Verheifzung: „dafz deine Tage lang werden im Lande u. s. w.“ durch Einschiebung des Satzes: „und es dir wolergehe im Lande“ u. s. w. amplificirt, und durch den Zusatz: „wie dir

28. Deut. 4, 13. 10, 4 die „Bundesworte, die zehn Worte“ genant werden. Diese Worte hat Gott unvermittelt zu dem Volke geredet, nicht „durch Vermittlung seiner endlichen Geister“ (*v. Hofm.*, *Kurtz* u. A.). Von einer solchen Vermittlung weifz das A. Test. nichts. Nicht allein nach unserm Cap. ist es אֱלֹהִים, welcher diese Worte zum Volke redete und sich v. 2 יְהוָה nent, den Gott der Israel aus Aegypten geführt hat, sondern auch nach Deut. 5, 4 redete *Jehova* diese Worte פָּנִים בְּפָנִים zu Israel auf dem Berge mitten aus dem Feuer heraus. Demgemäfz erklären auch, nach *Jo. Buxtorf* (*Dissert. de Decalogo in genere. 1642*), *Hebraeorum interpretes ad unum paene omnes: Deum verba decalogi per se immediate locutum esse, Dei nempe potentia non autem Angelorum opera ac ministerio voces in aëre formatas fuisse.*[1] Auch aus dem N. Test. läfzt sich diese Vorstellung nicht als Schriftlehre erweisen. Wenn Stephanus Act. 7, 53 zu den Juden sagt: „ihr habt das Gesetz empfangen *εἰς διαταγὰς ἀγγέλων*, und Paulus Gal. 3, 19 das Gesetz als *διαταγεὶς δι᾽ ἀγγέλων* bezeichnet, so lassen diese Ausdrucksweisen es ganz unbestimt, worin das *διατάσσειν* der Engel oder das Geschäft der Engel bei der Gesetzgebung bestanden habe, da *εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* nur bedeutet: „auf Anordnungen von Engeln hin“, nicht aber: als Engelsbefehle, vgl. *Winer* Gramm. S. 354.[2] Auch in Hebr. 2, 2, wo das Gesetz als *ὁ δι᾽ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* der *σωτηρία ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ Κυρίου* gegenüber gestelt wird, ist das durch den Gegensatz von *διὰ τοῦ Κυρίου* veranlafzte *δι᾽ ἀγγέλων* so unbestimter

---

Jehova, dein Gott geboten“ mehr eingeschärft. In v. 17 ist für עֵד שָׁקֶר Ex. v. 16 der umfassendere Begriff עֵד שָׁוְא gewählt. Ferner in dem Verbote des Begehrens v. 18 ist „das Weib des Nächsten“ voraufgestelt und dann zu dem „Hause“ vor Knecht und Magd noch das „Feld“ hinzugefügt, wogegen in Ex. v. 17 (14) zuerst das Haus des Nächsten, dann das „Weib“ neben Knecht und Magd genant ist; auch statt der Wiederholung des תַּחְמֹד das synonyme תִּתְאַוֶּה gebraucht. Endlich sind im Deut. alle Gebote von לֹא תִּרְצָח an durch die vor jedem wiederkehrende Cop. וְ, die im Ex. ganz fehlt, mit einander verbunden. — Wenn dem Gesagten zufolge in sämtlichen Abweichungen des deuteron. Textes, bis auf die Umstellung des Weibes und Hauses im lezten Gebote, die rhetorische und paränetische Tendenz offen vorliegt, so mufz auch diese Umstellung auf Rechnung der den Dekalog mit Freiheit reproducirenden Recapitulation gesezt werden und der Exodustext als der ursprüngliche gelten, den man nicht im Interesse willkürlicher Deutung der Gebote ändern darf.

1) Dies gilt auch von den Targumim. *Onk.* und *Jon.* haben v. 1: וּמַלֵּל יְיָ und *Targ. Hieros.*: מַלֵּיל מֵימְרָא דַיְיָ. Nur in dem populären jüdischen Midrasch scheint sich auf Grund von Deut. 33, 2 vgl. Ps. 68, 18, wonach Jehova „aus Myriaden seiner Heiligkeit“ d. h. von Myriaden heiliger Engel begleitet auf den Sinai herabkam, die Vorstellung ausgebildet zu haben, dafz Gott durch Engel geredet habe. So läfzt *Josephus* (*Ant. XV, 5, 3*) den König Herodes von *ἡμῶν δὲ τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι᾽ ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων* zum Volke reden.

2) Dafz namentlich Stephanus nicht ein Reden Gottes durch eine Mehrheit endlicher Geister gemeint haben kann, ersieht man schon daraus, dafz er vorher v. 38 von dem Engel (im Sing.) spricht, der mit Mose auf dem Berge Sinai geredet, und denselben v. 35 u. 30 als den Engel bezeichnet, welcher Mosen im Dornbusche erschienen sei, d. i. kein anderer als der mit *Jehova* identische *Maleach Jehova's*. „Der *ἄγγελος κυρίου* nimt in v. 38 dieselbe Stelle ein, welche in Exod. 19 Jehova. Die Engel in v. 53 und in Gal. 3, 19 sind aus Deut. 33. Dort aber kommen die Engel nicht anstatt des Herrn, sondern der Herr komt in ihrer Begleitung.“ *Hgstb.* Christol. III, 2 S. 71.

Natur, daſz man, namentlich bei Beachtung dessen, daſz λαλεῖν im Hebräerbriefe (vgl. 1,1) überhaupt die göttliche Offenbarung durch das Wort bezeichnet, aus ihm nicht mit Sicherheit folgern darf: der Vf. dieses Briefes habe sich das Reden Gottes bei Promulgation des Dekalogs durch eine Mehrheit endlicher Geister vermittelt gedacht. Da es ihm für seinen Zweck gar nicht darauf ankam, die Art und Weise, wie Gott zu den Israeliten vom Sinai herab geredet habe, genau zu bestimmen, sondern nur darauf, die Erhabenheit der Offenbarung der σωτηρία (des Evangeliums) über die Offenbarung des νόμος zu zeigen, so konte er den unbestimten Ausdruck δι' ἀγγέλων wählen, und es den Lesern seines Briefes überlassen, sich dieselbe aus dem A. T. näher zu bestimmen. Nach dem A. T. aber ist die Offenbarung des Gesetzes nur insofern durch Engel vermittelt, als einerseits Gott sich dem Mose wie den Patriarchen in der Erscheinungsform des מַלְאַךְ יְהוָה, ὁ ἄγγελος τοῦ Κυρίου geoffenbart hat, andrerseits nach Deut. 33,2 Jehova von Myriaden heiliger Engel als seinem Gefolge umgeben auf dem Sinai erschienen ist.[1] Die Vorstellung von einem Reden Gottes durch Vermittlung seiner endlichen Geister läſzt sich nur aufrecht halten, wenn man entweder die Engel zu Personificationen von Naturerscheinungen, wie Donner, Blitz und Posaunenschall herabsezt, wogegen selbst der Verf. des Hebräerbriefs durch die Unterscheidung der φωνὴ ῥημάτων von diesen Naturphänomenen in 12,19 Protest einlegt, oder wenn man mit *v. Hofm.* (Schriftbew. I S. 324 ff.) sich Gott, den Ueberweltlichen, nicht ohne eine Vielheit unter ihm zusammengefaſzter Geister und sein Walten in der Körperwelt, der gegenüber diese Geister mit ihm und unter ihm zusammengefaſzt sind, nicht ohne sie denken kann, so daſz auch gewöhnliche und regelmäſzige Naturerscheinungen für Wirkungen von Engeln zu halten wären; wodurch aber in der Tat die Engel als geschaffene Geister in Frage gestelt und zu blosen Personificationen göttlicher Kräfte herabgedrückt werden. Vgl. *Philippi,* Kirchl. Glaubensl. 2 S. 311 ff.

Die Bundesworte oder zehn Worte waren von Gott auf zwei Steintafeln geschrieben (31,18), und werden als Inbegriff und Kern des Gesetzes schon in 24,12 הַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה genant. Ueber ihre Zählung und Verteilung auf die beiden Tafeln aber bietet der bibl. Text weder bestimte Aussagen noch sichere Indicien, zum deutlichen Beweise, daſz diese Punkte nicht die Wichtigkeit haben, welche confessioneller Eifer ihnen öfter beigelegt hat. Im Laufe der Zeiten haben sich darüber zwei Hauptansichten gebildet.

---

1) Richtig bemerkt schon *Lud. de Dieu* zu *Act. 7,53* nach Anführung der Parallelstellen Gal. 3,19 u. Hebr. 2,2: *horum* dictorum *haec videtur esse ratio et veritas. S. Stephanus supra v. 39 dixit, Angelum locutum esse cum Mose in monte Sina, eundem nempe qui in rubo ipsa apparuerat, vers. 35 qui quamvis in se Deus hic tamen κατ' οἰκονομίαν tanquam Angelus Dei caeterorumque angelorum praefectus consideratus e medio angelorum, qui eum undique stipabant, legem in monte Mosi dedit . . . Atque inde colligi potest causa, cur apostolus Hebr. 2,2. 3 Legi Evangelium tantopere anteferat. Etsi enim utriusque auctor et promulgator fuerit idem Dei filius, quia tamen legem tulit in forma angeli e senatu angelico et velatus gloria angelorum, tandem vero caro factus et in carne manifestatus, gloriam prae se ferens non angelorum sed unigeniti filii Dei, evangelium ipsemet, humana voce, habitans inter homines praedicavit, merito lex angelorum sermo, evangelium autem solius filii Dei dicitur.*

Die *Einen* verteilen die zehn Gebote nach zwei Pentaden auf die beiden Tafeln und rechnen zur ersten die Gebote über 1. andere Götter, 2. die Bilder, 3. den Namen Gottes, 4. den Sabbat und 5. die Eltern; zur zweiten 1. das Tödten, 2. Ehebrechen, 3. Stehlen, 4. falsche Zeugnis und 5. das Begehren. Die *Andern* zählen zur ersten Tafel 3 und zur zweiten 7 Gebote, und bestimmen als die 3 ersten die Gebote über 1. andere Götter, 2. den Namen Gottes, 3. den Sabbat, welche die Pflichten gegen Gott in sich begreifen, und als die 7 der zweiten Tafel die Gebote 1. über die Eltern, 2. das Tödten, 3. Ehebrechen, 4. Stehlen, 5. falsche Zeugnis, 6. Begehren des Hauses, 7. Begehren des Weibes, Gesindes, Viehes und übrigen Gutes des Nächsten, als die Pflichten gegen den Nächsten enthaltend. — Die *erste* Ansicht mit der Einteilung in 2 mal 5 Gebote findet sich schon bei *Josephus* (*Ant. III, 5, 5*) und *Philo* (*Quis rer. divin. haer. §. 35, De Decal. §. 12* u. a.); sie wird von den Kchv. der ersten 4 Jahrhunderte einhellig bezeugt[1], und ist von der orientalischen und der reformirten Kirche bis heutiges Tages beibehalten worden. Mit dieser Ansicht stimmen auch die späteren Juden soweit überein, dafz sie nur *ein* Gebot des Begehrens annehmen, weichen aber darin von derselben ab, dafz sie das Verbot der Bilder mit dem Verbote der fremden Götter vereinigen, dagegen den Eingang: „ich bin der Herr dein Gott" als das erste Gebot ansehen. Diese Zählungsweise, von der wir die ersten Spuren bei *Julian. Apostata* in *Cyrilli Alex. c. Julian. l. V init.* und in einer Andeutung des *Hieronym. ad Hos. 10, 10* finden, ist jedenfalls späteren Ursprungs und vielleicht nur aus Opposition gegen die Christen aufgestelt worden, aber bei den neuern Juden noch herschend.[2]

Die *zweite* Hauptansicht ist durch *Augustinus* zur Geltung gekommen, und vor ihm kein Vertreter derselben bekant. In *Quaest. 71 in Exod.* spricht sich *Aug.* über die Frage, wie die zehn Gebote einzuteilen seien, *utrum quatuor sint usque ad praeceptum de Sabbatho, quae ad ipsum Deum pertinent, sex autem reliqua, quorum primum: Honora patrem et matrem, quae ad hominem pertinent: an potius illa tria sint et ista septem,* nach näherer Entwicklung der beiden Ansichten dahin aus: *Mihi tamen videntur congruentius accipi illa tria et ista septem, quoniam Trinitatem videntur illa quae ad Deum pertinent, insinuare diligentius intuentibus,* und sucht dann weiter zu zeigen, dafz durch das Bilderverbot nur das Verbot anderer Götter *perfectius* explicirt, das Gebot des Begehrens aber, obgleich *concupiscentia uxoris alienae et concupiscentia domus alienae tantum in peccando differant*, doch durch die Wiederholung des *non concupisces* in zwei Ge-

---

1) Indem dieselben entweder, wie *Iren. Adv. haer. II, 42*, von 2 Tafeln mit 5 Geboten auf jeder reden, oder teils nur *ein* Gebot des Begehrens erwähnen, wie *Constit. apost. I, 1. VII, 3. Theoph. Ad Autol. II, 50. Tertul. Adv. Marc. II, 17. Ephr. Syr. ad Ex. 20 Epiphan. Haer. II, 2* u. A. m., teils das Verbot der Bilder ausdrücklich von dem Verbote anderer Götter unterscheiden, wie *Origen. Homil. 8* in *Exod. Hieron. ad Ephes. 6, 2 et al. Gregor. Naz. Carm. I, 1. Sulpic. Sev. Hist. sacr. I, 17. Ambrosiaster ad Eph. 6, 2. Synops. in Athan. Opp. II p. 64 ed. Col.* u. A. mehr.

2) Ihr folgen *Gemar. Macc.* f. 24, *a. Targ. Jon.* zum *Exod.* u. *Deuter.*, die Comment. *Mechilta ad Exod. 20, 16* und *Pesikta ad Deut. 5, 6* und die rabbin. Commentatoren des Mittelalters.

bote getrent werde. Bei dieser Trennung zählt *Aug.* meistenteils nach dem Texte des *Deuteron.* das Verbot des Begehrens nach dem Weibe des Nächsten als das *neunte,* wiewol er in einzelnen Stellen auch nach dem Texte des *Exod.* das des Begehrens nach dem Hause voranstelt (s. *Geffken*, Ueb. die versch. Einteilung des Dekalogs. Hamb. 1838 S. 174). Durch das grofze Ansehen des *Augustinus* wurde diese Einteilung in der abendländischen Kirche herschend, und auch von *Luther* und der lutherischen Kirche recipirt, jedoch so dafz die katholische und lutherische Kirche nach dem Exodustexte das Begehren des Hauses als *neuntes* Gebot annahmen, und nur Wenige mit *Aug.* der Reihenfolge des Deuteron. den Vorzug gaben.[1]

Fragen wir nun, welche von diesen Einteilungen der zehn Gebote die richtige sei, so läfzt sich weder die talmudisch-rabbinische Annahme, dafz die Worte: „ich bin Jehova dein Gott, der u. s. w.“ (v. 2) das erste Gebot bilden, noch die Augustinische Bevorzugung des deuteron. Textes irgendwie rechtfertigen. Die Worte „ich bin der Herr u. s. w.“ enthalten kein selbständiges Glid des Dekalogs, sondern nur die Präfation zu den folgenden Geboten. *Hic sermo nondum sermo mandati est, sed quis sit, qui mandat, ostendit. Origen. Homil. 8* in *Exod.* Der Text des Deuter. aber kann, wie schon gezeigt, in allen seinen Abweichungen vom Exodustexte nicht auf Originalität Anspruch machen. Die beiden übrigen, zu kirchlicher Geltung gelangten Ansichten betreffend, kann allerdings das historische Zeugnis der Priorität und Majorität für sich allein nicht für die erste entscheiden, die nach ihrem ältesten Zeugen die *philonische* genant zu werden pflegt, sondern die Entscheidung nur aus dem biblischen Texte genommen werden. Dieser spricht aber nach Inhalt und Form gegen die Augustinische und die katholische und lutherische und für die philonische oder orientalische und reformirte Einteilung. Dem *Inhalte* nach: denn während in den beiden, das Begehren verbietenden Sätzen, kein wesentlicher Unterschied nachweisbar ist, so dafz selbst *Luther* in seinem Katechismus diese beiden Gebote in eins zusammengezogen hat, so besteht zwischen dem Verbote der andern Götter und dem der Bilder Gottes ein für die Verhältnisse der Israeliten sehr wesentlicher Unterschied, wie dies nicht nur die Geschichte des goldenen Kalbes am Sinai, sondern auch der

1) Bei den neueren Verhandlungen über diesen Gegenstand ist die Augustinische Einteilung und Gliderung vertheidigt worden von *Sonntag*, in d. Theol. Studien u. Krit. 1836 S. 61 ff. u. 1837 S. 253 ff. und von *Kurtz* in s. Gesch. des A. B. II S. 289 ff. u. in der kirchl. Ztschr. von *Kliefoth* und *Mejer* 1858 H. 4—6; die lutherisch-kirchliche von *C. W. Otto*, Dekal. Untersuchungen. Halle 1857; die philonisch-reformirte, als die ursprüngliche und dem biblischen Texte entsprechende, von *Züllig* in d. Theol. Studien u. Krit. 1837 S. 47 ff., *J. Geffken* in s. bereits angef., die historischen Zeugnisse ausführlich behandelnden, Schrift, von *Bertheau*, Die 7 Gruppen Mosaischer Gesetze. Gött. 1840 S. 10 ff., von *Oehler* in *Herzog's* Realencykl. Art. Dekalog, von Ungen. in der Evang. Kirchen-Zeit. 1857 Nr. 62 f. u. in der Erlang. Ztschr. für Protestantism. Bd. 38. H. 1 u. 2, endlich von *Fr. W. Schultz* in eingehender, gründlicher und besonnener Behandlung der Frage in *Rudelbach's* und *Guericke's* Ztschr. 1858. H. 1 u. in s. Comment. zu Deuter. 5, 6 ff.; während *E.* in d. Erlang. Zeitschr. f. Prot. Bd. 36 H. 4 S. 298 ff. und *Knobel* zu Ex. 20 für die talmudisch-rabbinische Ansicht in die Schranken getreten sind. Endlich *E. Meier*, Die ursprüngl. Form des Dekalogs. Mannh. 1846, ergeht sich in willkürlichen Conjecturen.

Bilderdienst Gideons (Richt. 8, 27), Micha's (Richt. 17) und Jerobeams (1 Kg. 12, 28 ff.) bezeugen. In *formeller* Beziehung unterscheiden sich die fünf lezten Gebote nicht nur dadurch von den fünf ersten, daſz jenen jede Motivirung fehlt, während diese längere Motivirungen haben, in welchen jedesmal „Jehova, dein Gott" wiederkehrt, sondern noch viel entscheidender dadurch, daſz im Texte des Deuteron. sämtliche auf das Verbot des Tödtens folgenden Gebote durch die vor jedem Satze wiederholte Cop. ו mit einander verknüpft sind, woraus man sieht, daſz schon Mose die von den Pflichten gegen den Nächsten handelnden Gebote enger mit einander verbunden und durch diese Verbindung als die zweite Hälfte des Dekalogs bildend aufgefaſzt und bezeichnet hat.

Das Gewicht dieses Zeugnisses wird auch durch die *Paraschen*abteilung und die doppelte Accentuation des masor. Textes mit oberen und unteren Accenten nicht aufgewogen, falls dieselbe überhaupt eine logische Einteilung der Gebote bezeichnen solte. In den hebr. Handschriften und Bibelausgaben ist der Dekalog durch Zwischenräume mit ס (*Setuma*) und פ (*Phetucha*) in zehn Paraschen geglidert, dergestalt daſz das Verbot der andern Götter und der Bilder mit der hinzugefügten Drohung und Verheiſzung (v. 3—6) zu einer Parasche zusammengefaſzt, dagegen das Verbot des Begehrens (v. 17 oder 14) durch eine *Setuma* in zwei Paraschen geteilt ist. Aber diese Setuma fehlt nach *Kennicott* (*ad Exod. 20, 17. Deut. 5, 18* und *Dissertat. gener. p. 59*) in 234 von den 694 von ihm verglichenen Handschriften und hienach auch in vielen genauen Bibelausgaben, so daſz hier kein einhelliges Zeugnis vorliegt. Diese Parascheneinteilung läſzt sich jedoch dadurch nicht verdächtigen, daſz sie weder zur Philonischen noch zur talmudisch-rabbinischen Einteilung der zehn Gebote paſzt, noch auch mit der masoretischen Versabteilung und der dieser entsprechenden unteren Accentuation übereinstimt. Denn sie ist ohne Zweifel älter als die Textesarbeiten der Masoreten, aber deshalb noch keineswegs ursprünglich. Wenn auch das Targum zum Hohenl. 5, 13 sagt: die steinernen Tafeln waren in 10 שׁטרים oder שׁרטים Reihen d. i. Strophen geschrieben, ähnlich den Reihen (שׁטרי) eines Gartens voll Wolgerüchen, so ist doch dieses Targum viel zu jung, um ein gültiges Zeugnis für die ursprüngliche Schreibung und Gliderung des Dekalogs abgeben zu können. Eben so wenig kann die obere Accentuation des Dekalogs, welche der Paraschenabteilung entspricht, als Zeuge für „eine einst offenbar als sehr bedeutsam betrachtete Versabteilung" (*Ewald* Grammt. §. $99^{b\,1}$ Anm. 1) gelten, vielmehr ist dieselbe eben nur deshalb zu der unteren Accentuation hinzugefügt worden, um den Dekalog an bestimten Tagen in den Synagogen nach den Paraschen vorzulesen.[1] Die doppelte Accentuation ist demnach nur insofern von Bedeu-

---

1) Vgl. *Geiger*, Wissensch. Ztschr. f. jüd. Theol. III, 1 S. 151. Nach dem Zeugnisse eines zum Christentume übergetretenen Rabbiners, *Zarvoſz*, bei *Mich. Beck, De duplici accentuatione Decalogi dissert. Jen. 1677*, pflegte der Dekalog anders vorgelesen zu werden, wenn er als Sabbatparasche in der Mitte Januars oder im Anfange Julis daran kam, anders am Pfingstfeste, als dem Feste der Gesetzgebung, dort nach der unteren Accentuation, hier bei der Gesetzesfeier nach der oberen. Damit kann man die Nachricht im *En Israel fol. 103 col. 3* vergleichen, daſz die eine Accentua-

tung, als die Masoreten die Paraschen selbst für wichtig genug erachteten, um sie durch eine ihr entsprechende Accentuation für die synagogale Vorlesung aufrecht zu erhalten. Hätte aber diese Parascheneinteilung bei den Juden von jeher für ursprünglich oder mosaisch gegolten, so würde sich weder das Aufkommen anderer Einteilungen des Dekalogs, noch auch die Abweichung der masoretischen Accentuation und Versabteilung von derselben begreifen lassen. Aus dem Allen ergibt sich wol so viel klar, daſz man von Alters her geneigt war, die Verbote der andern Götter und der Bilder einheitlich zusammenzufassen, aber sicherlich aus keinem andern Grunde als wegen der auf sie folgenden Drohung und Verheiſzung, von der man richtig erkante, daſz sie auf beide Gebote sich beziehen müsse. Faſzte man aber diese Gebote als eines, so blieb, um die Zehnzahl herauszubringen, nichts weiter übrig, als das in zwei Sätzen ausgesprochene Verbot der Lust in zwei Gebote zu trennen. Weil aber damit die Umstellung des Weibes und des Hauses in den beiden Texten nicht leicht zu vereinigen war, so konte die trennende Setuma in v. 17 (14) nicht zu allgemeiner Reception gelangen.

Endlich über die Verteilung der zehn Bundesworte auf die beiden Steintafeln enthält der bibl. Text weiter keine Andeutung als die, daſz die Tafeln von beiden Seiten beschrieben waren (32, 15), woraus sich, was ohnehin schon als das Natürlichste die meiste Warscheinlichkeit hat, mit ziemlicher Sicherheit folgern läſzt, daſz der Gesamtinhalt der „zehn Worte“, nicht blos die zehn Gebote im engeren Sinne ohne die ihnen beigegebenen Motivirungen, auf die Tafeln eingegraben waren.[1] Wenn nun aber weder die Zählungsweise der zehn Gebote noch ihre Verteilung auf die beiden Tafeln in der dem Volke Israel zur Richtschnur verfaſzten Thora bestimt war, so daſz schon die Israeliten darüber verschieden urteilen konten, so hat um so mehr die christliche Kirche volles Recht, über diese Dinge mit christlicher Freiheit und Zweckmäſzigkeit für die Unterweisung der Gemeine im Gesetze zu bestimmen, als sie ja an die zehn Gebote nicht als einen Bestandteil des durch Christi Erfüllung für sie aufgehobenen Mosaischen Gesetzes gebunden ist, sondern dieselben nur als die unwandelbare Norm des heiligen durch Christum erfüllten Gotteswillens sich zur Richtschnur der Lehre und des Lebens zu nehmen hat.

---

tion für die gewöhnliche oder Privatlectüre, die andere für die öffentliche Vorlesung in der Synagoge maſzgebend sei. Vgl. *Schultz* in d. oben gen. Abhdl. S. 118.

1) Wenn der Gesamtinhalt auf den Tafeln stand, so können die zehn Worte weder nach den zwei Pentaden des *Philo* noch nach der *Augustin*'schen Einteilung in 3 und 7 Gebote auf dieselben verteilt gewesen sein, weil in beiden Fällen auf die erste Tafel viel mehr Worte zu stehen kämen als auf die zweite, nach der Augustinischen Teilung auf jene 131 auf diese nur 41 Worte. Ein passenderes Verhältnis gewint man, wenn die Worte v 2—7 d. h. die drei ersten Gebote nach Philonischer Zählung auf die eine, und die übrigen 7 Gebote vom Sabbatgebote an auf die andere Tafel eingegraben waren; denn in diesem Falle kamen auf jene Tafel 96, auf diese 76 Worte zu stehen. Solten aber die Motivirungen der Gebote nicht mit auf den Tafeln verzeichnet gewesen sein, so würden die Gebote über Gottes Wesen und Namen und über den Sabbat samt der Präfation, die unmöglich fehlen konte, zusammen 73 Worte, das Elterngebot ohne die Verheiſzung 5 und die übrigen Gebote zusammen 26 Worte betragen.

V. 2. Die **zehn Worte** werden eröffnet mit einer Selbstbezeugung Jehova's als tatsächliche Grundlage für die Verpflichtung des Volks zur Haltung der Gebote. „Ich bin Jehova, dein Gott, der ich dich u.s.w." Durch die Ausführung aus Aegypten, dem Sklavenhause, hatte sich Jehova Israel als sein Gott erwiesen. Diese glorreiche Tat, der Israel seine Erhebung zu einem selbständigen Volke verdankte, war als helleuchtender Tatbeweis unverdienter göttlicher Liebe ganz geeignet, in den Herzen des Volks innige Gegenliebe zu entzünden und zum Halten der Gebote zu reizen. Diese Worte sind also nicht mit *Kn.* als ein Bekentnis oder als Grundlage des ganzen theokratischen Gesetzes zu fassen, gleichwie *Zaleukus* (nach *Diod. Sic. 12, 20*), *Plato* (*De legg. 10 init.*) und andere Gesetzgeber (vgl. *Cicer. De legg. II, 7*) den Glauben, dafz Götter seien, an die Spitze ihrer Gesetze gestelt haben, sondern sie sind die *praefatio, qua* (*Deus*) *praeparat populi animos ad obsequium* (*Calv.*), und werden in diesem Sinne zur Einschärfung anderer Gesetze oft wiederholt, teils vollständig 29, 46. Lev. 19, 36. 23, 43. 25, 38. 55. 26, 13 u. a., teils abgekürzt: „ich bin Jehova, euer Gott" Lev. 11, 44. 18, 2. 4. 30. 19, 4. 10. 25. 31. 34. 20, 7 u. a., womit auch das blose: „ich bin Jehova" abwechselt Lev. 19, 12. 14. 16. 18 u. a.

V. 3. **Das erste Wort.** „Nicht sollen dir sein (solst du haben) andere Götter עַל פָּנַי eig. über mich hinaus" (עַל wie Gen. 48, 22. Ps. 16, 2), oder „zu mir hinzu" (עַל wie Gen. 31, 50. Deut. 19, 9), also $=$ πλὴν ἐμοῦ (LXX), בַּר מִנִּי (*Targ.*), neben mir (*Luth.*); nicht: *coram me* (*Vulg. al.*) oder: gegen mich, mir zuwider. Ueber פָּנַי s. zu 33, 14. Der Sing. יִהְיֶה nötigt nicht אֱלֹהִים als Abstractum: Gottheit zu fassen, wozu auch der Plur. אֲחֵרִים nicht passen würde; s. zu Gen. 1, 14. Der Satz lautet ganz allgemein und verbietet nicht nur die Vielgötterei und Abgötterei, den Götzendienst in Gedanken, Wort und Tat (vgl. Deut. 8, 11. 17. 19), sondern gebietet zugleich, Gott den Herrn zu fürchten und zu lieben, ihm zu dienen und anzuhangen, vgl. Deut. 6, 5. 13. 17. 10, 12. 20. Fast alle Gebote sind in der negativen Form des Verbotes ausgesprochen, weil sie die Sünde und böse Lust im menschlichen Herzen voraussetzen.

V. 4. 5. **Das zweite Wort.** An das Verbot des Götzendienstes reiht sich als zweites das Verbot des Bilderdienstes an. *Primo praecepto postquam docuerat, quisnam esset verus Deus, eum unum coli jussit; nunc autem definit legitimum ejus cultum. Calv.* „Du solst dir nicht machen ein Bildnis und irgend eine Gestalt von dem, das im Himmel oben u. s. w." עָשָׂה ist mit doppeltem *accus.* constr., also wörtl. nicht machen zu Bildnis und irgend einer Gestalt das was im H. u. s. w. פֶּסֶל, von פָּסַל behauen Holz oder Stein, ist das aus Holz oder Stein gefertigte Bild, und wird Richt. 17, 3 ff. von einem Jehova versinnlichenden Bilde, anderwärts auch von Bildern heidnischer Gottheiten, z. B. der Aschera 2 Kg. 21, 7 gebraucht. תְּמוּנָה bed. nicht Bild, das der Mensch macht, sondern nur Gestalt, die ihm erscheint, Num. 12, 8. Deut. 4, 12. 15 ff. Hi. 4, 16. Ps. 17, 15. In Deut. 5, 8 (vgl. 4, 16) steht פֶּסֶל כָּל־תְּמוּנָה „Bildnis von irgend einer Gestalt", danach ist auch hier וְכָל־תְּמוּנָה als erklärende Apposition zu פֶּסֶל, und וְ *explic.* zu fassen: „und zwar irgend eine Gestalt" nämlich von Jehova, nicht von

heidnischen Göttern. Die Worte so zu verstehen, fordert Deut. 4, 15 ff., wo Mose das Verbot: sich ein Bild (פסל) in der Gestalt irgend eines Bildwerkes (סֶמֶל) u. s. w. zu machen, einschärft und mit den Worten motivirt: „denn ihr habt nicht irgend eine Gestalt gesehen des Tages, da Jehova zu euch redete am Horeb." Diese authentische Erklärung des göttlichen Verbotes durch Mose beweist unwiderleglich, daſz פסל und תמונה von symbolischen Abbildungen Jehova's zu verstehen sind. Aus Deut. 4, 17 und 18 erhalten auch die folgenden Worte ihre authentische Erklärung. „Das was am Himmel" sind die Vögel, nicht die Engel, sondern höchstens nach Deut. 4, 19 die Gestirne mit darunter begriffen. Unter dem „was auf Erden" sind Vieh und Gewürm, die groſzen und kleinen Landthiere, unter dem „was im Wasser" die Fische und Wasserthiere zu verstehen. מִתַּחַת לָאָרֶץ ist zu בַּמַּיִם hinzugefügt, um die Vorstellung: niedriger als das Festland malerisch auszudrücken, vgl. Deut. 4, 18. Daſz übrigens in v. 4 f. die Anfertigung nicht von Bildern überhaupt, sondern nur von Bildern Gottes als Objecten religiöser Verehrung oder Anbetung verboten wird, das lehrt nicht nur der Zusammenhang, sondern das wird auch v. 5 ausdrücklich angegeben, so daſz selbst Calv. bemerkt: *Quod stulte quidam putarunt hic damnari sculpturas et picturas quaslibet, refutatione non indiget.* Nicht minder treffend bemerkte derselbe unmittelbar vorher: *Etsi enim tantum de idolis verba facit Moses, dubium tamen non est, quin per synecdochen (sicut in tota lege) omnes fictitios cultus damnet, quos pro suo ingenio homines excogitant.* V. 5. „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht." Ueber die Form תָעָבְדֵם mit dem O-Laute unter dem Gutturale s. *Ew.* §. 251[d]. הִשְׁתַּחֲוָה bed. die Beugung vor Gott in Gebet und Anrufung seines Namens, עָבַד die Verehrung durch Opfer und religiöse Handlungen. Die Suffixa לָהֶם und ־ֵם beziehen sich auf die zu *Pesel*, zu Symbolen Jehova's, gemachten Dinge am Himmel u. s. w., als Hauptobject des vorhergehenden Satzes, nicht aber auf פֶּסֶל וְכָל־תְּמוּנָה, obgleich עָבַד פֶּסֶל zur Bezeichnung rohen, das Bild als Symbol der Gottheit mit der Gottheit identificirenden Götzendienstes Ps. 97, 7 und 2 Kg. 17, 41 vorkomt, noch weniger auf אֱלֹהִים אֲחֵרִים v. 3.

Die folgende Drohung und Verheiſzung (v. 5[b] u. 6) bezieht sich auf die beiden ersten Gebote, nicht blos auf das zweite, weil beide, obgleich zwei bestimt zu unterscheidende Formen der Abgötterei, Idololatrie und Ikonolatrie, verbietend, doch darin sich zu höherer Einheit zusammenschlieſzen, daſz durch jede Form der Verehrung Jehova's des unabbildbaren, weil sein geistiges Wesen in keiner sichtbaren Gestalt offenbarenden, Gottes unter einem sichtbaren Bilde die Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes alterirt oder Jehova in einen andern Gott, als er ist, verwandelt wird. Durch beide Formen der Abgötterei bricht daher Israel den Bund mit Jehova. Darum schärft Gott beide Gebote durch die ernste Mahnung ein: „Ich Jehova dein Gott bin אֵל קַנָּא ein eifriger Gott" d. h. nicht nur ζηλωτής eifriger Rächer der Sünden, sondern ζηλότυπος eifersüchtiger Gott, der die ihm allein gebührende Ehre keinem andern überläſzt Jes. 42, 8. 48, 11, die Anbetung keines andern Gottes duldet (34, 14), sondern den Eifer seines Zorns mit derselben Energie gegen seine Hasser kehrt (Deut. 6, 15), mit der der Eifer seiner Liebe (Hohesl. 8, 6) diejenigen umfaſzt, die

ihn lieben, nur dafz die Liebe in der Eigenschaft der Gnade weit über den Zorn hinausreicht. Die Sünde der Väter ahndet (straft) er an den Kindern, am dritten und vierten Glide. שִׁלֵּשִׁים dritte *sc.* Kinder sind nicht Enkel (בְּנֵי בָנִים 34,7) sondern Urenkel und רִבֵּעִים die vierte Generation. Hingegen Gnade erzeigt er den Tausendsten d. h. bis in das tausendste Geschlecht; vgl. Deut. 7,9 wo לְאֶלֶף דּוֹר für לַאֲלָפִים steht. Die Cardinalzahl vertritt hier die Ordnungszahl, für welche bei אֶלֶף keine besondere Form ausgebildet war. Für das richtige Verständnis dieses Ausspruchs Gottes sind wichtig die W. לְשֹׂנְאַי und לְאֹהֲבַי, durch welche die Strafe und die Gnade auf ihren lezten Grund zurückgeführt werden. Das לְ vor שׂנאי nimt nicht den Genitiv mit עֲוֹן wieder auf (*Kn.*); denn ein solcher Gebrauch des לְ läfzt sich durch Gen. 7,11. 16,3. 14,18. 41,12 nicht begründen und ist überhaupt unerweislich, sondern לְ bed. hier: „an“ oder „in Bezug auf“ (*Ew.* §. 217[da]); und לשׂנאי läfzt sich schon seiner Stellung wegen nicht auf die אָבֹת allein, sondern nur auf die Väter und die Kinder bis ins vierte Glid beziehen. Solte es sich blos auf die Väter beziehen, so müfzte es hinter אָבֹת folgen. Dem analog ist לאהבי וגו׳ zu fassen. Gott straft die Sünde der Väter an den Kindern bis ins dritte und vierte Glid in Bezug auf die, welche ihn hassen, und erzeigt Gnade bis ins tausendste Glid in Bezug auf die, welche ihn lieben. Das menschliche Geschlecht ist ein lebendiger Organismus, in welchem wie die Sünde und das Böse so das Uebel als Fluch der Sünde und die Strafe des Bösen sich forterbt. Wie die Kinder von ihren Eltern oder Erzeugern Natur und Wesen empfangen, so müssen sie auch die Schuld der Väter tragen und büfzen. Diese Warheit hat sich aus vielfacher Lebenserfahrung selbst den denkenden Heiden aufgedrungen, vgl. *Aeschyl. Sept. 744. Euripid.* nach *Plutarch De sera num. vind. 12. 21. Cicero De nat. deor. 3, 38* und *Baumgarten-Crusius* Bibl. Theol. S. 208. Doch herscht in der göttlichen Weltordnung kein Fatum, kein mit undurchbrechbarer Naturnotwendigkeit fortdauerndes Wirken der Folgen des Guten und Bösen; sondern in der Welt regiert ein gerechter und allgütiger Gott, der nicht nur den Lauf seiner Strafgerichte hemt, sobald der Sünder sich durch die Strafe zur Besinnung bringen läfzt und auf die Stimme Gottes hört, sondern auch Sünde und Missetat vergibt und denen, die ihn lieben, Gnade bewahrt bis ins tausendste Geschlecht (34, 7). Unser Ausspruch lehrt weder, dafz die sündigenden Väter straflos bleiben, noch dafz an den Kindern und Enkeln ohne eigene Verschuldung die Sünden ihrer Väter gestraft werden, sondern abstrahirt nur davon, ob und wie die Väter selbst gestraft werden, und hebt, um den furchtbaren Ernst der strafenden göttlichen Gerechtigkeit zu zeigen, nur hervor, dafz die Strafe nicht ausbleibt, wenn auch in göttlicher Langmut aufgeschoben doch darum nicht aufgehoben wird, dafz vielmehr noch die Kinder die Sünden ihrer Väter büfzen müssen, nämlich wenn — wie aus dem organischen Naturzusammenhange der Kinder mit ihren Vätern von selbst folgt und wie *Onkelos* in richtiger Erläuterung des לשׂנאי hinzugefügt hat — „die Söhne vollmachen zu sündigen (מְשַׁלְּמִין לְמֶחֱטֵי) nach ihren Vätern“, so dafz die Nachkommen für ihre eigenen und für ihrer Vorfahren Missetaten Strafe leiden Lev. 26, 39. Jes. 65, 7. Am. 7, 17. Jer. 16,

11 ff. Dan. 9, 16. Wenn hingegen das Hassen aufhört, wenn die Kinder von den bösen Wegen der Väter lassen, so wandelt sich der Eifer des göttlichen Zornes in Liebeseifer, und Gott wird ihnen עֹשֶׂה חֶסֶד „Gnade erweisend", und die Gnade wirkt fort nicht nur bis ins dritte und vierte, sondern bis ins tausendste Glied, aber auch nur in Bezug auf die, welche Gott lieben und diese Liebe im Halten seiner Gebote betätigen. „Ist Gott lange Zeit Schuld heimsuchend, so ist er bis ins Unendliche hinein Gnade erweisend, vgl. Deut. 7, 9, wie niemand besser als Israels Geschichte selber documentirt" (*Schultz* zu Deut. 5, 10).[1]

V. 7. Das **dritte Wort**: „Du solst den Namen Jehova's, deines Gottes, nicht hintragen zu Eitlem" hängt mit den beiden ersten eng zusammen. Obgleich es außer Jehova, dem Absoluten, keinen Gott gibt und sein göttliches Wesen auch nicht in irgend einer Gestalt geschaut und erfaßt werden kann, so hat er doch die Herrlichkeit desselben kundgetan in seinem Namen (3, 14 ff. 6, 2), welcher von seinem Volke nicht mißbraucht werden soll. נָשָׂא שֵׁם bed. nicht: den Namen aussprechen — diese Bed. hat נשׂא überhaupt nicht — sondern behält in allen Stellen, wo man es so übersezt, seine eigentliche Bedeutung: aufheben, erheben, anheben, z. B. einen Spruch erheben oder anheben Num. 23, 7. Hi. 27, 1, Gesang erheben Ps. 81, 3 oder Gebet Jes. 37, 4 (vgl. *Schultz*). Und daß es hier nicht „aussprechen" bedeute, ergibt sich schon aus dem parallelen: seine Seele zu Eitlem hintragen Ps. 24, 4. שָׁוְא bed. nicht Lüge (שֶׁקֶר), sondern nach seinem Etymon שָׁאָה wüste sein (s. *Hupfeld* zu Ps. 7, 15) das Wüste und Unordentliche, daher das Leere, Eitle und Nichtige, worauf kein Verlaß ist. Dieses Wort verbietet jeden Gebrauch des göttlichen Namens zu eitlen, unwaren Dingen, und begreift in sich nicht allein das falsche oder lügenhafte Schwören, das Lev. 19, 12 als Profanation des Namens Jehova's verpönt wird, sondern auch das leichtfertige Schwören im gewöhnlichen Lebensverkehre und jede Anwendung des göttlichen Namens im Dienste der Unwarheit und Lüge, zu Verwünschungen, Zauberei und Warsagerei, wonach der rechte Gebrauch des Namens Gottes nur im „Anrufen, Beten, Loben und Danken", das aus einem feinen, gläubigen Herzen komt, bestehen kann. Dem natürlichen Menschenherzen liegt die Uebertretung dieses Gebotes sehr nahe, daher wird es durch die Drohung: „denn Jehova wird den nicht ungestraft lassen, der u. s. w." ernstlich eingeschärft.

V. 8—11. Das **vierte Wort**: „Gedenke des Sabbattags ihn zu heiligen" sezt zwar, wie sich aus dem זָכוֹר ergibt, eine Kentnis von dem Sabbate voraus, jedoch nicht schon ein früheres Bestehen der Sabbat*feier*. Israel mußte aus der Ueberlieferung der Schöpfungsgeschichte wissen, daß Gott nach Erschaffung der Welt in sechs Tagen am siebenten Tage geruht und durch sein Ruhen (שָׁבַת) diesen Tag geheiligt hatte (Gen. 2, 3). Aber ein Gebot für die Menschen, diesen Tag zu heiligen, bestand bisher noch nicht. Dieses empfing Israel erst hier am Sinai, nachdem es durch das Nichtfallen des Manna am siebenten Wochentage (16, 22 ff.) schon darauf vorbereitet worden war. Hier wird daher auch erst die Art und Wei-

1) Vgl. noch über die Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern *Hgstb.* Beitrr. III S. 544 ff.

se der Heiligung festgesezt. Der siebente Tag soll sein שַׁבָּת ein Feierer (s. zu 16,23) d.i. ein Ruhetag dem Herrn gehörend, ihm geweiht dadurch, daſz an ihm kein Geschäft verrichtet wird. Das Nichttun irgend eines (כֹּל) Geschäftes gilt für Menschen und Vieh ohne Ausnahme. Die welche ruhen sollen sind durch Weglassung der *cop.* ו vor עַבְדְּךָ (v.10) in 2 Klassen geteilt: *a*) freie Israeliten (אַתָּה) und ihre Kinder (Sohn und Tochter); *b*) Leibeigene (Knecht und Magd) und Vieh (Zug- und Lastthiere) und dein Fremdling, der in deinen Thoren d.i. der aus der Fremde stammende, unter Israel sich aufhaltende Arbeiter. „In deinen Thoren" (vgl. Deut. 5,14. 14,21 u.ö.) ist s.v.a. in den Städten, Flecken und Dörfern deines Landes, nicht: in deinen Häusern. Denn שַׁעַר wird nur von den Eingängen zu den Städten, den gröſzeren umschlossenen Räumen und den Palästen gebraucht, nicht von den Eingängen in die gewöhnlichen Häuser, Hütten und Zelte, vgl. *Ges. Thes. s. v.* מְלָאכָה Geschäft (vgl. Gen. 2,2) im Unterschiede von עֲבֹדָה Arbeit ist nicht sowol die leichtere Arbeit (*Schultz*), als vielmehr der umfassendere, allgemeinere Begriff für Lösung irgend einer Aufgabe, mag dieselbe schwer oder leicht sein; עֲבֹדָה ist die Ausführung eines bestimten Werkes, sowol der Feldarbeit (Ps. 104,23), des Handwerks (39,32), als des priesterlichen Dienstes oder der zur Vollziehung des Cultus erforderlichen Arbeit (12,25 f. Num. 4,47). Am Sabbate (wie auch am Versöhnungstage Lev. 23,28.31) soll jedes Geschäft ruhen, an den übrigen Festen nur das Arbeits- oder Werkgeschäft, מְלֶאכֶת עֲבֹדָה (Lev. 23,7 ff.) d.i. das Geschäft, welches unter den Begriff der Werkarbeit, der bürgerlichen Hanthierung und Gewerbstätigkeit fält. Verboten wird daher am Sabbate im Einzelnen nicht blos Pflügen und Ernten (34,21), das Keltern und Waarenverführen (Neh. 3,15), das Lastentragen (Jer. 17,21), der Handel (Am. 8,5) und Marktverkehr (Neh. 13,15 ff.), sondern auch das Mannasammeln (16,26 ff.), Holzlesen (Num. 15,32 ff.) und das Feueranmachen in den Wohnungen zum Kochen und Backen (35,3). Die Bedeutung des Ruhens von jedem Geschäfte am Sabbate ergibt sich aus der Begründung des Gebotes v. 11, daſz Jehova, weil er bei der Schöpfung Himmels und der Erde am siebenten Tage geruht, den Sabbattag gesegnet und geheiligt habe. Hierin liegt aber nicht, daſz Israel durch die Sabbatfeier in die Nachfolge des Herrn eintreten und seinem Vorgange nachfolgend tätig sein soll, wo der Herr tätig gewesen, und ruhen, wo der Herr geruht, um dem hohen Ziele des ebenbildlichen Menschen gemäſz dem Herrn nachzuahmen, den Pulsschlag des göttlichen Lebens gewissermaſzen zu dem seinigen zu machen (*Schultz*). Denn obschon das Schaffen Gottes in 6 Tagen und sein Ruhen am siebenten mit dem Arbeiten der Menschen in 6 Tagen und ihrem Ruhen am siebenten parallelisirt ist, so liegt doch das Motiv für die Sabbatfeier nicht in dieser Parallele, sondern darin, daſz Gott den siebenten Tag, weil er an ihm geruht, gesegnet und geheiligt habe. Die Bedeutung des Sabbats liegt also in der göttlichen Segnung und Heiligung des siebenten Wochentags bei der Schöpfung, d.h. darin, daſz Gott nach vollendetem Schöpfungswerke am siebenten Tage die geschaffene Welt segnete und heiligte, sie mit Kräften des Heils und Fridens seiner seligen Ruhe erfüllte und zur Teilnahme an dem reinen Lichte seines

heiligen Wesens erhob (s. zu Gen. 2, 3). Darum soll nun sein Volk Israel den Sabbat feiern, nicht um Gottes Tun nachzuahmen und in dieser Nachfolge Gottes des göttlichen Segens teilhaftig zu werden, sondern um an diesem Tage auch zu ruhen von seiner Arbeit, und dies um so mehr, als diese Arbeit nicht mehr die seine Seligkeit in Gott nicht störende Arbeit ist, zu welcher Gott sein irdisches Ebenbild von Anfang an bestimt hatte (Gen. 2, 15), sondern die saure Arbeit im Schweiſze seines Angesichts, zu der der Mensch durch den Sündenfall verurteilt worden (Gen. 3, 19). Um von dieser, Leib und Seele niederdrückenden Arbeit auszuruhen und sich zu erquicken (23, 12), dazu schrieb Gott die Sabbatfeier seinem Volke vor, um demselben in dieser Erquickung einen Tag der Erholung und Erhebung des Geistes und einen Vorschmack der Seligkeit zu gewähren, zu welcher das Volk Gottes am Tage seiner Vollendung eingehen soll, der Seligkeit der ewigen *κατάπαυσις ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ* Hebr. 4, 10 oder der *ἀνάπαυσις ἐκ τῶν κόπων* Apok. 14, 13. Vgl. m. Archäol. §. 77.[1]

Anstatt dieser die Idee des Sabbats erfassenden objectiven Begründung der Sabbatfeier hebt Mose in der Recapitulation des Dekalogs Deut. 5, 14 f. nur das subjective Moment der Ruhe oder Erquickung hervor, wie Ex. 23, 12, und erinnert das Volk an seine Knechtschaft in Aegypten und seine Erlösung aus derselben durch den mächtigen Arm Jehova's, mit dem Zusatze: deshalb (damit du dieser Erlösung aus der Knechtschaft eingedenk seist) hat dir Jehova geboten den Sabbattag zu halten. Diese Begründung ist mit der in unserm Verse gegebenen nicht, wie *Kn.* meint, unvereinbar, sondern macht nur ein subjectives Moment geltend, das besonders geeignet war, die Herzen des Volks für die Sabbatfeier zu erwärmen und die Sabbatruhe dem Volke lieb und wert zu machen, indem dieselbe Israel beständig an die Ruhe erinnern muſzte, welche Jehova ihnen von dem Sklavendienste in Aegypten verschaft hatte. Denn das Ruhen von jedem Geschäfte ist die Basis der Sabbatfeier; diese Feier aber ist eine dem A. Bunde eigentümliche Institution und bei keinem andern Volke zu finden, obgleich der Wochencyclus bei manchen Völkern vorkomt (vgl. m. Archäol. §. 74 Anm. 6). Die Sabbatfeier wurde durch ihre Aufnahme in den Dekalog zur Grundlage für alle Festzeiten und Festfeiern der Israeliten erhoben, die sämtlich in der Sabbatruhe culminiren, vgl. m. Archäol. §. 76. Dennoch gehört auch sie als *ἐντολὴ τοῦ νόμου*, als Bestandteil des sinaitischen Gesetzes, mit zur *σκιὰ τῶν μελλόντων sc. ἀγαθῶν* (Col. 2, 17 vgl. Hebr. 10, 1), welche aufhören solte, als das *σῶμα* in Christo gekommen war. Christus ist Herr auch des Sabbats (Matth. 12, 8), und hat nach Vollendung seines Werkes am Sabbate geruht, ist aber am Sonntage auferstanden und hat durch seine die Frucht seines Erlösungswerkes der Welt verbürgende Auferstehung diesen Tag für seine Gemeinde zur *κυριακὴ ἡμέρα* gemacht, daſz sie denselben feiere, bis der Herzog ihrer Seligkeit wiederkommen und nach Vollendung des Gerichts über alle seine Feinde bis auf den lezten sie einführen wird in die Ruhe des ewigen Sab-

1) Nur bei totaler Verkennung der schriftmäſzigen Bedeutung des Sabbats konten *Ewald* und *Knob.* zu Lev. 23 die Sabbatsruhe als ein Verzichten auf Erwerb und Gewinn fassen und für ein Gott dargebrachtes Opfer erklären.

bats, welchen Gott durch sein Ruhen nach Vollendung des Himmels und der Erde für die ganze Schöpfung bereitet hat.

V. 12. Das **fünfte Wort**: „Ehre deinen Vater und deine Mutter" handelt nicht von den Nebenmenschen, sondern *de illis qui sunt vicarii Dei. Quare sicut Deus colendus est honore et timore, ita et vicarius ejus.* (*Luther decem praec. Vol.12* seiner *Opera lat.* der Erl. Ausg. *p. 89*). Dies wird aufzer Zweifel gesezt durch Lev. 19, 3, wo die Ehrfurcht gegen die Eltern gleichfalls mit der Beobachtung der Sabbate verbunden und das כַּבֵּד durch תִּירָא wiedergegeben ist. Auch folgt es schon aus dem כַּבֵּד, welches, wie *Calv.* richtig sagt, *nihil aliud est quam Deo et hominibus, qui dignitate pollent, justum honorem deferre.* Den Nebenmenschen, Nächsten רֵעַ, soll man lieben (Lev. 19, 18), die Eltern hingegen ehren und fürchten, ihnen mit Herz, Mund und Hand, in Gesinnung, Wort und Tat, Ehrfurcht erweisen. Unter Vater und Mutter sind aber nicht die Erzeuger und Pfleger unsers leiblichen Lebens allein gemeint, sondern auch die Begründer, Pfleger und Förderer unseres geistlichen Lebens, als Propheten und Lehrer, welchen teils der Vatername (2 Kg. 2, 12. 13, 14), teils die Vaterschaft zugeschrieben wird, indem ihre Schüler Söhne und Töchter genant werden (Ps. 34, 12. 45, 11. Spr. 1, 8. 10. 15 u. ö.), und die Beschirmer unsers leiblichen und geistlichen Lebens, die gottgeordnete Obrigkeit, die mit Recht den Vater- und Mutternamen führen kann (Gen. 45, 8. Richt. 5, 7), weil alle Obrigkeit aus dem Verhältnisse der Vaterschaft und Kindschaft sich entwickelt hat und aus der Pietät der Kinder gegen die Eltern fortwährend ihren sittlichen Halt und Bestand schöpft, von dem das Wol und Gedeihen der Völker abhängt.[1] Darauf zielt die Verheifzung: „auf dafz lang werden deine Tage (du lange lebest) in dem Lande, das dir Jehova dein Gott gibt", die zunächst dem ganzen Volke, das sich gehorsamer Kinder erfreut, ein langes Leben d. h. Verbleiben im Lande Canaan zusichert, aber auch ein langes Leben d. h. hohes Alter der Einzelnen nicht aus- sondern vielmehr einschlieſzt, vgl. Deut. 6, 2. 22, 7, wie denn hohes Alter als ein besonderer Segen Gottes gilt 1 Kg. 3, 14. Zu dem langen Leben sind in Deut. 5, 16 noch die Worte: „und damit es dir wolgehe" hinzugefügt, die den Gedanken nicht ändern, sondern nur deutlicher expliciren. — Wie in den Eltern die göttliche Majestät geehrt und gefürchtet werden soll, so soll in den Menschen auch das göttliche Ebenbild heilig gehalten werden. Dieser Gedanke vermittelt den Uebergang zu den übrigen Geboten.

V. 13—17 (oder 13 u. 14 nach anderer Versabteilung). Die **übrigen fünf Worte** oder Gebote, welche die Pflichten gegen den Nächsten feststellen, sind Lev. 19, 18 in das Wort: „liebe deinen Nächsten wie dich selbst" zusammengefafzt. Sie reihen sich so an einander, dafz sie das Leben, die Ehe und das Eigentum des Menschen gegen tatsächlichen Angriff und Eingriff sicher stellen, hierauf von der Tat zum Worte und zur Gesinnung fortschreitend den bösen Leumund und das Gelüsten nach dem

---

1) „Das fünfte Gebot legt in der Forderung der Elternehre den Grund für die Heiligung des ganzen socialen Lebens, indem es eine göttliche Auctorität in demselben erkennen lehrt." *Oehler*, Dekalog S. 322.

Eigentume des Nächsten verbieten.[1] Wenn hienach die drei ersten Gebote dieser Tafel zunächst die Tat ins Auge fassen, so zeigt doch der Fortschritt bis zu dem Verbote des Begehrens, daſz man die Tat nicht von der Gesinnung lostrennen darf, und daſz „die Erfüllung des Gesetzes nur in der Heiligung des Herzens zum Abschluſz komt“ (*Oehl.*). Demgemäſz wird in dem: „du solst nicht *tödten*“ nicht blos der vollendete Todtschlag und Mord durch offene Gewalttat oder Hinterlist (21, 12. 14. 18), sondern überhaupt jede Gefährdung des Lebens aus Fahrlässigkeit (Deut. 22, 8) oder Mutwillen (Lev. 19, 14), wie aus Haſz, Zorn und Rache (Lev. 19, 17 f.) verpönt. Das Leben steht an der Spitze dieser Gebote, nicht weil es als höchstes irdisches Gut galt, sondern weil es die Basis der Existenz des Menschen ist, in dem Leben die Person und in dieser das göttliche Ebenbild (Gen. 9, 6) angetastet wird. Zu beachten ist noch das Fehlen des Objects, wodurch das Verbot ganz allgemein das Tödten nicht nur des Nebenmenschen, sondern auch des eigenen Lebens, den Selbstmord, in sich begreift. Eben so allgemein lauten die beiden folgenden Gebote. *Ehebrechen*, נָאַף vom Manne und Weibe gebraucht Lev. 20, 10, bed. im Unterschiede von זָנָה huren, den geschlechtlichen Umgang des Ehemannes mit dem Eheweibe eines Andern und des Eheweibes mit einem fremden Ehemanne. Dieses Verbot tritt nicht blos dem Eingriffe in das theuerste Besitztum des Mannes entgegen, dem das zehnte Gebot steuert, sondern sanctionirt die Heiligkeit der Ehe als göttliche Ordnung zur Fortpflanzung und Vermehrung des Menschengeschlechts und gilt, obwol es, wie alle dem ganzen Volke gegebenen Gebote, zunächst an den Mann gerichtet ist, doch für das Weib eben so gut wie für den Mann, wie denn auch der Ehebruch an Mann *und* Weib mit dem Tode bestraft werden soll Lev. 20, 10. — Nicht minder unantastbar soll das Eigentum sein. Das „du solst nicht *stehlen*“ verbietet nicht blos die heimliche oder offene Entwendung fremden Eigentums, sondern auch die Beschädigung, Veruntreuung und Beeinträchtigung desselben durch Fahrlässigkeit oder Gleichgültigkeit (21, 33. 22, 13 u. 23, 4. 5. Deut. 22, 1—4). — Damit man aber diese Gebote nicht blos von der äuſzeren Tat als solcher verstehe, wie die Pharisäer, gegen welche Christus die ware πλήρωσις derselben Matth. 5, 21 ff. entwickelt, so verbietet Gott weiter: „Du solst nicht antworten gegen deinen Nächsten als falscher Zeuge“ d. h. kein falsches Zeugnis gegen ihn ablegen. עָנָה mit בְּ gegen jem. antworten oder zeugen (Gen. 30, 33). עֵד ist nicht das Zeugnis, sondern der Zeuge. Statt עֵד שֶׁקֶר Zeuge der Lüge, der bewuſzte Unwarheit aussagt, steht im Deut. עֵד שָׁוְא der welcher Eitles, Nichtiges, Unbegründetes (שֵׁמַע שָׁוְא 23, 1) aussagt (vgl. über שָׁוְא zu v. 7). Daraus erhellet, daſz nicht blos das lügenhafte, sondern überhaupt jedes unware und unbegründete Zeugnis verboten wird, auch nicht blos

---

1) Diesen *mirum et aptum ordinem* erkante schon *Luther* und entwickelt ihn l. c. p. 111 also: *Incipit prohibitio a majori usque ad minimum, nam maximum damnum est occisio hominis, deinde proximum violatio conjugis, tertium ablatio facultatis. Quod qui in iis nocere non possunt, saltem lingua nocent, ideo quartum est laesio famae. Quodsi in iis non praevalent omnibus, saltem corde laedunt proximum, cupiendo quae ejus sunt, in quo et invidia proprie consistit.*

das Zeugnis vor dem Richter, sondern überhaupt jedes unware Zeugnis, wodurch (nach dem Contexte) das Leben, die Ehe oder das Eigentum des Nächsten gefährdet wird; vgl. 23,1. Num. 35,30. Deut. 17,6. 19,15. 22, 13 ff. — Das lezte oder zehnte Gebot ist gerichtet gegen das Begehren als die Wurzel, aus der jede Versündigung gegen den Nächsten in Wort und Tat erwächst. Das חָמַד, ἐπιθυμεῖν (LXX), begehren, komt aus dem Herzen (Spr. 6, 25) und gebiert die Sünde, die in der Tat sich vollendet (Jak. 1, 14 f.). Die Wiederholung des לֹא תַחְמֹד beweist eben so wenig, daſz die Worte zwei unterschiedene Gebote bilden, als die Vertauschung des zweiten תַּחְמֹד mit תִתְאַוֶּה in Deut. 5, 18. חָמַד und הִתְאַוָּה sind Synonyma, die sich nur so unterscheiden, daſz jenes „das Begehren bezeichnet, dem ein Schönfinden zu Grunde liegt, also das von auſzen her geweckte, אוה und התאוה (für sich begehren) das von vornherein im Begehrenden selbst, nämlich in seinen Bedürfnissen oder seinen Neigungen begründete“ (*Schultz*). Die Wiederholung dient nur zur Verstärkung, zu nachdrucksvoller Einschärfung dessen, was den Kern des Gebotes ausmacht, und ist der einfachen und gemessenen Sprache des Gesetzes ebenso entsprechend, wie der Gebrauch eines Synonyms statt der Wiederholung desselben Wortes dem rhetorischen Charakter des Deut. entspricht. Auch die Objecte des Begehrens führen nicht auf zwei unterschiedene Gebote. Dies zeigt schon die Umstellung des Hauses und Weibes im Deut. בַּיִת ist nicht blos das Wohngebäude, sondern der ganze Hausstand, wie Gen. 15, 2. Hi. 8, 15, worunter das Weib mitbegriffen oder davon ausgenommen sein kann. In unserm Texte ist es mit darunter befaſzt, im Deut. davon ausgenommen und als die Krone des Mannes, als ein Gut wertvoller denn Perlen (Spr. 12, 4. 31, 10), vorangestelt. Dadurch wird der Begriff des בית auf das übrige Gut des Hausstandes beschränkt, welches im Deut. in Feld und Gesinde, Vieh und übrige Habe geteilt ist, während unser Text den Hausstand durch Weib, Gesinde, Vieh und sonstige Habe specialisirt.[1]

V. 18—21 (15—18). Vgl. Deut. 5, 19—30. Die furchtbaren Phänomene, unter welchen der Herr seine Majestät offenbarte, machten auf das unten am Berge aufgestelte Volk den von Gott beabsichtigten Eindruck, daſz dasselbe Gott nicht ferner mit sich reden hören wolte, sondern durch seine Aeltesten Mose bat, als Vermittler dazwischen zu treten, und dabei gelobte, ihm gehorchen zu wollen; vgl. zu 19, 9 u. 16—19. רֹאִים vernehmend, indem רָאָה sehen als der Hauptsinn, durch den der Mensch die meisten Eindrücke der Aussenwelt in sich aufnimt, öfter für warnehmen steht, z. B. Gen. 42, 1. Jes. 44, 16. Jer. 33, 24. לַפִּידִם Feuerfackeln sind die gewaltigen Feuerbüschel der Blitze (19, 16). וַיָּנֻעוּ וגו „sie erbebten und standen von ferne“, wagten es nicht näher an den Berg hinanzutreten oder gar auf denselben zu steigen. וַיֹּאמְרוּ und sie sprachen, nämlich die Häupter der Stämme und Aeltesten, vgl. Deut. 5, 20, wo auch die Rede des Volks vollständiger wiedergegeben ist. „Damit wir nicht sterben“, vgl.

1) Die Meinung, daſz unter dem Begehren des Weibes die Wollust, unter dem Begehren des Hauses u. s. w. die Habsucht verboten sei, konte *Kurtz* (II S. 295) nur dadurch in den Text des Deut. hineintragen, daſz er den Exodustext ohne irgendwelche kritische Berechtigung dazu für corrumpirt ausgibt.

Deut. 5,21—23. Obgleich sie die Erfahrung gemacht haben, daſz Gott mit dem Menschen redet und der Mensch dabei leben bleibt, so fühlen sie sich doch zu sehr als בָּשָׂר Fleisch, d. h. ohnmächtig, hinfällig und durch Sünde dem heiligen Gott entfremdet, daſz sie fürchten, von diesem groſzen Feuer verzehrt zu werden, wenn sie noch länger Gottes Stimme reden hören solten. V. 20. Um die in dieser Rede des Volks sich aussprechende heilige Scheu des Sünders vor dem heiligen Gotte in die rechte Bahn bleibender heilsamer Buſzstimmung zu leiten, benimt ihnen Mose zuerst die falsche Todesfurcht durch die ermutigende Antwort: „fürchtet euch nicht", sezt dann aber sogleich hinzu: „denn um euch zu versuchen ist Gott herabgekommen." נַסּוֹת von der Prüfung der Herzensstellung zu Gott, wie es in dem folg. epexegetischen Satze erläutert wird: „damit sei seine Furcht vor eurem Angesichte, daſz ihr nicht sündiget." Gott wolte ihnen also durch die furchtbare Manifestation seiner Herrlichkeit die rechte Gottesfurcht einflöſzen, daſz sie nicht durch Miſztrauen, Ungehorsam und Auflehnung gegen seine Gebote und Führungen sündigten. V. 21. „So stand das Volk von ferne" (wie v. 18), nicht: trat von ferne, obwol nach Deut. 5,27 Mose auf Gottes Geheiſz das Volk zu seinen Zelten zurückkehren lieſz. Dies ist aber hier übergangen und nur, um den ersten Act der Gesetzgebung abzuschlieſzen und zum folgenden überzuleiten, bemerkt, daſz das Volk ferne blieb, Mose hingegen mit Aaron (vgl. 19,24) sich dem Dunkel, woselbst Gott war, näherte, um die weiteren Befehle des Herrn entgegenzunehmen.

## Cap. XX, 22 (19) — XXIV, 2. Die Grundzüge der Bundesverfassung.

Diese betreffen 1. die allgemeine Form der Gottesverehrung Israels (20,22—26), 2. die Rechte Israels *a)* in bürgerlich socialer Beziehung oder dem gegenseitigen Verhältnisse seiner Glider unter sich (21,1 — 23,13), *b)* in seinem religiös-theokratischen Verhältnisse zu Jehova (23, 14—19), 3. die Stellung, welche Jehova gegen Israel einhalten will (23, 20—33).

Cap. XX, 22—26 (19—23). **Die allgemeine Form der Gottesverehrung Israels.** Da Jehova vom Himmel herab mit Israel geredet hat, so soll Israel sich nicht Götter aus irdischem Stoffe, von Silber und Gold, neben ihm machen, sondern nur zur Darbringung seiner Opfer einen Altar von Erde oder unbehauenen Steinen ohne Stufen ihm machen an dem Orte, wo er sich ihm offenbaren werde. „Vom Himmel" kam Jehova auf den Sinai herab in Wolkendunkel gehült; dadurch hat er sich als himmlisches, durch keinen irdischen Stoff abbildbares Wesen kundgetan. „Nicht solt ihr machen אִתִּי bei mir" d. h. mir beiordnen, gleichstellen „Götter von Silber und Gold", das sind Idole, die das göttliche Wesen darstellen sollen, zunächst als Symbole Jehova's, die aber dadurch, daſz sie den rein geistigen Gott abbilden sollen, zu Götzen werden. V. 24. Zur Verehrung Jehova's, des himmlischen Gottes, braucht Israel nur einen Altar, um darauf seine Opfer zu Gott aufsteigen zu lassen. Der Altar als eine aus Erde

oder rohen Steinen aufgerichtete Erhöhung ist Sinnbild der Erhebung des Menschen zu dem in der Höhe, im Himmel thronenden Gotte; und weil der Mensch in seinen Opfern sich zu Gott erheben soll, so soll auch Israel einen Altar machen, errichten, jedoch nur von Erde, oder wenn aus Steinen, so nicht von behauenen Steinen (גָּזִית). „Denn schwingst du deine Schneide (חֶרֶב eig. Schärfe, dann jedes Schneidewerkzeug) darüber (über den Stein), so entweihst du ihn" v. 25. „Von Erde" d.h. nicht „von verhältnismäfzig einfachem Material, wie es sich zur Repräsentation der Creatur eignet" (*Schultz* zu Deut. 12): denn der Altar solte nicht die Creatur repräsentiren, sondern die Stätte sein, zu welcher Gott sich herabliefz, um auf ihr den Menschen in seine Gemeinschaft aufzunehmen. Deshalb solte der Altar von dem Materiale gemacht werden, welches den realen d.h. irdischen Boden für das Reich Gottes bildet, entweder von Erde oder auch von Steinen, wie sie in ihrem natürlichen Zustande beschaffen waren; aber nicht *quod lapides impoliti, statum suum nativum et integrum retinentes, puritate quadam nativa donati et altaris sanctitati maxime consentanei videantur* (*Spencer De legg. Hebr. rit. lib. II c. 6*), denn die *puritas nativa* des Erdreichs steht mit Gen. 3, 17 in Widerspruch, sondern weil der Altar die Natur des einfachen, nicht durch Menschenhand umgestalteten Erdbodens darstellen solte; wie denn auch die in den Fluch der Sünde hineingezogene Erde nicht durch die sündigen Menschen, sondern allein durch Gottes Gnadenhand erneuert und in das Reich Gottes verklärt werden kann. — Auch darf Israel den Altar für seine Opfer nicht an beliebigen Orten errichten, sondern nur an jedem Orte, wo Jehova seinen Namen ins Gedächtnis bringen wird. הִזְכִּיר שֵׁם יי׳ bed. nicht: den Namen des Herrn gedenken lassen d.i. veranlassen, dafz man seiner gedenkt (*Ros. Kn.*), sondern: ein Gedächtnis seines Namens stiften d. h. sein göttliches Wesen herrlich offenbaren und dadurch die Stätte zu einem heiligen Boden weihen (vgl. 3, 5), auf welchem Jehova zu Israel kommen und es segnen wird. Endlich die Vorschrift: nicht auf Stufen zum Altare hinaufzusteigen (v. 26) wird durch die Worte: „dafz nicht deine Blöfze an (auf) ihm aufgedeckt werde", motivirt. In dem Gefühle der Scham kam den Menschen ihre Sünde zum Bewufztsein und trat zunächst in der Scham hervor (Gen. 3, 7); hienach ist die Blöfze oder Scham eine Aufdeckung der Sünde, durch welche der Altar Gottes entweiht wird, und deshalb das Hinaufsteigen auf Stufen auf denselben verboten. — Diese Vorschriften über den zu erbauenden Altar beziehen sich übrigens weder blos auf den Altar, der zum Behufe der Bundschliefzung c. 24 erbaut wird (*Bertheau*, Die 7 Gruppen S. 18), noch stehen dieselben im Widerspruch mit den späteren Verordnungen über die Einheit des Altares bei der Stiftshütte, auf welchem alle Opfer zu bringen seien (Lev. 17, 8 f. Deut. 12, 5 ff.), wie *de Wette, Ew., Kn.* meinen, noch ordnen sie blos „ein Vorläufiges" (*Baumg.*) an, sondern sie legen den Grund für künftige weitere Entfaltung der Cultusstätten, ohne jedoch dieselben auf *einen* Ort zu beschränken und ohne auch eine beliebige Mehrheit von Altären zu gestatten, so dafz hier „von mehrern Orten und Altären die Rede wäre, weil, während das Volk noch in der Wüste wanderte, die Stiftshütte noch keine feste bleibende Stätte haben konte"

(*Riehm*, Die Gesetzgeb. im Lande Moab S. 26). Es wird ja die Errichtung des Altares unzweideutig auf jeden Ort beschränkt, den Jehova durch Offenbarung dazu bestimmen werde. Darunter sind aber nicht blos die Orte zu verstehen, wo in der Folgezeit die Stiftshütte mit ihrem Altar aufgerichtet und später der Tempel erbaut wurde (Sinai, Silo und Jerusalem), sondern auch die Stätten, wo auf Befehl des Herrn oder in Folge von Gotteserscheinungen in auſzerordentlicher Weise Altäre erbaut und auf denselben Opfer dargebracht wurden, wie auf dem Ebal Jos. 8, 30 vgl. mit Deut. 27, 5, auf dem Gipfel des Felsens zu Ophra Richt. 6, 25 f. u. and. m.

Cap. XXI, 1 — XXIII, 13. **Die Grundrechte Israels in seinen bürgerlich-socialen Verhältnissen.** — C. XXI, 1—11. הַמִּשְׁפָּטִים (v. 1) sind nicht die „Gesetze, welche Geltung haben und als Normen des Handelns dienen sollen,“ wie *Kn.* sprachwidrig deutet, sondern die *Rechte*, Rechtsordnungen, wodurch das Volksleben zu einem bürgerlichen Gemeinwesen gestaltet und die staatliche Ordnung gesichert wird. Diese Rechte betreffen zunächst das Verhältnis der Einzelnen in ihrer Stellung zu und unter einander. An der Spitze (v. 2—11) stehen die *persönlichen Rechte* der abhängigen Personen, zuerst der *Sklaven* v. 2—6, die in Deut. 15, 12—18 noch näher bestimt und durch subjective Motive dem Volke zur Beobachtung ans Herz gelegt werden. V. 2. Der hebräische Knecht soll nach 6 Dienstjahren unentgeldlich die Freiheit erlangen. Dies gilt nach Deut. 15, 12 auch für die hebräische Magd. Das Prädicat עִבְרִי bezeichnet den Knecht als Israeliten (vgl. das אָחִיךָ im Deut.) im Unterschiede von nicht israelitischen, von fremden Völkern stammenden Sklaven,[1] auf welche dieses Gesetz keine Anwendung leidet. Kaufen konte ein Israelit seinen Volksgenossen, wenn derselbe entweder vom Gerichte Diebstahls wegen verkauft wurde (22, 1) oder armutshalber sich selbst verkaufte Lev. 25, 39. Die Freilassung im siebenten Jahre der Dienstzeit steht in innerem Zusammenhange mit dem Sabbatjahre, ohne daſz jedoch unter dem siebenten das Sabbatjahr zu verstehen. יֵצֵא לַחָפְשִׁי ausgehen frei *sc.* aus dem Hause seines Herrn d. h. zur Freiheit entlassen werden. חִנָּם unentgeldlich. Im Deut. wird der Herr noch verpflichtet, den Freigelassenen nicht leer ausgehen zu lassen, sondern ihm von seinem Kleinvieh, seiner Tenne und Kelter (d. i. Getraide und Most) aufzuladen (הַעֲנִיק aufhalsen, auf den Nacken legen), also ihm so viel mitzugeben, als er mitnehmen und forttragen kann, und diese Vorschrift durch Erinnerung an die Erlösung Israels durch Jehova aus der Knechtschaft Aegyptens motivirt. Dazu wird noch v. 18 das Herz des Dienstherrn für die Freilassung willig gestimt durch die Bemerkung: „denn das Doppelte des Lohnes eines Tagelöhners hat er dir gedient 6 Jahre lang, d. h. „er hat soviel gedient und erarbeitet, daſz man, hätte man dazu statt seiner einen Tagelöhner halten müssen, die doppelten Kosten gehabt haben würde“ (*Schultz*), und „Jehova hat dich gesegnet in allem was du tust“ *sc.* durch seinen Dienst. — V. 3 f. Bei der Freilas-

1) Irrig nimt *Saalschütz* (Mos. Recht S. 730 ff.) an, daſz עִבְרִי nicht Israeliten, sondern aus dem ursprünglichen Heimatlande der Hebräer herübergekommene Verwandte der Israeliten bezeichne. Vgl. dagegen m. Archäol. §. 112 Anm. 2 und *M. Mielziner*, Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern. (1859) S. 15 f. und 23 f.

sung kamen 3 Fälle in Betracht: entweder *a)* der Knecht ist ledig gewesen und geblieben (בְּגַפּוֹ mit seinem Körper d. h. allein, ledig), wo er dann natürlich auch nur für seine Person frei werden konte; oder *b)* er hat ein Weib mitgebracht, das dann auch mit ihm wieder frei werden solte; oder *c)* sein Herr hat ihm erst in seiner Knechtschaft ein Weib gegeben und dieses ihm Kinder geboren. In diesem Falle solten Weib und Kinder Eigentum des Herrn bleiben. Dies mag hart erscheinen, war aber im Wesen der Leibeigenschaft rechtlich begründet. Um jedoch die Härte der Trennung von Weib und Kindern zu mildern, wird es v. 5 f. dem Knechte freigestelt, im Dienste seines Herrn zu bleiben, falls er für immer auf die Freiheit verzichten wolte. Dies mochte in der Regel geschehen, da durch verschiedene anderweitige gesetzliche Bestimmungen das Los der hebräischen Sklaven sehr gemildert und dem der gemietheten Arbeiter fast gleichgestelt war, vgl. 23, 12. Lev. 25, 6. 39. 43. 53. Deut. 12, 18. 16, 11 und dazu m. Archäol. II S. 81. In diesem Falle soll der Herr seinen Knecht אֶל הָאֱלֹהִים eig. zu Gott führen, d. h. nicht: zum Heiligtume oder Priester Gottes (*Graf*, D. morgld. Ztschr. XVIII S. 309 ff.), sondern nach der richtigen Erkl. d. LXX: *πρὸς τὸ κριτήριον*, an den Ort, wo im Namen Gottes (Deut. 1, 17) Gericht gesprochen wurde (vgl. 22, 7 f. Deut. 19, 17), damit derselbe hier sein Verzichten auf die Freilassung erkläre, sodann ihm an der Thür oder Oberschwelle seines Hauses mit einem Pfriemen das Ohr durchstechen, und durch dieses, bei vielen alten Völkern gebräuchliche (vgl. m. Archäol. §. 112 Anm. 3), Zeichen der Hörigkeit ihn auf ewig an sein Haus gleichsam anheften. Daſz in dem Durchstechen des Ohres an der Hausthür dieser Sinn liegt, das ergibt sich deutlich aus der ungewöhnlichen, das Ohr und die Thür coordinirenden, Ausdrucksweise Deut. 15, 17: „und tue (den Pfriemen) in sein Ohr und in die Thür, daſz er dir ewig Knecht sei.“ לְעוֹלָם auf ewig, d. h. so lange er lebt, wird von *Joseph* (*Ant. IV, 8, 28*) und den Rabb. auf die Zeit bis zum Halljahr beschränkt, aber ohne zureichenden Grund, vgl. zu Lev. 25, 10, und gegen den Sprachgebrauch, da לְעֹלָם Lev. 25, 46 von einer Knechtschaft gebraucht wird, die mit dem Halljahre nicht aufhörte. Vgl. noch m. Archäol. a. a. O. und *Mielziner* S. 27 ff.

V. 7—11. Eine andere Stellung zum Hause ihres Herrn soll die israelitische *Tochter* erhalten, *welche ihr Vater verkauft* לְאָמָה *zur Magd* d. h., wie das Folgende lehrt, zur Haushälterin und Concubine. Dieselbe soll nicht ausgehen wie die Knechte ausgehen d. h. nicht nach 6 Dienstjahren als frei entlassen werden, sondern für sie sollen folgende drei, durch אִם v. 8 וְאִם v. 9 und וְאִם v. 11 eingeführte Bestimmungen gelten, wobei der Fall, daſz der Käufer sie zur Frau nimt und sich mit ihr begnügt, nicht weiter erörtert wird, weil in diesem Falle kein Grund zur Entlassung eintreten konte. Der *erste* Fall v. 8: „Wenn sie ihrem Herrn miſzfällt, der sie für sich bestimt hatte, so soll er sie lösen lassen.“ Das לֹא vor יְעָדָהּ gehört zu den 15 von der Masora angezeichneten Stellen, wo לֹא für לוֹ stehe, vgl. *Aurivillii Dissertatt. p. 469*, und kann hier nicht *non* bedeuten. Wolte man es als Negation fassen: „daſz er sie nicht bestimt“ *sc.* zum Kebsweibe für sich, so dürfte das *pronom.* לוֹ nicht fehlen. הֶפְדָּהּ (für הִפְדָּהּ s. *Ges.* §. 53. Anm. 6. *Ew.* §. 141[a]) loskaufen lassen d. h. gestatten, daſz ein

anderer Israelit sie sich zur Kebsehe kaufe; denn an ein Loskaufen von Seiten des Vaters ist darum schwerlich zu denken, weil dieser seine Tochter ohne Zweifel nur aus Armut verkauft hatte Lev. 25, 39. Aber „einem fremden Volke (d. h. an Nichthebräer) hat er nicht Macht sie zu verkaufen, wenn er treulos gegen sie handelt“ d. h. ihr die in Aussicht gestelte Ehelichung nicht gewährt. Der *andere* Fall v. 9 und 10: „Wenn er sie seinem Sohne als Weib bestimt, soll er ihr nach dem Rechte der Töchter tun“ d. h. sie als Tochter behandeln, „und wenn er ihm (dem Sohne) eine andere (Frau) nimt“ (für לָקַח in dieser Bed. vgl. Richt. 14, 2) — sei es, dafz der Sohn mit ihr nicht mehr zufriden ist oder dafz der Vater seinem Sohne zu ihr noch eine andere Frau hinzugibt — „soll er ihr (der gekauften Israelitentochter) Nahrung (שְׁאֵר Fleisch als vorzügliches Nahrungsmittel statt לֶחֶם, weil der Gesetzgeber Wolhabende im Auge hat, die sich Concubinen halten können), Kleidung und Beiwohnung nicht kürzen,“ d. h. die Ansprüche, die sie als Tochter auf Lebensunterhalt und als Weib des Sohnes auf eheliche Pflichtleistung hat, ihr nicht schmälern, also nicht zugeben, dafz der Sohn sie verstöfzt oder schlecht behandelt. Bei dieser Auffassung werden die Schwierigkeiten vermieden, welche den andern Erklärungen entgegenstehen. Bezieht man nämlich die Worte v. 9 auf den Sohn: wenn dieser sich eine andere Frau nimt, so mufz man einen durch nichts indicirten Wechsel des Subjects statuiren; wolte man sie aber so verstehen, dafz der Vater (der Käufer) sich oder für sich eine andere Frau nimt, so hätte diese Bestimmung vor v. 9 folgen müssen. Der *dritte* Fall v. 11: „Wenn er diese drei ihr nicht tut (gewährt), soll sie umsonst, ohne Geld, ausgehen.“ „Diese drei“ sind Nahrung, Kleidung und Beiwohnung, die unmittelbar vorher genant sind; nicht: *si eam non desponderit sibi nec filio, nec redimi sit passus* (*Rabb.* u. A.), oder: wenn er nicht ihre Lösung bewirkt, sie nicht seinem Sohne zur Beischläferin gibt und sie verkürzt (*Kn.*).

V. 12—17. Höher als die persönliche Freiheit steht *das Leben*, das Recht der Existenz und Persönlichkeit, dessen Beeinträchtigung nicht blos verboten, sondern mit, dem Verbrechen gegen dasselbe entsprechenden, Strafen verpönt wird. Den Strafdrohungen liegt das Princip der Wiedervergeltung, *jus talionis*, zu Grunde, welches allein dem Begriffe der Gerechtigkeit entspricht, vgl. m. Archäol. §. 152. — V. 12—14. Der *Todtschlag* ist mit dem Tode zu bestrafen, vgl. Gen. 9, 6. Lev. 24, 17. „Wer einen Menschen schlägt und er (so dafz er) stirbt (ob auf der Stelle oder unmittelbar hernach, gilt gleich), der soll getödtet werden.“ Diese allgemeine Regel wird weiter dahin bestimt, dafz zwischen zufälligem und beabsichtigtem Tödten unterschieden wird. „Wer aber nicht nachgestelt hat (dem Leben des Anderen) und Gott hat es seiner Hand begegnen lassen“ (den andern zu tödten), d. h. nicht nur: wenn er die Tödtung nicht beabsichtigte, sondern: wenn er gar nicht die Absicht hegte, ihn zu schlagen oder aus Hafz und Feindschaft ihm Uebles zuzufügen (Num. 35, 16—23. Deut. 19, 4. 5), also ganz unversehens nach einer Fügung Gottes, die weil über menschliches Begreifen hinausliegend Zufall genant zu werden pflegt. Für diesen will Gott eine Zufluchtstätte festsetzen, wo er gegen den Bluträcher gesichert sein soll. Darüber s. zu Num. 35, 9 ff. V. 14. „Wer aber vermes-

sen handelt gegen seinen Nächsten, ihn zu tödten mit List — von meinem Altare solst du ihn nehmen, daſz er sterbe.“ Diese Worte sind nicht so zu verstehen, als ob nur die vorsätzliche und dolose Tödtung mit dem Tode bestraft werden soll, sondern sind, ohne die allgemeine Regel v. 12 zu beschränken, aus dem Gegensatze zu v. 13 zu erklären, daſz gegen einen aus Vermessenheit verübten und mit Hinterlist ausgeführten Mord selbst der Altar Jehova's nicht schützen soll. Mehr hierüber zu Num. 35,16 ff. Durch diese Bestimmung wird die den Hebräern mit vielen andern Völkern gemeinsame Anschauung, daſz der Altar als Gottesstätte für das von Menschen gefährdete Leben Schutz biete, auf das rechte Maſz ihrer Gültigkeit zurückgeführt, und verhindert, daſz die Sühnstätte für Schwachheitsünden (vgl. Lev. 4, 2. 5, 15. 18. Num. 15, 27—31) zu einem Zufluchtsorte für todeswürdige Verbrecher gemiſzbraucht werde. — Dem Todtschlage gleich zu achten und eben so zu bestrafen ist die Miſzhandlung des Vaters und der Mutter durch Schläge v. 15, der Menschendiebstahl v. 16 und das Fluchen der Eltern v. 17 vgl. Lev. 20, 9. Mit dem „*Schlagen*“ (הִכָּה) *der Eltern* ist nicht das Todtschlagen gemeint, dann müſzte יָמֹת dabei stehen wie v. 12, sondern jede tätliche Miſzhandlung derselben. Der Elternmord ist als nicht vorkommend und nicht denkbar gar nicht erwähnt. Das *Fluchen* (קִלֵּל wie Gen. 12, 3) *den Eltern* wird dem Schlagen derselben gleichgesezt, weil es aus der nämlichen Gesinnung flieſzt; und beides wird mit Todesstrafe belegt, weil in den Eltern die Majestät Gottes angetastet wird, vgl. 20, 12. Nicht geringer ist das Verbrechen des *Menschendiebstahls* als ein Frevel an der Menschen*würde*, als Verletzung des göttlichen Ebenbildes. Für אִישׁ steht Deut. 24, 7 נֶפֶשׁ Seele, worunter Mann und Weib begriffen sind, mit der näheren Bestimmung: „von seinen Brüdern, von den Söhnen Israels.“ Das Verbrechen bleibt dasselbe, ob er ihn (den gestohlenen Menschen) verkauft hat, oder ob er noch in seiner Hand gefunden wird. Für וְ — וְ zum Ausdrucke des Wechselverbindung in kurzen Sätzen vgl. Spr. 29, 9 und *Ew.* §. 361. So schon die meisten ältern Ausll., wogegen die Trennung der Sätze: „und verkauft ihn, so daſz man ihn in seiner Hand findet“, keinen vernünftigen Sinn ergibt.

V. 18—32. An den Todtschlag und die ihm gleichgestellten Verbrechen gegen die Person reihen sich einfach und sachgemäſz die Bestimmungen über *Leibesverletzungen*. V. 18 f. Wenn bei einem Streite jemand den andern mit einem Steine oder mit der Faust schlägt, daſz derselbe nicht stirbt, aber „aufs Lager fält“ d. h. bettlägerig wird, so soll, wenn der Geschlagene wieder aufsteht und auf seinem Stecken drauſzen sich ergeht, der Täter unschuldig sein, „nur sein Sitzen soll er geben und heilen lassen“ d. h. ihm nur die Versäumnis und die Heilungskosten erstatten. Darin liegt *implicite* einerseits, daſz wenn der Geschlagene auf dem Lager starb, das Schlagen nach v. 12 mit dem Tode zu bestrafen war, andrerseits daſz, wenn derselbe nach dem Aufstehen und Ausgehen dennoch starb, den Schläger keine weitere Strafe treffen solte; vgl. m. Archäol. §. 155 Anm. 1. — V. 20 f. Anders verhält es sich mit den Sklaven. Diese mit dem Stocke zu strafen d. h. zu züchtigen (Prov. 10, 13. 13, 24) steht dem Herrm frei und flieſzt aus der väterlichen Gewalt der Hausherrn über die ihm untergebenen

Hausgenossen. Das Gesetz beschränkt daher nur den Mifzbrauch dieser Gewalt bei Ausbrüchen des Zornes und der Leidenschaft durch die Vorschrift: „wenn der Knecht oder die Magd unter seiner Hand (d. h. unter den Schlägen) stirbt, soll es gerächt werden" (נָקֹם יִנָּקֵם). Worin das נָקֹם bestehen soll, wird nicht bestimt, aber sicher nicht, wie die jüd. Erklärer (vgl. *Hottinger Leges Hebr. p. 60*) meinen, in Tödtung durchs Schwert. Dies würde der Gesetzgeber durch מוֹת יוּמַת ausgedrückt haben. Ohne Zweifel wird die Bestimmung der Strafe der Obrigkeit nach Mafzgabe der Umstände überlassen, wobei das Gesetz in V. 12, obgleich dasselbe in der Folge (Lev. 24, 21 f.) auf den Fremdling wie den Einheimischen ausgedehnt wird, schon aus dem Grunde schwerlich jemals auf diesen Fall Anwendung finden konte, weil es kaum denkbar war, dafz ein Herr seinen Sklaven, der ja sein Eigentum und Geld war, absichtlich getödtet haben werde. Wie wenig der Gesetzgeber hier eine solche Absicht voraussezt, zeigt schon die v. 21 folgende Bestimmung: „nur wenn er einen oder zwei Tage besteht (יַעֲמֹד) d. h. am Leben bleibt, soll es nicht gerächt werden, denn er ist sein Geld." Durch das Lebenbleiben, wenn auch nur einen oder zwei Tage, wurde es nämlich offenbar, dafz der Herr den Knecht nicht tödten wolte; starb er hernach dennoch, so war der Verlust des Sklaven Strafe genug für den Herrn. Uebrigens liegt kein Grund vor, diese Bestimmung mit den Rabb. blos von Leibeigenen nichthebräischer Herkunft zu verstehen. — V. 22—25. Wenn Männer sich raufen und stofzen ein schwangeres Weib, welches um Friden zu stiften hinzu oder dazwischen getreten, dafz ihre Kinder herauskommen (zur Welt kommen), und es geschieht keine Beschädigung weder dem Weibe noch dem zur Geburt gekommenen Kinde[1], so soll eine Geldbufze gezahlt werden, wie sie der Mann des Weibes dem Täter auferlegt, und derselbe soll sie geben בִּפְלִלִים bei (unter Zuziehung von) Schiedsrichtern. Mit einer Geldbufze wird der Täter belegt; weil, wenn auch keine Beschädigung des Weibes und ihrer Leibesfrucht geschehen war, doch ein solcher Stofz das Leben hätte gefährden können. Für יָצָא aus Mutterleibe hervorgehen vgl. Gen. 25, 25 f.

1) Die W. וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ werden von den LXX: καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον und die entsprechenden וְאִם אָסוֹן יִהְיֶה durch ἐὰν δὲ ἐξεικονισμένον ᾖ wiedergegeben, wonach diese Uebersetzer die Worte so gedeutet haben, dafz die Frucht, deren verfrühte Geburt durch den Stofz herbeigeführt war, wenn dieselbe noch nicht zu menschlicher Gestalt ausgebildet war, noch gar nicht als beseeltes Wesen zu betrachten wäre, so dafz der Täter nur, wie *Philo* bei *Cleric.* sich ausdrückt, διὰ τὴν ὕβριν καὶ ὅτι ἐμποδὼν ἐγένετο τῇ φύσει ζωογενῆσαι τὸ κάλλιστον τεχνιτευούσῃ καὶ δημιουργούσῃ ζῷον ἄνθρωπον d. h. wegen der dem Weibe angetanen Schmach und weil er der den Menschen zum schönsten Wesen bildenden und gestaltenden Natur hinderlich wurde ihn lebend hervorzubringen, mit einer Geldbufze belegt werden solte. Aber die Willkürlichkeit dieser Deutung springt in die Augen; denn יֶלֶד bezeichnet nur das Kind als ausgebildetes menschliches Wesen, nicht aber die noch nicht zu menschlicher Gestalt entwickelte Leibesfrucht. Nicht minder willkürlich wird אָסוֹן von *Onk.* und den Rabb. durch מוֹתָא Tod gedeutet, und der Satz nur auf den Tod der Mutter bezogen, gegen die Strafsentenz in v. 23 f., die nicht blos Leben um Leben fordert, sondern auch Auge um Auge u. s. w., also nicht blos den Tod, sondern auch Verletzung einzelner Glider voraussezt. Selbst die Worte auf Beschädigung des Weibes allein zu beziehen, erscheint wegen des Fehlens von לָהּ untunlich.

Der Plur. יְלָדֶיהָ ist gebraucht, um unbestimt zu reden, weil möglicherweise auch mehr als ein Kind in ihrem Leibe sein konte. Vgl. für den Gebrauch des Plur. in Reden, wo man das Bestimte nicht angeben kann oder will, *Ew.* §. $180^{d}$. V. 23 ff. „Wenn aber Beschädigung geschieht (der Mutter oder dem Kinde), solst du geben Seele um Seele, Auge um Auge — — Wunde um Wunde“, dann soll also volle Wiedervergeltung eintreten, vgl. m. Archäol. §. 152 u. 155 Anm. 7. — V. 26 f. Das Princip der Talion gilt aber nur für den freien Israeliten, nicht für Sklaven. Diese soll der Herr, wenn er ihnen ein Auge ausschlägt und es verdirbt d. h. durch den Schlag das Auge erblinden macht, oder einen Zahn ausschlägt, frei lassen als Entschädigung für den Verlust des zerschlagenen Glides. Auge und Zahn sind individualisirende Bezeichnung der Leibesglider von den wichtigsten und unentbehrlichsten an bis zu den geringfügigsten herab. — V. 28—32. Auch gegen Gefährdung durch Vieh wird das Leben des Menschen sicher gestelt, vgl. Gen. 9, 5. „Wenn ein Rind einen Mann oder ein Weib stöfzt, dafz sie sterben, soll das Rind gesteinigt und sein Fleisch nicht gegessen werden“, weil es, wie schon aus der Strafe der Steinigung zu erkennen, mit einer Todesschuld behaftet und dadurch unrein geworden war, vgl. Num. 35, 33. Der Herr oder Eigentümer des Rindes ist unschuldig *sc.* wenn sein Rind nicht vorher als stöfzig bekant war. Wenn aber dies der Fall war „und sein Herr gewarnt (הוּעַד בִּבְעָלָיו wörtl. gegen seinen Herrn Zeugnis abgelegt) worden war, und er es trozdem nicht gehütet, verwahrt hatte“, dann soll auch der Herr getödtet werden, weil er nämlich durch seine Nachlässigkeit im Hüten des Rindes die Tödtung verursacht und mit verschuldet hat. Da jedoch diese Verschuldung kein beabsichtigtes Verbrechen war, sondern nur aus Fahrlässigkeit entsprungen, so wird ihm gestattet, sein verwirktes Leben durch Zahlung eines Sühngeldes (כֹּפֶר eig. Deckung, Sühnung vgl. zu 30, 12) zu lösen „nach allem was ihm auferlegt wird“ *sc.* durch den Richter. V. 31 f. Nach diesem Rechte soll auch die Tödtung eines Sohnes oder einer Tochter durch stöfziges Vieh behandelt werden, die Tödtung eines Sklaven (Knecht oder Magd) aber mit einer Geldbufze von 30 Sekel Silber (d. i. warscheinlich der gewöhnliche Kaufpreis eines Sklaven, da das Lösegeld eines freien Israeliten 50 Sekel betrug, Lev. 27, 3), an dem Herrn des stöfzigen Thieres geahndet, das Rind aber auch in diesem Falle getödtet werden. Auch in den Gesetzbüchern anderer alten Völker finden sich Gesetze über Bestrafung der Thiere, die einen Menschen getödtet oder verwundet hatten, vgl. *Cleric.* und *Kn.* zu u. St., aber kein Volk hatte ein Gesetz, welches den Eigentümer eines solchen Thieres zur Verantwortung zog, weil keins das Menschenleben in seiner Gottesebenbildlichkeit erkant hatte.

V. 33 — 36. Vom Leben zum *Eigentume* übergehend wird im Anschlusse an das Vorhergehende zuerst das Leben des Viehes, des wichtigsten Besitzes der Israeliten, gegen Tödtung aus Fahrlässigkeit gesichert. Wenn jemand eine Grube oder Cisterne öffnet oder gräbt und nicht wieder zudeckt, und es fält ein Rind oder Esel (als die wichtigsten Thiere im Viehstande der Israeliten beispielsweise genant) eines andern hinein, so dafz es umkomt, so soll der Eigentümer der Grube dasselbe vollbezahlen,

das todte Vieh aber ihm gehören. Wenn ein sonst nicht als stößig bekantes Rind jemandes das Rind eines andern todtstößt, so soll man das stößige Thier verkaufen und sein Geld (den Betrag dafür) teilen, und das todte Thier auch teilen, so daß also beide Teile gleichen Schaden haben. War hingegen das Rind vorher schon als stößig bekant und von seinem Besitzer nicht gehütet, sorgfälig beaufsichtigt worden, so solte derselbe das getödtete dem Eigentümer mit einem Rinde vollständig ersetzen, dafür aber das todte erhalten.

V. 37 — c. XXII, 3. In Bezug auf *Viehdiebstahl* unterscheidet das Gesetz, ob das Gestohlene schon geschlachtet oder verkauft sei oder noch in der Hand (dem Besitze) des Diebes lebendig. Im lezteren Falle soll der Dieb Stück für Stück zwiefach erstatten (v. 3), im ersteren das Rind fünf-, das Kleinvieh (Schaf und Ziege) vierfach (v. 37). Die Verschiedenheit des Ersatzes von Rind und Kleinvieh erklärt sich aus dem größeren und geringeren Werte des Viehes für den Eigentümer, nach welchem die Größe des Diebstahles und die Höhe des Ersatzes bemessen wurde. Der andere Unterschied aber von zwei-, vier- und fünffachem Ersatze läßt sich weder daraus erklären, „daß das geschlachtete oder verkaufte Thier für seinen Herrn verloren ist, aber einen besondern persönlichen Wert gehabt haben konte" (*Kn.*), denn solche subjective Gefühlsrücksichten sind dem Gesetze fremd, davon nicht zu reden, daß ein verkauftes Thier auch durch Rückkauf wieder erlangt werden konte; noch daraus, daß der Dieb dann sein Verbrechen schon weiter durchgeführt hat (*Baumg.*), denn die Hauptsache war doch das Stehlen, nicht die Verwendung und der Verbrauch des Gestohlenen. Der Grund kann allein in der pädagogischen Absicht des Gesetzes liegen: den Dieb zu veranlassen, daß er in sich gehe, seine Sünde erkenne und das Gestohlene zurückgebe. Hiezu war die Möglichkeit vorhanden, so lange er das Gestohlene noch unverbraucht und unveräußert bei sich hatte; sie fiel aber weg, sobald er dasselbe für sich verbraucht oder verkauft hatte; vgl. m. Archäol. §. 154 Anm. 3.[1]

Cap. XXII, 1. 2. In die Vorschrift über den Diebstahl ist hier ein Gesetz über das Verfahren mit dem Diebe eingeschaltet. „Wenn der Dieb beim Einbruche (d. i. nach v. 2 beim nächtlichen Einbr.) betroffen und geschlagen wird, daß er stirbt, so ist ihm (dem Schlagenden) kein Blut; wenn die Sonne über ihn (den einbrechenden Dieb) aufgegangen ist, so ist ihm Blut", d. h. in diesem Fall zieht sich der Erschlagende Blutschuld (דָּמִים eig. Blutstropfen, vergossenes Blut) zu, in jenem nicht. *Ratio disparitatis inter furem nocturnum et diurnum est, quod nocturni vis et intentio incerta, anne etiam ad occidendum veniat, quodque noctu, si offendantur, ad caedem furere soleant fures, et quod nec dignosci nec repelli secure aut apprehendi possint.* Calov. Blutschuld aber hat im lezten Falle der Todtschläger, weil auch das Leben des Diebes geschont werden soll und der

---

1) Aehnlich schon Calvin: *Major in scelere obstinatio se prodit, ubi res furtiva in quaestum conversa est, nec spes est ulla resipiscentiae, atque ita continuo progressu duplicatur malae fidei crimen. Fieri potest ut fur statim post delictum contremiscat: qui vero animal furtivum occidere ausus est, aut vendere, prorsus in maleficio obduruit.*

Dieb bestraft werden kann mit Erstattung des Gestohlenen nach den v. 3 und 21, 37 gegebenen Bestimmungen. Hat er aber nicht das Erforderliche zur Erstattung, so soll er verkauft werden בִּגְנֵבָתוֹ „für sein Gestohlenes" d. h. um den Betrag des Diebstahls, damit er durch Arbeit das zu Erstattende verdiene.

V. 4. 5. *Beschädigung am Felde und Getraide* des andern ist ebenfalls durch Erstattung des zugefügten Schadens gutzumachen. Wenn jemand ein Feld oder einen Weinberg abweidet und entläſzt sein Vieh, daſz es auf dem Felde des andern weidet, so soll er das Beste seines Feldes und Weinberges erstatten. Diese W. handeln nicht von absichtlicher Beschädigung (*Kn.*), denn שִׁלַּח heiſzt nicht: hintreiben, sondern nur: loslassen, freilassen, sondern von Beschädigung aus Nachlässigkeit, wenn jem. das seinen Acker abweidende Vieh nicht sorgfältig hütet, daſz es auf den Acker des andern geht und diesen abweidet. Daher auch nur einfacher Ersatz, obschon „vom Besten seines Ackers" d. h. *quicquid optimum habebit in agro vel vinea. Hieron.*[1] Auf unabsichtliche, durch Unvorsichtigkeit verursachte Beschädigung bezieht sich auch v. 5: „Wenn Feuer auskomt und trift (ergreift) Dornen (Dornhecken, mit welchen der Acker umhegt ist Jes. 5, 5. Sir. 28, 24), und Garben oder die stehende Saat (הַקָּמָה das in Halmen stehende Getraide), oder das Feld verzehrt werden, so soll erstatten (den angerichteten Schaden) wer den Brand angezündet hat."

V. 6—14. Bei *Veruntreuung und Verlust anvertrauten Gutes* soll als Recht gelten: Wenn dem Nächsten zur Aufbewahrung übergebenes Geld (כֶּסֶף) oder Geräthe (כֵּלִים nicht blos Werkzeuge und Hausgeräthe, sondern auch Kleider und Schmucksachen, vgl. Deut. 22, 5. Jes. 61, 10) aus seinem Hause gestohlen wird, so soll der Dieb, wenn er gefunden wird, es zwiefach erstatten (wie v. 3), wenn er aber nicht gefunden, entdeckt wird, der Hausherr vor Gericht (אֶל הָאֱלֹהִים s. zu 21, 6) treten (נִקְרַב אֶל sich nahen zu), „ob er nicht seine Hand ausgestreckt hat nach der Habe seines Nächsten." מְלָאכָה eig. Geschäft, dann durch Geschäft Erworbenes, Habe. Vor Gericht soll derselbe sich von dem Verdachte unrechtmäſziger Zueignung des ihm Anvertrauten reinigen, was wol meist nur durch einen Reinigungseid geschehen konte. Darauf deuten schon LXX und *Vulg.* durch Einschiebung von *καὶ ὀμεῖται et jurabit* hin, ohne daſz man dadurch zur Ergänzung von וְנִשְׁבַּע berechtigt wird. Denn abgesehen davon, daſz sich אִם־לֹא hier nicht mit *Rosenm.* als Schwurpartikel fassen läſzt, weil diese Partikel in Schwurformeln die Bed. warlich hat, also die Sache affirmiren würde, während doch der Schwur ohne Zweifel zur Reinigung von dem Verdachte unrechtmäſziger Aneignung geleistet werden solte und im Falle des Geständnisses ein Schwur gar nicht erforderlich war, hievon abgesehen würde der Gesetzgeber, wenn er für einen solchen Fall einen Eid hätte vorschreiben wollen, dieses hier ebenso wie in v. 10 ausgesprochen

1) Die LXX haben dieses Gesetz durch Einschiebung von: *ἀποτίσει ἐκ τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ κατὰ τὸ γέννημα αὐτοῦ· ἐὰν δὲ πάντα τὸν ἀγρὸν καταβοσκήσῃ* vor וּמֵיטַב erweitert. Eben so der Samar. Diese Erweiterung gibt sich schon dadurch als ein willkürliches Einschiebsel zu erkennen, daſz *πάντα τὸν ἀγρόν* keinen logischen Gegensatz zu *ἀγρὸν ἕτερον* bildet.

haben. Konte der Aufbewahrer vor Gericht sich von dem Verdachte der Veruntreuung reinigen, so hatte er natürlich das Verlorengegangene nicht zu ersetzen, sondern der Eigentümer den Schaden zu tragen. Diese gesetzliche Bestimmung wird v. 8 dahin erweitert, daſz עַל־כָּל־דְּבַר־פֶּשַׁע „über jede Sache des Vergehens", worunter nach dem Zusammenhange Veruntreuung oder unrechtmäſzige Aneignung von fremdem, nicht blos zur Aufbewahrung erhaltenem, sondern auch gefundenem Eigentume zu verstehen, „über Rind u. s. w., über alles Verlorene, wovon man sagt, daſz es das (זֶה dies, nämlich דְּבַר פֶּשַׁע) sei, die Sache der beiden (über das Eigentumsrecht der betreffenden Sache Streitenden) bis zum Gericht kommen, und der, welchen das Gericht (אלהים mit dem *plur.* construirt wegen der Mehrheit der den richtenden Gott repräsentirenden Richter) für (der widerrechtlichen Zueignung) schuldig erkläre, seinem Nächsten zwiefach Ersatz leisten soll"; nur zwiefach nach v. 3 und 6, nicht 4 oder 5fach nach 21,37, weil der streitige Gegenstand noch unverbraucht war. — V. 9 ff. Der folgende Fall: Wenn dem Nächsten zur Hütung übergebenes Vieh entweder gestorben ist oder sich beschädigt (נִשְׁבַּר sich ein Glid gebrochen) hat oder auf der Weide durch Räuber (1 Chr. 5, 21. 2 Chr. 14, 14 vgl. Hi. 1, 15. 17) weggetrieben worden, ohne daſz jemand (anders) es gesehen, soll ein Schwur bei Jehova zwischen beiden (dem Eigentümer und dem Hüter) geschehen, „ob er nicht seine Hand nach der Habe seines Nächsten ausgestreckt" d. h. das Thier entweder getödtet oder verstümmelt oder veräuſzert hat — dieser Fall ist von dem vorigen nicht sowol darin verschieden, daſz das anvertraute Vieh für den Eigentümer entweder unbrauchbar geworden oder ganz verloren war, als vielmehr darin, daſz der Hüter, falls seine Angabe Warheit enthielt, an dem Verluste gar keine Schuld hatte. Dies konte, wenn bei dem Unfalle des Viehes אֵין רֹאֶה war, d. h. kein anderer Augenzeuge als der Hüter zugegen war, nur durch einen Eid des Hüters bei Jehova, vor Gericht, entschieden werden. Leistet dieser also den Eid, so לָקַח בְּעָלָיו soll sein (des um- oder weggekommenen oder verunglückten Viehes) Herr (Eigentümer) annehmen *sc.* den Eid und er (der Angeklagte) nicht erstatten. „Wenn es aber מֵעִמּוֹ von bei ihm (d. h. aus seinem Hause oder Stalle) gestohlen worden, so soll er es ersetzen", weil er dies bei sorgfältiger Wachsamkeit hätte verhüten können, vgl. Gen. 31, 39. Dagegen hat er keinen Ersatz zu leisten, wenn es zerrissen worden *sc.* auf der Hut durch ein Raubthier, sondern nur den Beweis dafür zu liefern, daſz er es nicht an Achtsamkeit hatte fehlen lassen. יְבִאֵהוּ עֵד „er bringe es als Zeugen" nämlich das Zerrissene oder ein Stück davon, woraus zu ersehen war, daſz er dem Raubthiere seine Beute abgejagt hatte vgl. 1 Sam. 17, 34 f. Am. 3, 12. — V. 13 f. Wenn jemand von seinem Nächsten Vieh erbittet (um es zu Arbeit zu benutzen) und dasselbe beschädigt wird oder stirbt, so soll er es dem Eigentümer erstatten, wenn derselbe bei dem Unglücke nicht zugegen war; dagegen nicht, falls er dabei war. *Nam aut ipse vidit id humana diligentia averti non potuisse, aut si potuit, quum dominus ipse praesens non averterit, detrimentum merito patitur officii non praestiti.* *Calov.* Die folgenden W. אִם שָׂכִיר וגו׳ können keinen andern Sinn haben als: „wenn es gemiethet war, so ist es auf seinen Lohn gekom-

men“ d. h. so hat er den Schaden oder Verlust für das Miethgeld, welches das Thier ihm gebracht hat, zu tragen. Die von *Kn.* mit einem „vielleicht“ noch in Vorschlag gebrachte Beziehung des שָׂכִיר auf den Lohnarbeiter, von dem dieses Wort sonst gebraucht wird: „wenn ein Löhner er ist, so geht er ein in seinen Lohn d. h. ist der Miether ein Lohnarbeiter, welcher nichts zum Ersatze hat, so tritt der Vermiether auf so lange in den Lohn des Miethers ein, bis der Verlust ausgeglichen ist“, hat nicht nur die Grammatik (das *perf.* בָּא, statt dessen יָבֹא stehen solte), sondern auch den Context, das „nicht erstatten“ gegen sich.

V. 15. 16. Als Eingriff in das Gut der Familie ist auch die *Verführung einer Jungfrau* zu betrachten, die, so lange sie nicht verlobt ist, dem Vater gehört, vgl. 21, 7. Wer selbige beredet, dafz er bei ihr liegt, soll sie durch eine Morgengabe (מֹהַר s. zu Gen. 34, 12) sich zum Weibe erwerben, und wenn ihr Vater sich weigert sie ihm zu geben, Geld darwägen (zahlen) entsprechend der Morgengabe der Jungfrauen, d. h. dem Vater für die in der Verführung seiner Tochter ihm zugefügte Schmach so viel zahlen, als die Jungfrauen bei ihrer Verehelichung zur Morgengabe erhielten. Schwerer wurde die Verführung einer verlobten Jungfrau gestraft, s. Deut. 22, 23 f.

V. 17—30. Die von v. 17 an folgenden Vorschriften unterscheiden sich nach Form und Inhalt von den bisherigen Rechtsbestimmungen; formell durch das Fehlen des כִּי, mit dem die bisherigen fast ausnahmslos eingeführt wurden; sachlich dadurch, dafz sie an Israel auf Grund seiner Erwählung zum heiligen Volke Jehova's Anforderungen stellen, welche über die Sphäre das natürlichen Rechtes hinausgehen, nicht nur jede Verkehrung der göttlichen Weltordnung streng untersagen, sondern auch Betätigung der Liebe gegen die Schwachen und Bedürftigen aus Rücksicht auf Jehova verlangen. Den Uebergang von der vorigen Reihe zu dieser vermittelt das Gebot v. 17: „Eine Zauberin solst du nicht leben lassen“, insofern als die Zauberei einerseits „die verruchteste Weise ist, den Nächsten an seinem Eigentume oder sogar an Leib und Leben zu beschädigen“ (*Ranke* II S. 50 f.), andrerseits aber auch die Anwendung von Kräften der Finsternis zur Beschädigung des Nächsten eine factische Verleugnung ist sowol der göttlichen Berufung Israels als Jehova's des Heiligen in Israel. Die Zauberin statt des Zauberers ist genant *non quod non idem sit puniendum in viris, sed quod muliebris sexus magis huic crimini obnoxius. Calov.* Das לֹא תְחַיֶּה ist statt des sonst gewöhnlichen מוֹת יוּמַת, welches Lev. 20, 27 auch von den Zauberern steht, gewählt nicht sowol deshalb, „weil der Gesetzgeber meint, dafz die hebräische Hexe jedenfalls, die Ausländerin aber nur wenn sie ausgewiesen nicht geht, getödtet werden soll“ (*Kn.*), sondern weil auch nicht *jede* hebr. Hexe sofort, sondern warscheinlich mit Rücksicht darauf, dafz Zauberei oft nur Gaukelspiel ist, nur *die* Hexe getödtet werden solte, welche die Zauberei nicht aufgab, wenn dieses Gewerbe ihr untersagt wurde. An die Zauberei ist v. 18 das widernatürliche Laster des Liegens bei einem Vieh, die sogen. Sodomiterei, angereiht und mit Todesstrafe bedroht, s. zu Lev. 18, 23 u. 20, 15 f. — V. 19. Dem Tode verfält auch der, welcher fremden Göttern opfert aufzer dem Jehova allein. יָחֳרָם er soll gebant werden, dem Banne (חֵרֶם) verfal-

len d. h. getödtet und durch den Tod dem Herrn geweiht werden, dem er im Leben sich nicht weihen wolte, vgl. Lev. 27, 29 und über den Bann m. Archäol. §. 70. V. 20. Fremden Göttern soll Israel nicht opfern, dagegen den Fremdling (גֵּר s. zu 12, 49) in seiner Mitte nicht nur dulden, sondern auch nicht drücken und bedrängen, vielmehr dessen eingedenk sein, daſz sie auch in Aegypten Fremdlinge gewesen, vgl. 23, 9 und Lev. 19, 33 f. — Wenn der Fremdling als der Rechtlose der Milde des Volkes befohlen wird durch die Erinnerung an die Erfahrungen, die es selber in Aegypten gemacht habe, so werden v. 21—23 die schutzbedürftigen Glider des eigenen Volkes (Witwen und Waisen) gegen Demütigung gesichert durch Hinweisung auf die besondere Obhut und Fürsorge Jehova's, unter welcher diese Verlassenen stehen, indem Jehova sich ihrer Bedrängnis annehmen und ihre Bedrücker mit gerechter Vergeltung strafen werde. עִנָּה demütigen begreift nicht blos die ungerechte Bedrückung in sich, sondern überhaupt jede Art von liebloser und geringschätziger Behandlung. Das Suffix in אֹתוֹ (v. 22) bezieht sich auf אַלְמָנָה und יָתוֹם zugleich, nach der Regel, daſz bei ungleichem Genus zweier oder mehrerer Subjecte das Masculinum steht, *Ges.* §. 148, 2. Das כִּי vor אִם drückt eine Versicherung aus: „ja wenn er zu mir schreit, werd ich ihn erhören", s. *Ew.* §. 330[b]. Das „Tödten durchs Schwert" (v. 23) deutet auf Kriege hin, in welchen die Männer und Hausväter umkommen und ihre Weiber und Kinder zu Witwen und Waisen werden. — V. 24—26. Auch den Armen des eigenen Volkes soll man, wenn er leihet, nicht durch Auflegung von Zins drücken, und wenn er sein Oberkleid zum Pfande gibt, dasselbe ihm bis Sonnenuntergang zurückgeben, weil es seine einzige Decke ist, da die ärmeren Orientalen das nur aus einem groſzen viereckigen Stücke Tuch bestehende Oberkleid (שִׂמְלָה vgl. m. Archäol. §. 104 Anm. 4) als Schlafdecke gebrauchen. „Es ist sein Kleid für seine Haut" d. h. dient ihm seinen Leib zu bedecken; „worin soll er liegen?" d. h. worin beim Schlafen sich einhüllen; vgl. Deut. 24, 6. 10—13. — Mit v. 27 ff. wendet sich Gott unmittelbar an das Herz der Israeliten und greift die Sünde der Selbstsucht und Habsucht, gegen welche schon die Vorschriften v. 20—26 gerichtet waren, in ihrer tiefsten Wurzel an, um das innere Widerstreben gegen die Forderung seiner Gebote zu bekämpfen. V. 27. „Gott solst du nicht schmähen und den Fürsten unter deinem Volke nicht verfluchen." אֱלֹהִים bed. weder die Götter der andern Völker, wie *Joseph.* (*Ant. IV, 8, 10. c. Ap. II, 33*), *Philo* (*Vita Mos. III, p. 864*) u. A. in ihrem todten und werkheiligen Monotheismus das Wort deuten, noch die Obrigkeit, wie *Onk. Jonath. Aben Esr.* u. A. wollen, sondern Gott, die Gottheit überhaupt, deren Majestät in jeder Uebertretung der Gebote Jehova's verachtet wird und in dem Fürsten geehrt werden soll, vgl. Spr. 24, 21. 1 Petr. 2, 17. Die Verachtung Gottes besteht nicht blos in offen ausgesprochenen Lästerungen Jehova's, die mit dem Tode bestraft werden sollen Lev. 24, 11 ff., sondern auch in der Nichtachtung seiner Drohungen in Bezug auf Bedrückung der bedrängten Glider seines Volks (v. 21—26) und in der Vorenthaltung dessen was ihnen zukommen soll v. 28—30. So gefaſzt steht diese Vorschrift in innerem Zusammenhange nicht nur mit dem Voraufgegangenen, sondern auch mit

dem Nachfolgenden. Der Fürst, נָשִׂיא eig. der Erhöhete, ist neben Gott genannt, weil er in seiner erhabenen Stellung das Recht Gottes unter seinem Volke zu verwalten und dem Unrechte zu steuern hat. — V. 28 f. „Deine Fülle und dein Fliefzendes solst du nicht verzögern (mir).“ מְלֵאָה Fülle bed. den Ertrag des Getraides Deut. 22, 9, und das nur hier vorkommende דֶּמַע eig. Thräne, Fliefzendes, *liquor stillans*, ist poetische Bezeichnung des Ertrags der Kelter, des Mostes und des Oeles, vgl. *δάκρυον τῶν δένδρων Theophr.*, *arborum lacrimae Plin. 11, 6.* Den Sinn drücken schon die LXX mit *ἀπαρχὰς ἅλωνος καὶ ληνοῦ σου* richtig aus. Dafz nämlich das Nichtverzögern oder Nichtvorenthalten der Fülle u. s. w. auf die Darbringung der Erstlinge von den Feld- und Baumfrüchten sich bezieht, wie 23, 19 und Deut. 26, 2—11 näher bestimt wird, das erhellet ganz deutlich aus dem Folgenden, wo das bereits beim Auszuge aus Aeg. gegebene Gesetz über die Heiligung der Erstgeburt von Menschen und Vieh (13, 2. 12) wiederholt und in die *Rechte* Israels aufgenommen wird, insofern als die Annahme der Erstgeburten vonseiten Jehova's dem ganzen Volke das Recht der Bundesgemeinschaft fort und fort verbürgt. Ueber die Bestimmung v. 29 s. zu Lev. 22, 27. — V. 30. Wie in der Heiligung der Erstgeburt sich das ganze Volk dem Herrn heiligte, so sollen die Israeliten auch darin als heilige Leute dem Herrn sich erweisen, dafz sie nicht „auf dem Felde zerrissenes Fleisch“ d. i. kein Fleisch von einem auf dem Felde von einem Raubthiere zerrissenen Viehe essen. Solches Fleisch sollen sie den Hunden vorwerfen, weil das Essen desselben verunreinigt, vgl. zu Lev. 17, 15.

Cap. XXIII, 1—13. V. 1—9. Endlich soll niemand das Recht des andern beugen. V. 1. „Du solst nicht erheben (ausbringen) nichtiges Gerücht.“ שֵׁמַע שָׁוְא ein Gerücht, das keinen Grund hat und, wie der Context an die Hand gibt, dem andern schadet, ihm Böses oder Unrecht aufbürdet und ihn in Rechtshändel verwickelt. „Setze nicht deine Hand bei einem Frevler (biete ihm nicht die Hand, sei ihm nicht behilflich), Zeuge von Gewalttat zu sein.“ Dieser Satz ist unstreitig mit dem vorhergehenden eng zu verknüpfen, so dafz das Ausbringen eines grundlosen Gerüchtes dem Gottlosen eine Handhabe bietet, den durch bösen Leumund Verdächtigten vor Gericht zu ziehen, wodurch der Urheber oder Verbreiter des nichtigen Gerüchts zu einem Zeugen des Unrechtes und der Gewalttat wird. — V. 2. Eben so wenig soll man der Menge folgen, das Recht zu verkehren. „Du solst nicht hinter Vielen sein (der Menge folgen) zu bösen Dingen und nicht antworten über einen Streit dich zu neigen nach Vielen“, d. h. nicht ein solches Zeugnis über einen Streit, bei dem du dich nach der grofzen Menge richtest, ablegen לְהַטֹּת zu beugen *sc.* das Recht, vgl. v. 6. Aber auch „den Geringen nicht schmücken in seinem Streite“ (v. 3) d. h. den Geringen oder Schwachen aus schwächlichem Mitleide mit ihm in einer ungerechten Sache begünstigen; vgl. Lev. 19, 15, eine Stelle, welche trozdem dafz dort הָדַר von der Begünstigung des Grofzen oder Mächtigen gebraucht ist, doch die *Knobel*sche Conjectur גָּדֹל für וְדָל widerlegt, indem sie die Begünstigung nicht nur des גָּדֹל sondern auch des דָּל verbietet. V. 4 f. Nicht blos die öffentliche Meinung, die Richtung der Menge, und schwächliches Mitleid mit dem Geringen, auch persönliche Abneigung,

Feindschaft und Hafz soll das Verhalten gegen andere nicht bestimmen und zu Ungerechtigkeit oder Lieblosigkeit verleiten. Vielmehr soll der Israelit das Vieh seines Feindes, wenn er es irrend trift, zurückbringen, und wenn er es unter seiner Last erliegen sieht, demselben aufhelfen; vgl. Deut. 22,1—4. Die sehr verschieden (vgl. *Ros. ad h. l.*) gedeuteten Worte: וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב וגו׳ „so höre auf (stehe ab) denselben ihm (deinem Hasser) zu überlassen; loslassen (losmachen) solst du mit ihm“ können keinen andern Sinn haben als den: so hüte dich den unter seiner Last liegenden Esel deinem Hasser hilflos zu überlassen, ob er allein dem Thiere wieder aufhelfen könne, sondern das Thier von seiner Bürde losmachend solst du ihm helfen, damit es wieder aufstehe. Dies ergibt sich aus der Vergleichung mit Deut. 22, 4, wo לֹא תִתְעַלָּמְתָּ „entziehe dich nicht“ für חָדַלְתָּ מֵעֲזֹב und הָקֵם תָּקִים עִמּוֹ „richte auf mit ihm“ für עָזֹב תַּעֲזֹב עִמּוֹ steht. Hieraus erhellet, dafz עָזַב zuerst in der Bed. überlassen, hilflos lassen, und gleich darauf in der Bed. loslassen, losbinden (vgl. das arab. عزب) gebraucht ist. Die Wendung: חָדַלְתָּ מֵעֲזֹב „du solst aufhören vom Ueberlassen“ ist gewählt, weil das: dem Feinde seine Sache überlassen, ohne sich um ihn und seine Not zu bekümmern, das gewöhnliche Verhalten des natürlichen Menschen ist. Dieses Verhalten soll der Israelit gegen seinen Feind aufgeben, wenn derselbe in Not der Hilfe bedarf. — V. 6 ff. Auf die Warnung vor lieblosem Verhalten gegen den Feind folgen noch weitere Vorschriften gegen Ungerechtigkeiten in Rechtsachen: v. 6 die Warnung, das Recht des Armen in seinem Streite zu beugen, v. 7 die allgemeine Vorschrift, sich von der Sache der Lüge fern zu halten und nicht den Unschuldigen und Gerechten zu tödten d. h. sich keines Justizmordes an ihm schuldig zu machen, mit der Drohung, dafz Gott den Frevler nicht rechtfertigen werde, v. 8 das Verbot, Geschenke anzunehmen d. h. durch Geschenke sich bestechen zu lassen; „denn das Geschenk macht Sehende (פִּקְחִים offene Augen) blind und verkehrt die Sachen der Gerechten“, nicht „die Worte der Ger.“ (*Baumg.*); denn wenn auch unter den Sehenden die Richter zu verstehen sind, so können doch unter den Gerechten nur die vor Gericht Stehenden verstanden werden, die eine gerechte Sache haben, welche bestochene Richter in Unrecht verkehren. V. 9. Die aus 22,20 wiederholte Warnung vor Bedrückung des Fremdlings bildet keine Tautologie, wodurch ihre Ursprünglichkeit an dieser Stelle verdächtig würde, wie *Bertheau* (die 7 Grupp. S. 43 ff.) im Interesse seiner durch und durch willkürlich construirten Dekadenhypothese meint, sondern bezieht sich auf Bedrückung des Fremdlings bei der Rechtspflege durch Justizverweigerung, harte und ungerechte Behandlung vor Gericht Deut. 24,17. 27,19. „Denn ihr kent die Seele (נֶפֶשׁ *animus*, die Seele als Sitz der Empfindung) des Fremdlings“ d. h. ihr wifzt aus Erfahrung, die ihr in Aegypten gemacht habt, wie dem Fremdling zu Mute ist. — Hieran reihen sich

V. 10—12 Bestimmungen über das Ruhejahr und den Ruhetag an, von welchen die erste den Grund zu der Lev. 25 angeordneten Feier des Sabbat- und Halljahres legt, die andere von der bereits eingesezten Sabbatfeier (20,9—11) das Moment der Ruhe und Erquickung zu Gunsten der Arbeitsthiere, Sklaven und Fremdlinge wiederholt. Beide Bestim-

mungen machen gar nicht darauf Anspruch, Festgesetze geben zu wollen, und sind daher auch nicht zu den mit v. 14 anhebenden Rechten Israels in seinem Verhältnisse zu Jehova zu ziehen, sondern, weil durch v. 13 von denselben geschieden, noch zu den das gegenseitige Verhalten der einzelnen Volksglider zu einander bestimmenden zu zählen. Dies ergibt sich schon aus ihrem Inhalte oder daraus, dafz, wie auch *Ranke* (II S. 53) troz der Verknüpfung dieser Verse mit dem Folgenden anerkant hat, in beiden die Sorge für die Armen in den Vordergrund tritt. Aus diesem Charakter und Zwecke beider Bestimmungen erklärt es sich, dafz in ihnen weder beim siebenten Jahre noch beim siebenten Tage von einer Sabbatfeier, einem שַׁבָּת לַיהוָה wie 20, 10 und Lev. 25, 2 die Rede ist, sondern nur vom Säen und Ernten in sechs Jahren und arbeiten in sechs Tagen und von dem Liegenlassen des Ackers im siebenten Jahre und dem Aufhören oder Ruhen der Arbeit am siebenten Tage. הַשְּׁבִיעִת „das 7. Jahr hindurch solst du es (dein Land) loslassen (שָׁמַט unbenuzt lassen) und es liegen lassen (נָטַשׁ), und essen sollen die Armen deines Volks (seinen Ertrag, der ohne Bearbeitung wächst), und ihr Uebriges (was sie übrig lassen) soll das Wild des Feldes essen.“ הִנָּפֵשׁ eig. sich athmen, Athem holen d. h. aufathmen, sich erholen, vgl. 31, 17. 2 Sam. 16, 14. — Mit v. 13[a] werden die Verordnungen über die gegenseitigen Rechtsverhältnisse des Volks abgeschlossen durch die, ihre Beobachtung einschärfende, Schlufzformel: „und in allem, was ich euch gesagt, nehmt euch in Acht“ *sc.* dafz ihr alle euch gebotenen Rechte sorgfältig einhaltet. Hieran schliefzt sich v. 13[b] die den Uebergang zu dem Verhältnisse Israels zu Jehova anbahnende Warnung: die Namen anderer Götter in den Mund zu nehmen, die insofern sehr passend die Grenzscheide zwischen beiden Reihen von מִשְׁפָּטִים bildet, als die Beobachtung oder Einhaltung beider von der innern Stellung Israels zu Jehova abhing.

Cap. XXIII, 14—19. **Die Grundrechte Israels in seinem religiös-theokratischen Verhältnisse zu Jehova.** Wie in v. 10—12 nicht die Feier des Sabbatjahres und Sabbattages eingesezt wird, so wird auch in v. 14—19 weder die ursprüngliche oder älteste Festordnung noch überhaupt ein vollständiges Gesetz über die Jahresfeiern gegeben, sondern nur eine dreimalige Festfeier im Jahre und ein dreimaliges Erscheinen des Volks vor dem Angesichte Jehova's wird angeordnet d. h. eine dreimalige Versammlung des Volkes zur Festfeier vor dem Angesichte des Herrn im Jahre oder drei jährliche Wallfahrten zum Heiligtume Jehova's. Die Hauptpunkte sind v. 14 und 17 deutlich herausgestelt, welchen der Inhalt der übrigen Verse untergeordnet ist. Diese Hauptpunkte aber sind מִשְׁפָּטִים *Rechte*, welche dem Volke Israel in seiner Stellung zu Jehova erteilt werden. Denn sowol dem Herrn ein Fest zu feiern (חָגַג) als vor ihm zu erscheinen ist ein Gnadenrecht, welches Jehova seinem Bundesvolke gewährt. Schon die Festfreude für sich in diesem Leben voll Arbeit, Mühe und Not, noch mehr aber das Erscheinen vor dem Herrn, dem Israel als seinem Gotte und Erlöser alles verdankt, was es ist und hat, sind Woltaten und Segnungen, deren andere Völker sich nicht erfreuen können. Mögen diese immerhin auch Feste feiern und an denselben sich ergötzen,

so verhalten sich doch diese Feste zu den Festen Israels wie die todten und nichtigen Götter der Heiden zu dem lebendigen und allmächtigen Gotte Israels.

Von den drei Festen aber, an welchen Israel vor Jehova erscheinen soll, wird v. 15 das *Mazzotfest* durch die auf c. 12 und 13 zurückweisenden Worte: „wie ich dir geboten habe“ und: „zur bestimten Zeit des Aehrenmonats“ als schon früher eingesezt bezeichnet und hier nur das: „ihr solt nicht leer vor meinem Angesichte erscheinen“ hinzugefügt. „Nicht leer“ d. h. mit leeren Händen (רֵיקָם wie 3, 21), sondern mit Opfergaben, entsprechend dem vom Herrn gegebenen Segen Deut. 16, 16 f. Diese Gaben wurden teils zu den allgemeinen Festopfern, teils wol vorzugsweise zu den Brand- und Heilsopfern, welche die Einzelnen an den Festen brachten und zu Opfermahlzeiten verwandten (Num. 28 und 29), bestimt. Diese ihrer Wichtigkeit wegen gleich beim Mazzotfeste erwähnte und für alle drei Feste geltende Forderung legte zwar Israel eine Pflicht auf, aber eine solche Pflicht, die für den Erfüller zu einer Quelle des Heils und Segens wurde. Die von Gott verlangten Gaben sind zwar Abgaben, welche Israel seinem Gottkönige entrichtet, wie denn der Orientale überhaupt nicht ohne ein Geschenk vor seinen König tritt, vgl. *Aelian. Var. hist. I, 31* und *Paulsen* Regierung der Morgenländer S. 159 ff.; aber sie sind doch nur Gaben von dem Segen Gottes, nur ein Teil von dem, was Gott in reichem Maſze gespendet, und werden dazu noch in einer solchen Weise Gott geopfert, daſz der Darbringer dadurch immer mehr in die Rechte der Bundesgemeinschaft eingesezt wird. V. 16. Die beiden andern Feste werden hier zum ersten Male genant und erst später im Einzelnen genauer bestimt Lev. 23, 15 ff. und Num. 28, 26 ff. Das eine heiſzt „das *Fest der Ernte*, der Erstlinge deines Werkes, das du säest auf dem Felde“, d. h. deiner Saat- und Feldarbeit, weil nach der späteren genaueren Verordnung an demselben die Erstlinge der Feldfrüchte geopfert werden solten, und zwar nicht die ersten Körner des zuerst reifgewordenen Getraides, sondern die ersten aus dem geernteten Getraide gebackenen Brote von Weiſz- oder Waizenmehl (Lev. 23, 17 ff.). In c. 34, 22 heiſzt dasselbe „Fest der Wochen“, weil es nach Lev. 23, 15 f. Deut. 16, 9 sieben Wochen nach dem Mazzotfeste gefeiert werden solte, und „Fest der Erstlinge der Waizenernte“, weil die an ihm zu opfernden Erstlingsbrote von Waizenmehl gebacken werden solten. — Das andere dieser Feste d. i. das dritte im Jahre ist „das *Fest der Einsammlung* (אָסִיף) im Ausgange des Jahres beim Einsammeln deines Werkes vom Felde.“ Diese allgemeine, nur ohngefähre Zeitbestimmung genügte für diese vorläufige Festsetzung. In der genaueren Vorschrift über die Festzeiten Lev. 23, 34. Num. 29, 12 wird es auf den funfzehnten Tag des siebenten Monats festgesezt und das Fest als ein siebentägiges dem Mazzotfeste gleichgestelt. בְּצֵאת הַשָּׁנָה bed. nicht nach Ablauf des Jahres, *finito anno*, eben so wenig als das ihm correspondirende תְּקוּפַת הַשָּׁנָה (34, 22) beim Umschwunge des Jahres, bei der Jahreswende. Das Jahr, von dessen Ausgange hier die Rede, ist das sogen. ökonomische Jahr, das mit dem Beginne der Ackerbestellung für die Aussaat im Herbste anfing und mit der Vollendung der Einsammlung aller

Feld- und Gartenfrüchte ablief, und das ohne festbestimten Anfangstag, ohne Neujahrsfeier, von jeher bei den Ackerbau treibenden Völkern bestanden hat und auch nach Festsetzung des Jahresanfangs auf den Anfang des Aehrenmonats (12, 2) für die ökonomischen, mit Saat und Ernte zusammenhängenden Verhältnisse in Geltung blieb, ohne dafz sich daraus eine doppelte Jahreszählung oder das Bestehen einer bürgerlichen Jahresrechnung neben der kirchlichen erweisen läfzt; vgl. m. Archäol. §. 75 Anm. 16. Auch בְּאָסְפְּךָ bed. nicht: wenn du eingesammelt hast, *postquam collegisti,* wie *Joh. Bachmann* (die Festgesetze des Pentat. [1858] S. 24) in Widerspruch mit seiner Bestreitung der Uebersetzung des בצאת השנה durch *finito anno* behauptet; denn weder steht בְּ für אַחַר, noch hat der *Infinit.* die Bed. des *Praeter.*, die sich aus den von *Gesen. Thes. p. 175* hiefür angeff. Stellen nicht begründen läfzt. Vielmehr ist der Ausdruck: „bei deinem Einsammeln" d. h. wenn du einsammelst, unbestimt gehalten sowol hier als in Lev. 23, 39, wo Monat und Tage der Feier dieses Festes genau bestimt sind, und Deut. 16, 13, um den Zeitpunkt der Feier nicht von der völligen Beendigung der Einsammlung abhängig zu machen, obgleich die Einsammlung dann in der Regel wol schon ganz beendigt war. Das Einsammeln des מַעֲשֶׂיךָ מִן־הַשָּׂדֶה darf man nicht auf die Wein- und Obstlese beschränken, dagegen spricht nicht nur der Ausdruck „vom Felde", der auf Feldfrüchte hinweist, sondern auch das „Einsammeln von der Tenne und Kelter" Deut. 16, 13, welcher deutlich zeigt, dafz die Worte das Einsammeln der gesamten Jahresernte an Getraide, Obst, Oel und Wein aussagen. — V. 17. „Dreimal im Jahre" d. i. nach Vergleichung von v. 14 und Deut. 16, 16 an den drei eben genanten Festen, „soll erscheinen all dein Männliches (die Form זְכוּר für זָכָר nur noch 34, 23. Deut. 16, 16. 20, 13) vor dem Angesichte des Herrn, Jehova's." Geboten wird das Erscheinen d. i. die Wallfahrt zum Heiligtume nur den männlichen Glidern des Volks, warscheinlich vom 20sten Lebensjahre an, die in den Census aufgenommen wurden Num. 1, 3. Damit aber ist die Mitnahme der Frauen (vgl. 1 Sam. 1, 3 ff.) und Knaben (Luc. 2, 41 ff.) nicht verboten.

V. 18 f. Der Segen aber seines Erscheinens vor dem Herrn hängt davon ab, dafz Israel seine Feste in der rechten Weise feiere, indem es die in v. 18 u. 19 vorgeschriebenen Gebote befolgt. „Nicht solst du opfern (תִּזְבַּח wofür in der Parall. 34, 25 תִּשְׁחַט schlachten) über Gesäuertem das Blut meines Opfers." עַל wie 12, 8 von der Grundlage, auf der geopfert wird; richtig schon die Alten: *super fermentato i. e. donec fermentatum erit in domibus vestris* oder *donec fermentum ex domibus expurgatum sit,* wie 12, 15. 20. 13, 7 vorgeschrieben ist. Wie die Fernhaltung des Gesäuerten von dem Opfer, so führt auch der Ausdruck: „Blut *meines* Opfers" auf das Paschalamm, welches seiner Bedeutung wegen als das Opfer Jehova's κ. ἐξοχ. betrachtet wird (s. oben S. 396). Richtig erklärt schon *Onk.* זִבְחִי durch פִּסְחִי. „Und nicht soll bleiben (יָלִין übernachten) das Fett meines Festes bis Morgens." חֵלֶב־חַגִּי bed. nicht das Fett meines Festopfers; denn חַג Fest steht nicht für Festopfer, sondern: das Beste meines Festes d. i. das Paschaopfer, wie 34, 25 zeigt, wo חֵלֶב חַגִּי durch זֶבַח חַג הַפָּסַח erklärt ist. Wie das Paschaopfer das Opfer Jehova's κ. ἐξ., so ist das Pa-

schafest das Fest Jehova's *κ.* ἑξ. An die bei Sühn- und Heilsopfern auf dem Altare angezündeten Fettstücke des Opferlammes ist bei חֵלֶב חַגִּי gar nicht zu denken; denn von diesen war die Bemerkung, sie nicht bis Morgens aufzubewahren, unnötig, weil die für den Altar bestimten Theile bei allen Opfern unmittelbar nach der Blutsprengung angezündet wurden. Gemeint ist das Opferfleisch des Paschalammes, das in der Nacht vor Anbruch des Morgens verzehrt, und was bis zum Morgen übrig blieb, dann verbrant werden solte.[1] עַד־בֹּקֶר (ohne Artik.) bis Morgens ist sachlich gleich dem לַבֹּקֶר für den (folgenden) Morgen 34,25. — Die nächste Vorschrift v.19[a] nimt auf das Ernte- oder Wochenfest Bezug. בִּכּוּרֵי אַדְמָתְךָ weist unverkennbar auf בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ v.16 zurück. Doch lauten die W.: „Das Erste der Erstlinge deines Landes solst du ins Haus des Herrn deines Gottes bringen" so allgemein, dafz man sie schwerlich auf die am Wochenfeste als בִּכּוּרִים darzubringenden Webebrote beschränken darf, sondern von der Darbringung der Erstlinge überhaupt verstehen mufz, deren Nichtverzögerung schon 22,28 geboten und deren Darbringung Num.18, 12 f. und Deut.26,2—11 genau festgesezt wird, wozu auch die am zweiten Tage der Mazzot zu opfernde Gerstengarbe (Lev. 23,9 ff.) gehört. Dabei läfzt sich übrigens die Beziehung auf das Wochenfest festhalten, insofern dieses Fest eine ausdrückliche Mahnung für Israel war, die Erstlinge des Bodenertrages dem Herrn zu opfern. Die Verbindung רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי könte appositionell, so dafz ראשית durch בכורים erklärt würde, verstanden werden, da sowol ראשית (Deut. 26,2. 10) als בכורים Num.18,13 von den Erstlingen der Bodenfrüchte vorkomt. Da jedoch ראשית in diesem Zusammenhange kaum einer Erklärung bedurfte, so verdient die partitive Fassung den Vorzug, wobei freilich schwer zu entscheiden ist, ob „das Erste der Erstlinge" nach den LXX die ἀπαρχὰς τῶν πρωτογεννημάτων τῆς γῆς, die Erstlinge oder den ersten Abhub von den zuerst gewachsenen, gereiften und geernteten Früchten (nicht der ganzen Ernte, sondern) aller einzelnen Feld- und Bodenerzeugnisse bezeichnen, oder mit *Aben Esr.* u.A. ראשית in tropischer Bedeutung vom Besten, Vorzüglichsten der Erstlinge erklärt werden soll. Wenigstens läfzt sich gegen die erste Fassung nicht mit *Bachm.* S.99 einwenden, „dafz, wo sonst von Darbringung der Erstlinge überhaupt gehandelt wird, nirgends ein Teil derselben als Jehova heilig erscheint, sondern die Erstlinge selbst der Jehova heilige Teil der ganzen Ernte sind." Denn um von Num.18,12, wo ראשית auch verschieden gedeutet wird, abzusehen, so lehrt das מֵרֵאשִׁית Deut.26,2 unzweideutig, dafz von dem Ersten jeder Bodenfrucht nur ein Teil dem Herrn dargebracht werden solte. Vielmehr gewint diese Auffassung eine bedeutende Stütze daran, dafz einerseits בִּכּוּר, בִּכּוּרִים die zuerst d.h. am frühsten reif gewordenen Früchte bedeutet, andrerseits רֵאשִׁית nicht nur Deut.26,2.10 sondern auch Lev.23,10 und höchst warscheinlich auch in Num.18,12 die ἀπαρχή, den ersten Teil oder Abhub von dem Ganzen bedeutet. — Wenn nun diese Vorschrift sich nicht speciell oder ausschliefzlich auf die Erstlingsbrote des Wochenfestes bezieht, so

1) Aus unserer Stelle läfzt sich demnach nicht mit *Delitzsch*, Hebräerbr. S.421 die Anzündung der Fettstücke des Paschalammes auf dem Altare erweisen.

verliert auch die von *Abarbanel* u. v. A. bis auf *Kn.* und *Bachm.* herab angenommene Beziehung des folgenden Gebotes: „du solst nicht kochen das Böckchen in der Milch seiner Mutter" auf das Fest der Einsammlung seine Hauptstütze. Jene Beziehung wird auch schon dadurch sehr zweifelhaft, dafz dieses Gebot in Deut. 14, 21, wo es wiederholt wird, an das Verbot, das Fleisch von Zerrissenem zu essen, angereiht ist. Diese sehr verschieden gedeutete Vorschrift (vgl. *Bochart Hieroz. I p. 724*) verbietet nicht überhaupt: Fleisch und Milch zusammen zu bereiten und zu essen (*Targ. Mischn.* u. A.), noch das Kochen des Böckchens, so lange oder „dieweil es an seiner Mutter Milch ist" (*Luth.* u. A.), sondern das Kochen desselben in der Milch seiner Mutter, als eine das von Gott zwischen Alten und Jungen geordnete und geheiligte Verhältnis mifzachtende Umkehrung der göttlichen Weltordnung, vgl. m. Archäol. §. 156. Da Ziegenböckchen eine sehr beliebte Speise waren (Gen. 27, 9. 14. Richt. 6, 19. 13, 15. 1 Sam. 16, 20), so hat man sie warscheinlich durch Kochen ihres Fleisches in Milch noch schmackhafter zu machen gesucht, wie es *Aben Esr.* und *Abarb.* von den Ismaeliten berichten und wie noch jezt Araber Lammfleisch in saurer Milch kochen, vgl. m. Archäol. §. 99 Anm. 8. Dieser Sitte wird durch unser Verbot eine Schranke gesezt, aber nicht einem bei Opfermahlen anderer Völker üblichen abergläubischen Gebrauche entgegengetreten, wie nach *Spencers* Vorgange zulezt *Kn.* ohne gesicherte historische Belege aus meist ganz fern liegenden Analogien warscheinlich zu machen versucht hat; vgl. dagegen *Schultz* zu Deut. 14, 21.

Cap. XXIII, 20—33. **Das Verhalten Jehova's zu Israel.** Die Vorlegung der Rechte, welche Jehova seinem Volke erteilt, schliefzt mit Verheifzungen, durch welche Gott einerseits dem Volke die in diesen Rechten ihm zugesagten Güter und Woltaten verbürgt, andererseits zugleich die zur Erfüllung der durch die festgesezten Rechte den Einzelnen auferlegten Pflichten erforderliche Willigkeit und Liebe wecken will. Diese Verheifzungen sichern dem Volke nicht nur den göttlichen Schutz und Beistand auf seinem Zuge durch die Wüste und für die Einnahme Canaans zu, sondern auch die Erhaltung und Segnung in dem in Besitz genommenen Lande. V. 20. Einen Engel will Jehova vor ihnen her senden, der sie unterwegs vor Unfall und Verderben behüten und an den für sie bereiteten Ort d. i. nach Canaan bringen soll. In diesem Engel ist (v. 21) der Name Jehova's d. h. in ihm offenbart sich Jehova, daher derselbe in 33, 15 f. פְּנֵי יְהוָֹה das Angesicht Jehova's heifzt, weil Jehova in ihm sein Wesen manifestirt. Dieser Engel ist also nicht ein geschaffener Geist, sondern die Erscheinung Jehova's selber, der in der Wolken- und Feuersäule führend und schirmend vor ihnen herzog (13, 21). Weil aber in dem Engel Jehova sein Volk geleitet, so fordert er unbedingten Gehorsam v. 21 und wird, wenn es ihn durch Ungehorsam erbittert (תַּמֵּר für תָּמֵר s. 13, 18), die Missetat nicht vergeben; wenn es ihm aber folgt, auf seine Stimme hört, seinen Feinden und Widersachern Feind und Widerpart sein v. 22. Diesen Gehorsam mufz Israel auch bewähren, wenn der Engel des Herrn es zu den Cananitern bringt und dieselben vertilgt, dadurch, dafz es nicht deren Göttern dient und nach den Werken der Cananiter tut d. h. keine Götzen-

bilder sich macht, sondern sie (diese Werke) zerstört und ihre Götzensäulen zerschlägt (מַצֵּבֹת nicht Götzenstatuen, sondern den Götzen geweihte Denksteine oder Säulen, s. zu 1 Kg. 14, 23), und Jehova allein dient; dann wird er sie im Lande mit reichlicher Nahrung, Gesundheit, Fruchtbarkeit und langem Leben segnen v. 23—26. „Brot und Wasser" sind als die zur Erhaltung des Lebens unentbehrlichen Lebensmittel genant wie Jes. 3, 1. 30, 20. 33, 16. Durch das „Entfernen der Krankheit" (vgl. 15, 26) wird jede Gefährdung des Lebens beseitigt; und wo es keine מְשַׁכֵּלָה Fehlgebärende und Unfruchtbare gibt, da ist der Fortbestand und die Vermehrung des Volks gesichert; wo dasselbe endlich seine Tage vollmacht d. h. nicht frühzeitigem Tode erliegt (vgl. Jes. 65, 20), seine Wolfahrt verbürgt. — V. 27 ff. Das Wichtigste für Israel war aber zunächst die Besitznahme des verheiſzenen Landes. Für dieselbe sagt ihm darum Gott noch insbesondere seinen allmächtigen Beistand zu. „Meinen Schrecken werd ich vor dir her senden." Diesen Schrecken erzeugen die furchtbaren Machttaten Gottes an und für Israel, deren Kunde sich vor ihnen her verbreiten, ihre Feinde mit Angst und Beben erfüllen (vgl. 15, 14 ff. Deut. 2, 25 und den Anfang der Erfüllung Jos. 2, 11), jedes Volk, gegen welches (אֲשֶׁר — בָּהֶם) Israel zieht, in Verwirrung bringen und in die Flucht schlagen wird. נָתַן אֶת־אֹיֵב עֹרֶף den Feind zum Nacken geben d. h. machen, daſz er den Rükken wendet, flieht vgl. Ps. 18, 41. 21, 13. Jos. 7, 8. 12. אֵלֶיךָ in der Richtung zu dir. V. 28. Zu dem Schrecken Gottes sollen kommen die Hornissen (הַצִּרְעָה als Gattungswort mit dem Artik. collectiv stehend, s. *Ges.* §. 109, 1), eine groſze, ihres schmerzhaften Stiches wegen von Menschen und Thieren gefürchtete Wespenart, und die Cananiter, von welchen drei Stämme *instar omnium* genant sind, vor Israel vertreiben. Obgleich nach *Aelian. Hist. anim. 11, 28* die Phaseliter, die als neben den Solymern wohnend warscheinlich zu den Cananitern gehörten, von Wespen aus ihrer Gegend vertrieben worden, und nach den von *Boch. Hieroz. III p. 409 sqq.* gesammelten Nachrichten selbst Frösche, Mäuse und anderes Geschmeiſz manchmal Völkerstämme aus ihren Wohnsitzen verscheucht haben: so dürfen wir doch „das Senden von Hornissen vor Israel her" nicht eigentlich verstehen, nicht nur weil in dem Berichte des B. Josua von der Bewältigung und Ausrottung der Cananiter davon nichts zu lesen ist, sondern hauptsächlich wegen Jos. 24, 12, wo Josua sagt: Gott habe durch Hornissen die beiden Amoriterkönige vertrieben, und damit nur ihre Besiegung und Tödtung durch die Israeliten unter dem wunderbaren Beistande Jehova's meint, wodurch also die bildliche Fassung der Hornissen auſzer Zweifel geseczt wird. Doch bezeichnen die Hornissen, welche auf Grund unserer Stelle im B. d. Weish. 12, 8 treffend *πρόδρομοι* des Heeres Jehova's genant werden, nicht ganz im Allgemeinen *varii generis mala* (*Ros.*), sondern *acerrimos timoris aculeos, quibus quodammodo volantibus rumoribus pungebantur, ut fugerent. August. quaest. 27 in Jos.* Wenn der auf sie fallende Schrecken Gottes die Cananiter verwirt oder verzagt und rathlos macht, daſz sie vor Israel nicht Stand halten, sondern ihm den Rücken kehren, so werden die auf den Schrecken folgenden Stachel der Furcht sie vollends vertreiben. Doch wird Gott sie nicht auf einmal „in

einem Jahre“ vertreiben, damit nicht das Land zur Wüste werde aus Mangel an Menschen, die es bebauen, und des wilden Gethieres viel gegen Israel werde d. h. die Raubthiere überhandnehmen und Menschen und Vieh gefährden (Lev. 26, 22. Ez. 14, 15. 21), wie es nach Wegführung der zehn Stämme geschah 2 Kg. 17, 25 f., sondern allmälig (מְעַט מְעַט nur hier und Deut. 7, 22), bis daſz Israel sich so mehret, daſz es das Land in Besitz nehmen d. h. ganz besetzen kann. Diese Verheiſzung ging nach den BB. Josua und der Richter so in Erfüllung, daſz nach Ueberwindung der Cananiter im Süden und Norden des Landes, als alle Könige, die gegen Israel gestritten hatten, geschlagen und getödtet und ihre Städte erobert waren, das ganze Land an die Stämme Israels verteilt wurde, damit sie die noch übrigen Cananiter ausrotteten und auch die noch uneroberten Landesteile in Besitz nähmen Jos. 13, 1—7. Bald aber zeigten sich die einzelnen Stämme lässig in der Ausrottung der Cananiter und fingen an, Bündnisse mit ihnen zu schlieſzen und sich von ihnen zum Götzendienste verführen zu lassen, wofür dann Gott zur Strafe ihnen seinen Beistand entzog, so daſz sie von den Cananitern um ihres Abfalls vom Herrn willen gedrückt und gedemütigt wurden Richt. 1 u. 2.

V. 31 ff. Die göttliche Verheiſzung schlieſzt mit einer allgemeinen Zeichnung der Grenzen des Landes, dessen Völker Jehova den Israeliten preisgeben werde, um sie zu vertreiben, und mit der Warnung vor Bündnissen mit denselben und ihren Göttern, damit sie Israel nicht zur Sünde verleiten und ihm dadurch zum Fallstricke werden. Die Grenzen werden in Grundlage der Verheiſzung Gen. 15, 18 gegen Westen und Osten nach groſzen, deutlich hervortretenden Grenzpunkten bestimt. Gegen Westen vom Schilfmeere (s. 13, 18) bis zum Philistermeere d. i. dem mittelländischen, an dessen Südostküste die Philister wohnten; gegen Osten von der Wüste d. i. nach Deut. 11, 24 die arabische Wüste, bis zum Strome (Euphrat). Der oratorisch gehobenen Rede entspricht das poet. Suffix מוֹ an גֵּרַשְׁתָּ. Das „Bundschlieſzen ihnen und ihren Göttern“ hat die Anerkennung und Duldung derselben zum Inhalte und, bei der sündigen Natur Israels, den Götzendienst zur unausbleiblichen Folge. Von den beiden כִּי v. 33 bed. das erste *wenn*, das zweite *imo*, ja, den Nachsatz energisch einführend. מוֹקֵשׁ Fallstrick (s. 10, 7) hier Ursache des Verderbens, sofern der Abfall von Gott stets Strafe nach sich zieht Richt. 2, 3.

Cap. XXIV, 1. 2. Diese beiden Verse gehören noch zu der Rede Gottes c. 20, 22 — 23, 33; denn mit וְאֶל מֹשֶׁה אָמַר „zu Mose aber sprach er“ kann keine neue Rede anfangen, da müſzte es וַיֹּאמֶר אֶל מ׳ lauten, vgl. v. 12. 19, 21. 20, 22. Die Wendung וְאֶל מ׳ sezt voraus, daſz Gott bereits zu andern geredet hat, oder das Vorhergesprochene nicht Mose, sondern Andere betraf. Dies läſzt sich aber nicht von dem Dekaloge sagen, der Mosen eben so sehr als dem ganzen Volke galt (wodurch schon *Knobels* Behauptung, daſz diese Stelle (v. 1 u. 2) c. 19, 20—25 fortsetze und an den Dekalog anknüpfe, widerlegt wird), sondern nur von der mit 20, 22 anhebenden Rede von den מִשְׁפָּטִים, die nach 20, 22 u. 21, 1 für das Volk bestimt und zu demselben, wenn auch durch Mose's Vermittlung, gesprochen ist. An das was Gott durch Festsetzung seiner משפטים zu dem Volke

geredet hat, schliefzt sich hier in unsern Vv. das an, was er Mosen selbst zu sagen hat, nämlich dafz er mit Aaron, Nadab, Abihu und 70 Aeltesten zu Jehova hinaufsteigen soll. Dabei ist als selbstverständlich vorausgesezt, dafz Mose, der mit Aaron allein auf dem Berge war (20,21), zuvor hinabsteigen und dem Volke die von Gott ihm mitgeteilten Rechte vorlegen, und erst, nachdem dies geschehen, mit den genanten wieder hinaufkommen soll, was Mose nach v. 3 und 12 auch getan hat. Doch soll nur Mose allein Jehova sich nähern, die anderen aber nur von ferne anbeten, das Volk aber gar nicht mit hinaufkommen.

## Cap. XXIV; 3—18. Die Bundschliefzung.

Die v. 3—11 berichtete Handlung wird v. 8 als der Bund, welchen Jehova mit Israel geschlossen, bezeichnet. Vgl. hiezu m. Archäol. §. 54 und *Oehler* in *Herzogs* Realencykl. X S. 618 f. Sie begint damit, dafz Mose dem Volke, „alle Worte Jehova's“ (nicht den Dekalog, wie *Del.* Hebräerbr. S. 414 meint; denn diesen hatte das Volk unmittelbar aus dem Munde Gottes vernommen, sondern die Worte 20, 22—26) und „alle Rechte“ (c. 21 —23) erzählte, worauf das Volk einstimmig (קוֹל אֶחָד) antwortete: „alle Worte, die Jehova geredet, wollen wir tun.“ Dieser Act bildet die Vorbereitung für die Bundschliefzung. Das Volk mufz nicht allein wissen, was der Herr in dem mit ihm zu schliefzenden Bunde ihm auferlegt und darbietet, sondern es mufz auch seine Bereitwilligkeit, das ihm Auferlegte zu leisten, aussprechen. Die Bundschliefzung selbst begint v. 4 damit, dafz Mose alle Worte Jehova's aufschreibt, in das „Bundesbuch“ (v. 7) verzeichnet, um sie urkundlich zu fixiren, und dann am folgenden Tage früh morgens unten am Berge einen Altar baut und 12 Maalsteine oder Säulen für die 12 Stämme, ohne Zweifel rings um den Altar herum in einiger Entfernung von demselben, aufrichtet, um den Grund und Boden zu bereiten, auf welchem Jehova mit den 12 Stämmen sich verbinden will. Wie der Altar als die Stätte, da der Herr segnend zu seinem Volke komt (20, 24), die Gegenwart Jehova's andeutet, so sollen die 12 Säulen oder Maalsteine auch nicht zu blosen Erinnerungszeichen an die Abschliefzung des Bundes dienen, sondern sollen als die Stätte der 12 Stämme die Gegenwart derselben repräsentiren. V. 5. Nachdem so in der Opferstätte der Grund und Boden für die aufzurichtende Gemeinschaft Jehova's mit seinem Volke hergestelt ist, schickt Mose Jünglinge der Söhne Israels, um die Opfer zu bereiten, und läfzt sie Brandopfer darbringen und Schlachtopfer opfern, nämlich שְׁלָמִים „Heilsopfer (s. zu Lev. 3, 1) für Jehova“, wozu פָּרִים Farren d. h. junge Stiere verwandt wurden. Von einem Sündopfer ist nicht die Rede, weil diese Opferart erst durch die mosaische Opferthora eingeführt wurde, bis dahin aber die Idee der Sühne in dem Brandopfer eingeschlossen war. Die Jünglinge (נְעָרִים) sind weder Erstgeborene, die vor Einsetzung des levit. Priestertums nach dem natürlichen Rechte der Erstgeburt des Priesteramtes pflegten (*Onk.*), noch weniger Söhne Aarons (*August.*), sondern functioniren als Diener Moses, der als der Bundesmittler das priesterliche Geschäft der Blutsprengung verrichtet, und kommen

hiebei nur als junge d. h. rüstige und kräftige Leute in Betracht, nicht als Vertreter des Volks, welche „das opferbringende Volk in seiner dermaligen Jugendlichkeit, als ein Volk, das wie ein Jüngling seine Laufbahn zu beginnen bereit ist, repräsentiren“ (*Kurtz* II S. 304 f. und m. Archäol. I S. 259). Denn „nicht das Volk ist es, welches hier ein Opfer für sich darbringt; es soll ja die Gemeinschaft, vermöge welcher es Jehova im Opfer nahen darf, erst hergestelt werden; auch hat das Volk nach v. 1 u. 9 seine Vertreter in den 70 Aeltesten“ (*Oehler* a. a. O. S. 618).[1] Aber wenn diese Opfer auch nicht von den Vertretern des Volks dargebracht werden, und eben deshalb Mose sich Jünglinge aus dem Volke zu Dienern bei diesem Geschäfte wählt, so haben dieselben doch auch die substitutive Bedeutung, dafz in ihnen das Volk in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen wird mittelst der Blutsprengung, die dem einzigartigen Zwecke dieser Opferhandlung entsprechend eigentümlich modificirt ist. V. 6 ff. Das Blut wird geteilt. Die eine Hälfte schwenkt (זָרַק schwenken, aus dem Gefäfze schütten oder giefzen, zu unterscheiden von הִזָּה sprengen oder spritzen) Mose an den Altar; die andere tut er in Becken (אַגָּנֹת) und schwenkt es, nachdem er zuvor das Bundesbuch dem Volke vorgelesen und dasselbe alle Worte Jehova's zu tun und zu befolgen gelobt hat, auf das Volk mit den Worten: „siehe das Blut des Bundes, den Jehova mit euch über allen diesen Worten geschlossen hat.“[2] Da mehrere Thiere und zwar junge Stiere geschlachtet worden, so mufzte eine bedeutende Menge Bluts gewonnen worden sein, so dafz von der einen Hälfte mehrere Becken gefült und beim Schwenken derselben auf das Volk Viele mit Blut besprengt werden konten. Die Halbirung des Bluts hat nichts gemein mit den von

---

1) Was *Kurtz*, Alttestl. Opfercultus (1862) S. 278, dagegen zur Widerlegung dieser und zur Rechtfertigung seiner Ansicht geltend macht, ist von keiner Bedeutung. Die Behauptung, dafz das Volk ja im Opfer Gott schon habe nahen dürfen, läfzt sich weder durch das Opfern Abels, Noahs und Abrahams, noch durch das Schlachten des Paschalammes zur Warheit erheben. Und der Umstand, dafz es von den Jünglingen heifzt: וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים, beweist auch nicht, dafz dieselben als Repräsentanten des Volks die Opfer darbrachten. Denn wenn auch הֶעֱלָה עֹלָה und זָבַח זֶבַח in der mos. Cultusterminologie nur von dem Darbringer des Opfers oder von dem dabei fungirenden Priester gesagt ist, so zeigt doch das voraufgehende: „und Mose schickte die Jünglinge“, dafz sie nur in seinem Auftrage und Namen handelten und die nicht priesterlichen Verrichtungen bei den Opfern vornahmen, so dafz eigentlich Mose Darbringer und Priester bei diesem Opferacte ist, da das was jemand durch den andern tut als sein Tun gilt. Endlich die Meinung, dafz die 70 Aeltesten das alte Israel, die Jünglinge aber das durch die Bundschliefzung zu einem neuen, jungen Israel wiedergeborene Volk repräsentiren, wird schon dadurch als eine grundfalsche Deutung erwiesen, dafz die 70 Aeltesten gleich nach der Bundschliefzung mit Mose und Aaron auf den Berg steigen und den Gott Israels schauen (v. 9 f.) und auch später noch immer das ganze in den Bund mit Jehova aufgenommene Israel repräsentiren, vgl. Num. 11, 24 ff.

2) Die Abweichungen in Hebr. 9, 19—21 von dieser Beschreibung erklären sich daraus, dafz der Verf. dieses Briefes zur Ausführung und Begründung des Gedankens, dafz der alte Bund nicht ohne Blut habe eingeweiht werden können (v. 18), mit der Bundesweihe des Volks (Ex. 24) noch die Priester- und Levitenweihe (Lev. 8 u. Num. 9), worin erst die Einweihung des A. Bundes sich vollendete, zusammengefafzt und dabei die Angaben des Pentateuchs durch einzelne traditionelle Data erweitert hat. Vgl. *Kurtz*, Alttestl. Opferc. S. 281. Note.

*Bähr* (Symbol. II S. 421) und *Kn.* z. u. St. angeführten heidnischen Bräuchen, durch welche die Paciscenten ihr eigenes Blut vermischten. Denn es ist ja nicht verschiedenes Blut, das zusammengemischt wird, sondern *ein* Blut, das geteilt wird, und zwar Opferblut, in welchem das Thierleben anstatt des Menschenlebens dahin gegeben wird, als ein reines Leben den sündigen Menschen sühnend und kraft dieser Sühne die durch die Sünde zerrissene Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen wiederherstellend. Diese Bedeutung aber gewint das Opferblut erst durch seine Sprengung oder Schwenkung an den Altar, mittelst welcher in der für den Menschen geopferten Thierseele die Menschenseele in die Gemeinschaft der im Altare sich bezeugenden göttlichen Gnade aufgenommen wird, um durch die Kräfte der sündevergebenden und sündetilgenden Gnade zu neuem, heiligem Leben geheiligt zu werden.[1] Hiedurch erhält das Opferblut die Bedeutung eines von göttlichen Gnadenkräften durchgeisteten Lebensprincips, welches mittelst der Blutsprengung dem Volke zugewendet wird. Da nämlich die Halbirung des Opferblutes nur deshalb vorgenommen wird, weil sich das an den Altar gesprengte Blut nicht vom Altare wieder abnehmen und auf das Volk sprengen liefz, so sind die beiden Hälften des Blutes als *ein* zusammengehöriges Blut zu betrachten, welches erst an den Altar und dann auf das Volk gesprengt wird, wie es bei der Priesterweihe wirklich geschah 29,21 u. Lev. 8,30. In dem an den Altar gesprengten Blute wird das natürliche Leben des Volks als ein durch den Tod hindurchgegangenes an Gott hingegeben und von seiner Gnade durchgeistet, und durch das Sprengen an das Volk als ein durch die göttliche Gnade erneutes Leben dem Volke wiedergegeben. Auf diese Weise wird das Blut nicht blos zum Bindemittel zwischen Jehova und seinem Volke, sondern als Bundesblut auch zu einer Israel mit seinem Gotte einenden heiligen, göttlichen Lebenskraft; und die Besprengung des Volkes mit diesem Blute wird „zu einem Acte der Lebenserneuerung, zu einer Versetzung Israels in das Reich Gottes, in welchem es mit Kräften des göttlichen Gnadengeistes erfült und zu einem Königtume von Priestern, zu einem heiligen Volke Jehova's (19,6) geheiligt wird“ (s. m. Archäol. I S. 260). Aber dieser Bund ist geschlossen über allen Worten, die Jehova geredet und das Volk zu halten gelobt hat. Er hat demnach zu seinem Fundamente das göttliche Gesetz und Recht als die Lebensnorm für Israel.

V. 9—11. Durch die Weihe mit dem Bundesblute ist Israel befähigt worden auf den Berg zu steigen, dort den Gott Israels zu schauen und das Bundesmahl zu feiern; natürlich nicht das ganze Volk in allen seinen Männern, was aus physicalischen Gründen unausführbar war, sondern nur in seinen Repräsentanten, den 70 Aeltesten und Aaron mit seinen beiden ältesten Söhnen. Dafz diese neben den Aeltesten besonders zu dieser Feier berufen werden, hat sein Absehen auf ihre künftige Erwählung zum Priestertume, dessen Träger eine vermittelnde Stellung zwischen Jehova und dem Volke einnehmen sollen, die schon hier vorbereitet wird. Von den

1) Die Begründung dieser Bedeutung der Blutsprengung kann erst bei der Erklärung der Opferthora des Leviticus gegeben werden, ist aber schon in m. Archäol. I S. 207 f. in den Grundzügen entwickelt.

Aeltesten werden aus der Gesamtzahl 70 gewählt (v. 3), wegen der historischen und symbolischen Bedeutsamkeit dieser Zahl, s. oben S. 282 zu Gen. 46, 27. „Sie sahen den Gott Israels.“ So wird hier Jehova sehr passend genant, weil er, der Gott der Väter, durch den Bund in Warheit der Gott Israels geworden ist. Das Sehen oder Schauen (חָזָה v. 11) Gottes dürfen wir uns freilich nicht über die 33, 20—23 gezogene Schranke hinausgehend denken, dennoch aber als ein Schauen Gottes in einer Erscheinungsform, die dem menschlichen Auge das göttliche Wesen zu erkennen gab. Ueber die Gestalt, in der sich Gott sehen liefz, wird nichts berichtet, nicht: „um die Unvollkommenheit des göttlichen Schauens bemerklich zu machen“ (*Baumg.*), auch nicht: „weil, was sie sahen, nur insofern von dem verschieden war, was alles Volk fortwährend sah, dafz sich ihren Augen, nachdem sie in die Finsternis eingetreten, in welche sich der an seiner Spitze gleich wie von Feuer lodernde Berg einhülte, das Feuerzeichen von der Wolke schied, und zu einer Gestalt ward, unter der es licht und klar, wie ein Bild der ungetrübten Seligkeit war“ (*v. Hofm.* Schriftbew. I S. 384). Offenbar sollen die Worte mehr aussagen, als dafz sie die Feuergestalt, in der Gott sich dem Volke, gewöhnlich von einer Wolke umhüllt, manifestirte, auf dem Berge nur ohne Wolkenhülle geschaut haben. Denn da Mose nach Num. 12, 8 die Gestalt (תְּמוּנָה) Jehova's sah, so werden wir, trozdem dafz die Vertreter des Volks nach v. 2 Jehova nicht nahen solten, und ohne mit Deut. 4, 12 u. 15 in Widerspruch zu treten, annehmen dürfen, dafz sie auch eine Gestalt Gottes gesehen haben. Nur wird dieselbe nicht beschrieben, um der Neigung des Volks zur Abbildung Jehova's keinen Vorschub zu leisten. So beschreibt auch Jesaja die Gestalt nicht, in welcher er in der Vision den Herrn auf einem hohen und erhabenen Throne sitzen sah (Jes. 6, 1). Erst Ezechiel (1, 26) beschreibt die in der Vision erblickte Gestalt Jehova's „wie die Aehnlichkeit eines Menschen“; vgl. noch Dan. 7, 9 u. 13. — „Und unter seinen Füfzen war wie Werk vom klaren Sapphir (לִבְנַת von לְבָנָה Weifze, Klarheit, nicht von לְבֵנָה Ziegel) und wie des Himmels Stoff (עֶצֶם Körper, Substanz) an Glanz“ — anzudeuten, dafz der Gott Israels über dem Himmel in überweltlicher Herrlichkeit und ungetrübter Seligkeit thront. Dieser Seligkeit will Gott auch sein Volk teilhaftig machen, denn „er legte seine Hand nicht an die Edlen Israels“ (אָצִיל *nobilis* = أَصِيل), tastete sie nicht an. „Sie schauten Gott und afzen und tranken“ d. h. hielten in seiner Nähe die Opfermahlzeit von den zur Bundschliefzung geopferten שְׁלָמִים, und empfingen in diesem Bundesmahle einen Vorschmack von den köstlichen und herrlichen Gütern, mit welchen Gott in seinem Reiche sein erlöstes Volk begnadigen und laben will. Vgl. über diese Bedeutung der Opfermahlzeit m. Archäol. I S. 251. — Wie die Verheifzung c. 19, 5 u. 6, mit welcher Gott die Bundschliefzung am Sinai eröffnete, dem aus Aegypten befreiten Volke das Ziel seiner Berufung verkündigte, so solte dieser Schlufz der Bundessanction demselben in seinen Repräsentanten ein reales Unterpfand von der Herrlichkeit des ihm vorgesteckten Zieles geben. Das Schauen des Gottes Israels war eine Vorempfindung der Seligkeit des Schauens Gottes im ewi-

gen Leben, und das auf dem Berge vor dem Angesichte Gottes gehaltene Bundesmahl eine vorbildliche Feier von dem Hochzeitsmahle des Lammes, zu welchem der Herr seine vollendete Gemeinde am Tage der vollen Offenbarung seiner Herrlichkeit berufen und einführen wird Apok. 19, 7—9.

V. 12—18 leiten über zu der folgenden Offenbarung, welche Mose über die Errichtung des Heiligtumes empfängt c. 25—31. — Nach Beendigung des Bundesmahles verließen die Repräsentanten des Volks mit Mose den Berg, was nicht ausdrücklich erwähnt wird, weil es sich von selbst verstand, daß sie nach Beendigung der Feier, zu welcher sie Gott hinaufgerufen hatte, wieder ins Lager zurückkehrten. Da erging dann von Neuem der Befehl Gottes an Mose, auf den Berg zu kommen und dort zu verweilen (וֶהְיֵה־שָׁם), denn er wolle ihm die Steintafeln mit (וְ wie Gen. 3, 24) dem Gesetze und Gebote, die er zu ihrer Unterweisung geschrieben habe, geben, vgl. 31, 18. — V. 13 f. Als sich hierauf Mose anschickte, mit seinem Diener Josua (s. 17, 9) auf den Berg zu steigen, befahl er den Aeltesten, bis zu ihrer Rückkehr im Lager (בָּזֶה d. h. da wo sie waren) zu bleiben, und bestellte Aaron und Hur (s. 17, 10) zu Rechtspflegern für die vorfallenden Streitigkeiten des Volks. מִי־בַעַל דְּבָרִים wer Sachen, Streitsachen hat, vgl. über diese Bed. von בַּעַל Gen. 37, 19. — V. 15 ff. Als er dann hinaufstieg, bedeckte die Wolke den Berg, auf dem die Herrlichkeit Jehova's wohnte, welche den Israeliten unten im Lager wie verzehrendes Feuer erschien (vgl. 19, 16), 6 Tage lang; und am 7. Tage rief er Mose in die Wolke hinein. Ob ihm Josua bis da hinein folgte, ist nicht bemerkt; aber aus 32, 17 erhellet, daß er mit ihm oben war, wenn auch, nach v. 2 u. 33, 11 zu urteilen, nicht bis in die nächste Nähe Gottes gekommen. V. 18. „Und Mose war auf dem Berge 40 Tage und 40 Nächte", in welcher Zahl die 6 Tage des Wartens inbegriffen sind, und zwar ohne zu essen und zu trinken Deut. 9, 9. Die Zahl *vierzig* ist jedenfalls bedeutsam, da sie nicht nur bei dem zweiten längeren Weilen Mose's auf dem Sinai sich wiederholt (34, 28. Deut. 9, 18), sondern auch in den 40 Tagen des Wanderns Elia's zum Berge Gottes Horeb in Kraft der durch den Engel empfangenen Speise (1 Kg. 19, 8) und in dem Fasten Jesu bei seiner Versuchung (Matth. 4, 2. Luc. 4, 2) wiederkehrt, und selbst in den 40 Jahren der Wanderung Israels in der Wüste bedeutsam erscheint (Deut. 8, 2). In allen diesen Fällen bezeichnet diese Zahl, nach welcher bei der Sindflut die Zeit der göttlichen Strafheimsuchung und des menschlichen Wartens auf die göttliche Rettung bemessen ist (Gen. 7, 4. 12. 17 u. 8, 6), eine Zeit der Glaubensprüfung und Versuchung nicht minder als der Glaubensstärkung durch wunderbare göttliche Durchhilfe.

## Cap. XXV—XXXI. Die Vorschriften über das Heiligtum und Priestertum.

Um dem mit seinem Volke geschlossenen Bunde eine bestimte äußere Gestalt zu geben und ihn zu einem realen Verhältnisse der Gemeinschaft zu machen, in welchem er dem Volke sich als sein Gott bezeugen und das Volk zu ihm als seinem Gotte nahen könne, befiehlt Jehova Mosen: Israel

solle ihm ein Heiligtum errichten, daſz er in ihrer Mitte wohne (25,8). Die ganze Structur und Einrichtung dieses Heiligtumes bestimt aber Gott selbst, indem er Mosen auf dem Berge ein Bild der Wohnung und ihrer Geräthe zeigt und die Anfertigung aller einzelnen Teile des Heiligtums und aller Geräthe für den heiligen Dienst nach Stoff und Form genau vorschreibt. Solte nämlich das Heiligtum seiner Bestimmung entsprechen, so konte auch seine Einrichtung nicht der Erfindungsgabe irgendwelches Menschen überlassen werden, sondern muſzte von dem ausgehen, der sich in demselben dem Volke als der Heilige in Gerechtigkeit und Gnade offenbaren wolte. Das Volk konte nur ausführen, was Gott angeordnet, und seine Bundespflicht nur erfüllen durch die Bereitwilligkeit, mit welcher es das zur Herstellung des Heiligtums erforderliche Material darbrachte und das Werk mit seinen Händen förderte. Die göttliche Vorschrift erstreckt sich aber über alle Einzelheiten, weil sie alle für den gottgewolten Zweck von Bedeutung sind. Darum ist auch die Beschreibung so ausführlich, daſz nicht nur die göttliche Anordnung des Ganzen und seiner einzelnen Teile in c. 25—31, sondern auch die Ausführung des Werks im Detail c. 35—40 berichtet wird.[1]

Die formelle Anordnung dieses Abschnittes unsers Buches ist folgende: Nach der das Ganze einleitenden göttlichen Aufforderung an das Volk, für das zu erbauende Heiligtum Gaben darzubringen 25,1—9, beginnt die Vorschrift mit der Beschreibung der Bundeslade, die Jehova zu seinem Throne in dem Heiligtume bestimt, also gleichsam mit dem Heiligtume im Heiligtume 25,10—22. Dann folgen *a*) der Schaubrottisch und der Leuchter v. 23—40, als die beiden Geräthe, mittelst welcher Israel seine beständige Gemeinschaft mit Jehova pflegen soll; *b*) die Structur der Wohnung mit Angabe der Stellung, welche die drei bereits angeordneten Geräthe darin einnehmen sollen c. 26; *c*) der Brandopferaltar samt dem Vorhofe, der die heilige Wohnung umgeben soll c. 27,1—19. Hieran reiht sich der Befehl über die Zurichtung des Leuchters v. 20 u. 21, welcher den Uebergang bildet zur Einsetzung des Priestertums, der Investitur und Weihe der Priester c. 28 u. 29, an den sich schlieſzlich die Vorschrift über den Rauchaltar und den Dienst an demselben anreiht 30,1—10, so daſz nur noch einige untergeordnete Vorschriften für die Vollständigkeit des Ganzen nachzutragen bleiben 30,11 — 31,17. „Die Beschreibung des ganzen Heiligtums beginnt also, wie *Ranke* I S. 91 treffend bemerkt, mit der Lade des Gesetzes, mit dem Orte der Offenbarung Jehova's und endigt mit dem Rauchaltare, der unmittelbar davor steht. Um den Sitz Jehova's erbaut sich die Wohnung, um diese der Vorhof. Die Priester treten erst vom Brandopferaltar aus, nach dargebrachtem Opfer,

---

1) Hinsichtlich der zahlreichen Literatur über dieses Heiligtum vgl. auſzer *Bähr*, Symbolik des mos. Cultus I S. 53 ff. u. m. bibl. Archäol. I §. 17 ff. besonders *Leyrer* in *Herz.'s* Real-Encykl. XV. Artik. Stiftshütte, welcher eine gedrängte Uebersicht aller über die Structur und Bedeutung desselben aufgestelten Ansichten und Vermutungen liefert. Die neuesten Monographieen sind: *Wilh. Neumann*, Die Stiftshütte in Bild und Wort gezeichnet. Gotha. 1861 (reich an wunderlichen Hypothesen nach den ninevitischen Entdeckungen) und: *Ch. Joh. Riggenbach*, Die Mos. Stiftshütte, mit 3 lithogr. Tafeln. Basel 1862. 4.

in das Heiligtum, und nahen zu Jehova. Das Höchste in den täglichen Verrichtungen des priesterlichen Dienstes ist offenbar dieses Stehen vor Jehova am Rauchaltare, nur durch den Vorhang von dem Allerheiligsten geschieden.“

Cap. XXV. V. 1—9. Vgl. 35, 1—9. Israel soll bringen dem Herrn eine Hebe (תְּרוּמָה von רום eine Gabe, die man von seinem Eigentume für den Herrn abhebt, (s. das Nähere zu Lev. 2, 9) „von Seiten eines Jeglichen, den sein Herz treibt“ d. h. dessen Herz dazu willig ist (vgl. נְדִיב לִבּוֹ 35, 5. 22), nämlich Gold, Silber, Erz und (v. 4): תְּכֵלֶת *ὑάκινθος*, der dunkelblaue, mehr ins schwärzliche, als ins helle Blau fallende Purpur; אַרְגָּמָן *πορφύρα*, chald. אַרְגְּוָן 2 Chr. 2, 6. Dan. 5, 7. 16, sanskr. *râgaman* oder *râgavan colore rubro praeditus* (*Ges. Lex. man. ed. Hoffm. s. v.*), der eigentliche Purpur von glänzend dunkelrother Farbe; תּוֹלַעַת שָׁנִי eig. die aus den todten Körpern und Eiernestern des Glanzwurmes bereitete Karmesinfarbe, dann der scharlachrothe Purpur oder Karmesin (vgl. m. Archäol. §. 17 Anm. 6); שֵׁשׁ *βύσσος*, von שׁוּשׁ weiſz sein, das Weiſzzeug, feines aus Baumwolle, nicht aus Flachslein bereitetes Musselin oder Nesseltuch (vgl. m. Arch. §. 17 Anm. 5); עִזִּים Ziegen, hier: Ziegenhare (*τρίχες αἰγεῖαι* LXX); v. 5. עֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים geröthete d. h. roth gefärbte Widderfelle; עֹרֹת תְּחָשִׁים Tachaschhäute. תַּחַשׁ ist entweder der Seehund, *phoca*, oder, da dieser im arabischen Meerbusen nicht nachweisbar, nach *Kn.* der *φῶκος* = *φώκαινα* der Alten, nach *Hesych.* *κῆτος θαλάσσιον ὅμοιον δελφῖνι*, die Seekuh, *Manati*, *Halicora*, die sich im rothen Meere findet und eine Haut hat, die man gern zu Sandalen verwendet (*Rüppell*, Nubien S. 187. 196 und Abyssin. I S. 243. 253), warscheinlich identisch mit dem groſzen Fische *Tûn* oder *Atûm*, der im rothen Meere gefangen wird und zur Gattung der *Halicora* gehört (*Robins.* Pal. I S. 190), da seine Haut gleichfalls von den Beduinen zu Sohlen benuzt wird (*Burckh.* Syr. S. 861. *Seetzen* III S. 65). Bei der *Manati* ist die obere und die untere Haut verschieden; jene gröſzer, dicker und gröber, diese nur 2 Linien dick und sehr zähe, so daſz dieselbe sowol zu dicken Zeltdecken als zu feinen Putzsandalen (Ez. 16, 10) sich eignen würde. עֲצֵי שִׁטִּים Acacienhölzer. שִׁטָּה für שִׁנְטָה, arab. سَنْط oder صَنْط, die echte Acacie (*acacia vera*), die in Aegypten und auf der arabischen Halbinsel zu einem Baume von der Gröſze eines Nuſzbaumes und noch stärker erwächst[1]; der einzige Baum im wüsten Arabien, aus wel-

1) Nach Angaben von *Dinuri* in *Abdallatif's* Merkwürdigkeiten Aegyptens u. a. Zeugnissen bei *Rosenm.* Althk. IV, 1 S. 278 f. Diese echte Acacie, *Sont*, ist nach *Rob.* II S. 606 mit der *Acacia gummifera* (طَلْح *Talh*) nicht zu verwechseln. Auch *Seetzen* (III S. 108 f.) unterscheidet zwischen dem *Thollhh*, dem *Szont* der Aegypter, und dem *Szeiâl*, und zwischen einer Gummi liefernden Acacie und einer, die keins liefert, bemerkt aber zugleich, daſz derselbe Baum an verschiedenen Orten *Thollhh* und *Szeiâl* genant werde. Wenn er jedoch weiter bemerkt, daſz er keinen einzigen Baum von solcher Stärke gefunden habe, aus dem man Bretter von 10 Ellen Länge und 1½ Ellen Breite „zur Bereitung der Bundeslade“ (soll heiſzen: zur Anfertigung der Stiftshütte) schneiden könne, und deshalb vermutet, die Israeliten haben das Baumaterial zur Stiftshütte aus Aegypten beziehen können: so hat er gar nicht be-

chem Bretter geschnitten werden können, und dessen Holz sehr leicht und dabei sehr dauerhaft ist. V. 6. Oel für den Leuchter s. zu 27, 20. בְּשָׂמִים Wolgerüche, Specereien, für das Salböl, s. zu 30, 22 ff., und für das Räucherwerk הַסַּמִּים eig. Riechwerke von شَمَّ *olfecit*, weil die dazu verwendeten Bestandteile nicht alle wolriechend waren, s. zu 30, 34 ff. Endlich v. 7: Edelsteine, אַבְנֵי שֹׁהַם warsch. Berylle (s. zu Gen. 2, 12) für das Ephod (28, 9) und אַבְנֵי מִלֻּאִים eig. Steine der Füllung d. h. Edelsteine, die eingefafzt werden s. zu 28, 16 ff. Ueber אֵפֹד s. zu 28, 6 und über חֹשֶׁן zu 28, 15. Die Edelsteine wurden von den Fürsten der Gemeinde dargebracht 35, 27.

V. 8 f. Von diesen freiwilligen Gaben sollen sie dem Herrn ein Heiligtum machen, dafz er in ihrer Mitte wohne (s. zu v. 22). „Gemäfz allem, wie ich dich sehen lasse (dir zeige) das Bild der Wohnung und das Bild aller seiner Geräthe, also solt ihr es machen." Das Partic. מַרְאֶה „geht nicht auf die Vergangenheit" (*Kn.*). Dies folgt weder aus v. 40, wo בָּהָר dabei steht, noch aus dem Gebrauche des Präterit. in 26, 30. 27, 8. Denn aus dem בָּהָר „welches dir *auf dem Berge* gezeigt wird", folgt keineswegs, dafz Mose den Berg bereits verlassen hat und ins Lager zurückgekehrt ist; und der Gebrauch des Prät. in den leztgenanten Stellen erklärt sich einfach teils daraus, dafz das Schauen des Bildes oder Modelles des ganzen Baues und seiner Bestandteile der Beschreibung der einzelnen für die Ausführung des Baues erforderlichen Stücke voraufging, teils daraus, dafz die Vorschrift, diese Stücke so und so zu machen, auf die Zeit hinweist, wo das Schauen des Modells der Vergangenheit angehörte. Dagegen konte das Modell für den Bau Mosen nicht füglich eher gezeigt werden, als bis ihm gesagt war, dafz die vom Volke darzubringenden Gaben zur Erbauung eines Heiligtums verwendet werden sollen. תַּבְנִית, von בָּנָה bauen, eig. das Bauwerk Jos. 22, 18, dann Bild jeder Art, Abbild verschiedener Dinge Deut. 4, 17 ff., Abrifz 2 Kg. 16, 10, nirgends aber Muster oder Urbild, auch nicht in Ps. 144, 12, wie *Del.* zu Hebr. 8, 5 meint. Selbst in Stellen wie 1 Chr. 28, 11. 12. 19, wo man es durch Grundrifz geben kann, hat es nicht die Bedeutung eines Urbildes, sondern bezeichnet nur ein nach einer Idee entworfenes oder von einem vorhandenen Gegenstande abgenommenes Bild oder Modell, das in Bauwerk ausgeführt werden soll. Am allerwenigsten läfzt sich der mit תבנית im Genitiv verbundene Gegenstand von dem Urbilde verstehen, nach welchem das תבנית gemacht worden, daher auch unsere Stelle sich nicht mit den Rabb. so auffassen, dafz Mosen auf dem Berge in einer Vision die himmlischen Urbilder der Stiftshütte und ihrer Geräthe gezeigt worden wären. Gezeigt wurde ihm nur ein Bild oder Modell von der irdischen Stiftshütte und ihren Geräthen, die er

---

dacht, dafz einerseits im bibl. Texte nirgends gesagt ist, dafz die $1\frac{1}{2}$ Ellen breiten Bohlen der Stiftshütte aus *einem* Brette von solcher Breite gefertigt worden, andrerseits aber auch der Baumwuchs in den Thälern der Sinaihalbinsel durch den Kohlenhandel der Beduinen immer mehr zerstört und vernichtet wird (vgl. S. 436), also von der jetzigen Verkümmerung der Bäume kein Schlufz auf ihre Beschaffenheit in grauer Vorzeit gemacht werden kann. — Mehr über das *Schittim*holz s. in *Celsii Hierobot. I p. 498 sqq.*, bei *Rosenm.* a. a. O., *Bähr* I S. 262 f. und *Ritter* Erdk. 14 S. 335 ff.

anfertigen solte. Mit dieser sprachlich allein begründeten Auffassung unsers V. sind auch Act. 7, 44 und Hebr. 8, 5 wol vereinbar. Die Worte des Stephanus, dafz Mose die Stiftshütte machen solte κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑωράκει, sind so unbestimt gehalten, dafz sie aus dem Exodustexte erklärt werden müssen. Und wenn der Verf. des Hebräerbriefs zum Beweise dafür, dafz die levitischen Priester nur dem Vorbilde und Schattenrisse τῶν ἐπουρανίων dienen, die Worte: „siehe mache alles κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει aus v. 40 unsers Cap. citirt, so lassen sich seine Worte zwar mit *Del.* u. A. so deuten, dafz er das irdische Zelt in seiner Einrichtung nur für Conterfei und Copie eines himmlischen Originales gehalten habe. Aber diese Deutung ist doch weder notwendig noch begründet. Obgleich nämlich der Verf. durch seinen Anschlufz an die LXX, welche בְּתַבְנִיתָם mit Weglassung des Suffixes durch κατὰ τὸν τύπον ausgedrückt haben, die Möglichkeit offen läfzt, unter dem Mosen gezeigten τύπος sich eine himmlische Stiftshütte (oder Tempel) zu denken, so läfzt er doch darüber keinen Zweifel, dafz er selbst daran nicht gedacht hat, wenn er 9, 23 und 24 die ὑποδείγματα τῶν ἐν οὐρανοῖς und τὰ ἀληθινά der Stiftshütte und ihrer Geräthe von dem οὐρανός erklärt, in welchen Christus eingegangen sei, nicht aber von einem Tempel im Himmel. Wenn unter den ἐπουράνια der Himmel selbst gemeint ist, so kann auch der Mosen gezeigte τύπος kein himmlischer Tempel gewesen sein, sondern nur entweder der Himmel selbst, oder, da dieser Mosen nicht in einem Bilde gezeigt zu werden brauchte, vielmehr ein Bild himmlischer Dinge oder göttlicher Realitäten, welches Mosen gezeigt wurde, um dieselben in der Stiftshütte zu verkörpern und abzubilden.[1] — Wird unser Vers so verstanden, so ist in ihm nur deutlich ausgesprochen, was *implicite* in der Sache enthalten ist. Wenn nämlich Gott Mosen ein Bild oder Modell der Stiftshütte zeigte mit den Worten, alles genau nach diesem Bilde zu machen, so mufz man annehmen, dafz in der Stiftshütte und ihren Geräthen

1) Der Schlufz von *Delitzsch*, Hebräerbrief S. 337: weil der Verfasser zwischen den ἐπουράνια und ihren ἀντίτυπα 9, 24 nichts dazwischen kent, so kann jener τύπος nur in den ἐπουράνια selbst bestanden haben, ist ein Fehlschlufz. Die Prämisse schliefzt nur das Dazwischentreten einer objectiven Realität, eines sachlich Dritten aus, aber nicht das Dazwischentreten eines Bildes, durch welches die Abbildung der himmlischen Realitäten in irdischer Verkörperung Mosen anschaulich vermittelt wurde. Dadurch wird auch das irdische Zelt eben so wenig zu einem Abbilde des Abbildes eines himmlischen Urbildes gemacht, als man einen nach einem Modelle erbauten Palast ein Abbild dieses Modells nennen wird. Uebrigens findet *Del.* selbst „nicht denkbar, dafz es Mosi bei dem Einblick in die himmlische Welt, der ihm verstattet ward, überlassen blieb, das Geschaute in die sinnlichen Formen, die räumlichen Verhältnisse, den verjüngten Mafzstab des abbildlich Darzustellenden umzusetzen," und nimt eben deshalb und weil „überhaupt noch nie ein Sterblicher himmlische Dinge schlechthin unmittelbar geschaut hat," an, „dafz das Geschaute, welches in seiner Unmittelbarkeit für den Spiegel seines Geistes, geschweige für die Netzhaut seines Auges unfafzbar war, sich ihm in versinnlichter Gestalt, und zwar nach Gottes des Zeigenden Wirkung in einer solchen darstelte, welche dem zu errichtenden irdischen Heiligtume als Modell zu dienen geeignet war." Damit erkent er als richtig an, dafz Mose nicht die himmlische Welt selbst, sondern nur ein von Gott ihm gezeigtes Abbild derselben geschaut hat, was er doch für sprachlich und sachlich gleich unbegründet erklärt.

himmlische Realitäten in irdischen Formen ausgeprägt werden solten, oder deutlicher ausgedrückt, daß in dem Bilde göttliche Heils- und Reichsgedanken versichtbart oder veranschaulicht wurden, welche der irdische Bau verkörpern und abspiegeln solte. Hieraus folgt von selbst die symbolisch-typische Bedeutsamkeit des ganzen Baues, ohne daß man mit den Rabb. darin ein Conterfei oder eine Copie eines himmlischen Tempels zu suchen nötig hat. Welches aber diese göttlichen Reichsgedanken sind, die in der Stiftshütte verkörpert wurden, das läßt sich nur aus der Einrichtung und Bestimmung des ganzen Baues und seiner einzelnen Teile ermitteln, worüber die Beschreibung auch so viele Andeutungen gibt, daß dieselben, im Lichte der gesamten Bundesoffenbarung aufgefaßt, über alle Hauptpunkte die erforderliche Klarheit geben.

V. 10—22. **Die Bundeslade.** Vgl. 37, 1—9. Eine Lade (אָרוֹן) sollen sie machen von Acacienholz, 2½ Ellen lang, 1½ E. breit und 1½ E. hoch, und sie mit reinem Golde überziehen von innen und außen; an derselben ringsum einen goldenen זֵר d. i. warscheinlich eine kranzförmige goldene Leiste zur Verzierung, anbringen; auch 4 goldene Ringe gießen und an den 4 Füßen (פַּעֲמֹת Schreitfüße, wie zum Schreiten ausgebogene Füße, vgl. m. Archäol. §. 19 Anm. 2) der Lade anmachen, 2 auf jeder Seite; dazu Stangen von Acacienholz und mit Gold überzogen anfertigen und dieselben in die Ringe stecken zum Tragen der Lade, die in den Ringen bleiben sollen, ohne davon zu weichen d. h. herausgezogen zu werden, damit die Träger die Lade selbst nicht berühreten Num. 4, 15. — V. 16. In diese Lade soll Mose הָעֵדֻת „das Zeugnis" legen, vgl. 40, 20. So heißen die beiden Steintafeln, auf welche die vor dem ganzen Volke von Gott gesprochenen zehn Worte (20, 1—17) geschrieben waren, und die Mose von Gott erhalten soll (24, 12). Weil die zehn Worte die Bezeugung Gottes an sein Volk waren, auf welcher der Bund geschlossen wurde (34, 27 f. Deut. 4, 13. 10, 1. 2), so heißen diese Tafeln 31, 18. 34, 29 die Tafeln des Zeugnisses oder die Tafeln des Bundes (Deut. 9, 9. 11. 15). V. 17 ff. Dazu soll Mose machen aus reinem Golde ein כַּפֹּרֶת *ἱλαστήριον ἐπίθεμα* (LXX), *propitiatorium* (*Vulg.*), Sühndeckel. Die Bed. *operculum* Deckel (*Ges.* u. A.) läßt sich trozdem, daß das כַּפֹּרֶת auf die Lade gelegt wurde (v. 21) und die in derselben niedergelegten Tafeln bedeckte, doch nicht rechtfertigen, weil das *verb.* כִּפֶּר weder im *Kal* noch im *Piel* die sinnliche Bed. decken oder zudecken hat, im *Kal* nur Gen. 6, 14 in der Bed. verpichen, verharzen, im *Piel* nur in der tropischen Bed. des Zudeckens der Sünde oder Schuld d. h. des Sühnens vorkomt. Entscheidend hiefür ist 1 Chr. 28, 11, wo das Allerheiligste, in dem das כַּפֹּרֶת sich befand, בֵּית הַכַּפֹּרֶת genant wird, was unmöglich Deckelhaus, sondern nur Sühnhaus bedeuten kann. Die Beweiskraft dieser Stelle läßt sich auch durch die Bemerkung von *Del.* a. a. O. S. 362: daß erst in dem späteren Sprachbewußtsein der Begriff des Deckens sich in den des Sühnens d. h. Zudeckens der Sünde umgesezt habe, nicht entkräften, weil die vermeintlich ursprüngliche Bedeutung im älteren und ältesten Sprachgebrauche nicht nachweisbar ist. Noch weniger verschlägt die Bemerkung von *Kn.*, daß die Lade doch einen Deckel haben und dieser auch Deckel heißen mußte. Denn hatte dieser Deckel

von Anfang an eine wichtigere Bestimmung als die des blosen Zudeckens, so konte er auch nach dieser besonderen Bestimmung benant werden, wenn dieselbe auch erst mit der weiteren Gesetzgebung Lev. 16, 15 f. den Israeliten klar wurde. Und daſz er mehr als ein bloser Ladendeckel sein solte, das konte jedermann schon daraus abnehmen, daſz er nicht wie die Lade nur aus übergoldetem Holze, sondern aus reinem Golde gemacht und mit zwei goldenen Cheruben versehen werden solte. Die *Cherube* (s. zu Gen. 3, 24) soll er machen von Gold מִקְשָׁה, von קָשָׁה drehen, drechseln, eig. gedrechselte Arbeit (vgl. Jes. 3, 24), hier nach *Onk.* נְגִיד *opus ductile*, mit dem Hammer getriebene und gerundete Arbeit, so daſz die Figuren nicht massiv, sondern hohl gearbeitet waren, s. *Bähr* I S. 380. V. 19. „Vom *Capporeth* aus solt ihr machen die Cherube an seinen beiden Enden“ d. h. so, daſz sie mit dem *Capp.* ein Ganzes bilden, sich von ihm nicht trennen lassen. V. 20. „Und die Cherube seien Flügel ausbreitend nach oben hin schirmend (סֹכְכִים *συσκιάζοντες*) mit ihren Flügeln über dem *Capp.*, und ihre Gesichter eins zu dem andern hin (gewendet); nach dem *Capp.* hin seien die Gesichter der Cherube.“ D. h. die Cherube sollen ihre Flügel so ausbreiten, daſz dieselben einen Schirm über dem *Capp.* bilden, und mit ihren Gesichtern einander zugekehrt sein, aber so, daſz sie dieselben zugleich nach dem *Capp.* hin neigen oder senken. Der Grund für diese Stellung ist in v. 22 angedeutet. Dort *sc.* über dem auf die Lade mit dem Zeugnisse darin gelegten Capporeth will Jehova sich Mosen stellen (נוֹעַד von יָעַד bestimmen, sich an einem bestimten Orte jemandem stellen, mit ihm zusammenkommen) und mit ihm reden „von über dem Capporeth zwischen den beiden Cheruben auf der Zeugnislade heraus (hervor), alles was ich dir an die Söhne Israels gebieten werde“, vgl. 29, 42. Durch diese göttliche Zusage und ihre Erfüllung (40, 35. Lev. 1, 1. Num. 1, 1. 17, 19) wird die Bundeslade mit dem Capporeth zum Throne Jehova's inmitten seines erwählten Volkes, zum Fuſzschemel des Gottes Israels 1 Chr. 28, 2 vgl. Ps. 132, 7. 99, 5. Kagl. 2, 1. Das Fundament dieses Thrones bildet die Lade mit den Bundestafeln als der Selbstbezeugung Gottes, anzudeuten, daſz das durch den Bund mit Israel aufgerichtete Gnadenreich auf Recht und Gerechtigkeit sich gründet Ps. 89, 15. 97, 2. Die auf der Lade liegende Goldplatte bildet den Schemel des Thrones für den, der seinen Namen d. h. die reale Gegenwart seines Wesens in einer Wolke zwischen den beiden Cherubim über ihren ausgebreiteten Flügeln wohnen läſzt, und von da aus seinem Volke nicht nur seinen Willen in Geboten und Befehlen kundtut, sondern sich demselben auch als der eifrige Gott, der Sünde heimsucht und Gnade übt (20, 5 f. 34, 6 f.), bezeugt, insbesondere aber kraft des an und vor das Capporeth gesprengten Blutes des Sündopfers am groſzen Sühntage ihm Versöhnung für alle Uebertretungen in allen seinen Sünden angedeihen läſzt Lev. 16, 14 ff. Hiedurch wird der „Fuſzschemel Gottes“ zu einem Gnadenthrone (Hebr. 4, 16 vgl. 9, 5), welcher seinen Namen כַּפֹּרֶת *ἱλαστήριον* davon führt, daſz an ihm der höchste und vollkommenste Sühnact des A. Bundes vollzogen wird. Auf ihm thront Jehova, der sich in Gnade und Barmherzigkeit mit seinem Volke zum ewigen Bunde vermählt (Hos. 2, 2), und zwar über den Flügeln der beiden Cheru-

bim, die zu beiden Seiten seines Thrones stehen, so dafz Jehova hienach als יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. Ps. 80, 2 u. ö. bezeichnet wird. Die Cherube sind aber nicht Compositionen von Thiergestalten, zusammengesezt aus Mensch, Löwe, Rind und Adler, wie man häufig aus Ezech. 1 und 10 geschlossen hat, da selbst die sehr complicirten Cherubgestalten des Ezech. mit vier Gesichtern, „eines Menschen, eines Löwen, eines Stieres und eines Adlers" nach c. 1. v. 5 „Menschengestalt" hatten (vgl. *Kliefoth* zu Ez. 1, 5), sondern sind als menschenähnlich gestaltete Figuren, und auch nicht in knieender Stellung, sondern nach Analogie von 2 Chr. 3, 13 aufrecht stehend zu denken, so dafz, da die Vereinigung von 4 Gesichtern in einem Cherube dem Ezechiel eigentümlich ist und die Cherube der Bundeslade wie die des Salomonischen Tempels jeder nur ein Gesicht haben, nicht nur im Allgemeinen der Menschentypus die Grundform derselben bildete, sondern diese Gebilde überhaupt, bis auf die Flügel, in allen übrigen Teilen die Menschengestalt hatten, vgl. m. Archäol. §. 19 Anm. 5. Diese Gestalt entspricht auch allein ihrer Bedeutung, Abbildungen der Cherubim d. h. der himmlischen Geister zu sein, die den ersten Menschen nach seiner Vertreibung aus dem Garten Eden die Rückkehr in denselben und den Weg zum Baume des Lebens verwehren solten (s. oben S. 69). Auf dem Capporeth der Bundeslade, diesem abbildlichen Fundamente des Thrones Jehova's, welches Ezechiel in der Vision als דְמוּת רָקִיעַ Gestalt einer Himmelsfeste schaut (1, 22. 25), mit ausgebreiteten Flügeln und gesenkten Gesichtern stehend, repräsentiren sie die Geister des Himmels, welche Jehova den himmlischen König auf seinem Throne als seine höchstgestelten Diener und Zeugen seiner Reichs- und Heilsherrlichkeit umgeben, so dafz Jehova, über den Fittigen der Cherubim thronend, als der über alle Engel erhabene Gott der Heerscharen dargestelt wird, umgeben von der Versammlung oder dem Rathe der Heiligen (קְהַל קְדשִׁים oder סוֹד Ps. 89, 6—9), die mit gesenktem, auf das Capporeth hingewandtem, Angesichte auf das Geheimnis des göttlichen Liebesrathes blicken (1 Petr. 1, 12) und den anbeten, der von Ewigkeit zu Ewigkeit lebt (Apok. 4, 10); vgl. m. Archäol. §. 21, III.

V. 23—30. **Der Schaubrottisch.** Vgl. 37, 10—16. Der Tisch für die Schaubrote (v. 30) soll von Acacienholz 2 E. lang, 1 E. breit und 1½ E. hoch gemacht und mit reinem Golde überzogen werden, einen goldenen Kranz ringsum, sowie eine „Schliefzung (מִסְגֶּרֶת) von einer Handbreite ringsum" d. h. eine die 4 Seiten umschliefzende und zusammenhaltende eine Handbreite hohe Leiste erhalten, auf welche das Tischblatt zu liegen kam und in deren 4 Ecken die Tischfüfze eingezinkt waren. An dieser Tischleiste soll ringsum ein goldener Kranz sein. Da זֵר־זָהָב v. 25 vgl. 37, 12 keinen Artikel hat, der auf זֵר in v. 24 zurückwiese, so mufz man dafür halten, dafz zwei solcher kranzartiger Verzierungen, die eine am Rande des Tischblattes, die andere an der unter dem Blatte befindlichen Tischleiste angebracht werden solten. An den vier Ecken seiner vier Füfze, und zwar nahe bei (לְעֻמַּת) der Leistenfügung, sollen vier Ringe angebracht werden zu בָּתִּים d. h. „Behältern für die Stangen zum Tragen des Tisches", gleich denen der Lade. V. 29. Zu dem Tische sollen gemacht werden Ge-

fäſze, die auf ihm stehen sollen (37, 16), von reinem Golde: קְעָרֹת, *τὰ τρυβλία* (LXX), weite tiefe Schüsseln, in welchen die Schaubrote nicht blos „zum Tische gebracht“ (*Kn.*), sondern auch auf ihm ausgelegt wurden. Diese Schüsseln können nicht klein gewesen sein, da die silberne קְעָרָה, welche der Stammfürst Nahesson darbrachte Num. 7, 13, 130 Sekel schwer war. כַּפֹּת, von כַּף hohle Hand, kleine Schalen, nach Num. 7, 14 nur 10 Sekel schwer, zum Aufstellen von Weihrauch, welcher nach Lev. 24, 7 zu den Schaubroten gehörte, auf dem Tische, vgl. Num. 7, 14; *θυΐσκη* LXX d. i. nach dem *Etymol. magn.* *σκάφη ἡ τὰ θυμιάματα δεχομένη*. Dazu noch zwei Gefäſze, „mit welchen ausgegossen“ d. h. das Trankopfer, die Weinspende dargebracht wird, nämlich קְשׂוֹת, *σπονδεῖα* (LXX) Opferschalen zur Weinspende und מְנַקִּיֹּת, *κύαθοι* (LXX) Weinkrüge, worin der Wein geschöpft und auf den Tisch gestelt wurde. Vgl. 37, 16 und Num. 4, 7 wo die Weinkrüge vor den Opferschalen genant sind. V. 30. Auf dem Tische soll beständig vor Jehova (לְפָנַי) liegen לֶחֶם פָּנִים Brot des Angesichts, dessen Zubereitung und Auflegung Lev. 24, 5 ff. vorgeschrieben wird. „Brot des Angesichts“ (bei *Luther*: „Schaubrote“) heiſzen diese Brote, weil sie vor dem Angesichte Jehova's liegen sollen als ein von Seiten der Söhne Israels dargebrachtes Speisopfer Lev. 24, 8, nicht als eine Speise für Jehova, sondern „als Symbol der geistlichen Speise, welche Israel wirken solte (Joh. 6, 27 vgl. 4, 32. 34), als Bild der treuen Ausrichtung des von Gott ihm angewiesenen Lebensberufes, so daſz Brot und Wein, der ja neben den Broten auf dem Tische stand, als die Früchte der Arbeit Israels auf dem Acker seines Erbteiles, ein Sinnbild seiner geistlichen Arbeit auf dem Acker des Reiches Gottes, im geistlichen Weinberge seines Herrn, liefern“ (s. m. Archäol. I S. 109).

V. 31—40. Vgl. 37, 17—24. **Der Leuchter** soll gemacht werden aus reinem Golde, „getriebene Arbeit“ (מִקְשָׁה s. v. 18, und wegen der Form תֵּיעָשֶׂה für תֵּעָשֶׂה, die warscheinlich von einem Abschreiber herrührt, der das *niph.* תֵּעָשֶׂה gelesen haben wolte, da י in vielen Hdschr. fehlt, s. *Gesen.* Lehrgeb. S. 52. *Ew.* §. $15^{b}$). „Von ihm sollen sein“, d. h. ein Ganzes mit ihm bildend von ihm ausgehen, sein יְרֵכָהּ eig. die Lende, der obere, am Leibe sitzende, Teil des Schenkels, von wo die Füſze ausgehen, hier also: die Basis oder das Postament, auf welchem der Leuchter feststeht (s. *Bähr* I S. 413), sein קָנָהּ Rohr d. i. der hohlgearbeitete, vom Postamente aus in die Höhe gehende Stock des Leuchters, seine גְּבִיעִים Kelche, blumenkelchförmige Gebilde, כַּפְתֹּרִים Knäufe, kugelförmige Gebilde (vgl. Am. 9, 1. Zeph. 2, 14) und פְּרָחִים Blüten, Verzierungen in Form von aufbrechenden Blumenknospen. — V. 32. Von den Seiten des Leuchters d. h. der mittleren gerade aufrecht stehenden Röhre desselben, sollen ausgehen 6 Röhre, 3 von jeder Seite. V. 33 f. An jeder dieser Seitenröhren (die Wiederholung derselben Worte drückt das Distributivverhältnis aus, *Ew.* §. $313^{a}$) sollen sein „3 mandelblütenförmige Kelche (mit) Knauf und Blüte“ und am Leuchter d. h. am Leuchterschafte oder mittleren Stocke „4 mandelblütenförmige Kelche, seine Knäufe und seine Blüten.“ Da sowol כַּפְתֹּר וָפֶרַח v. 33 als כַּפְתֹּרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ v. 34 ohne eine Copula an die vorhergehenden Worte angereiht sind, so will *Kn.* mit *Thenius* zu 1 Kg. 7, 49 jene Worte

als erklärende Apposition zu den voraufgegangenen fassen und so erklären, dafz die Blumenkelche in Knöpfen und aus diesen hervorgebrochenen Blüten bestehen solten. Aber abgesehen von der absonderlichen Ausdrucksweise: einen Knopf oder eine Knolle mit aus ihr hervorgebrochener Blüte einen Blumenkelch zu nennen, spricht gegen diese Deutung schon entscheidend v. 31, wo Kelche, Knäufe und Blüten neben dem Postamente und Rohre aufgeführt sind als drei Dinge, die von einander eben so zu unterscheiden sind als Postament und Rohr. Die fraglichen Worte sind in beiden Vv. den גְּבִעִים מְשֻׁקָּדִים beigefügt im Sinne der Unterordnung, wofür sonst וְ gebraucht wird (*Ew.* §. 339[a]), das hier vor כפתר weggelassen ist, warscheinlich um Zweideutigkeit zu vermeiden, da die beiden unterzuordnenden Worte durch diese Copula enger zu einem Begriffe verbunden werden solten. Wenn aber כפתר und פרח von גביע zu unterscheiden sind, so fält auch der von *Then.* gegen die Erklärung des מְשֻׁקָּד durch „mandelblütenförmig" erhobene Einwand, dafz weder die Mandel noch die Mandelblüte irgend etwas Becherförmiges habe, als grundlos hinweg, und diese Uebersetzung ist um so weniger anzuzweifeln, als sie von den alten Versionen einhellig ausgedrückt wird (vgl. *Ges. Thes. p. 1473*), wogegen die von *Then.* proponirte Deutung: „wachgemachte d. h. aufgebrochene, erschlossene Blumenkelche" jeder Begründung und jeder Warscheinlichkeit ermangelt. V. 35. „Und je ein Knauf unter den beiden Röhren soll von ihnen aus sein (mit ihnen zusammenhängen) für die vom Leuchter ausgehenden 6 (Seiten-) Röhre", d. h. da, wo die 3 Paare der 6 Seitenröhre oder Arme vom Hauptrohre oder Stocke des Leuchters ausgehen, soll je ein Knauf angebracht sein so, dafz die Arme von dem Knaufe d. h. unmittelbar über demselben vom Hauptrohre ausgehen. V. 36. „Ihre Knäufe und ihre Röhre (d. h. die Kn. und R. der drei Armpaare) sollen von ihm (dem Leuchter) sein (mit ihm zu einem Ganzen verbunden sein), alles eine (einerlei) getriebene Arbeit reines Gold." Hieraus ergibt sich folgendes Bild von dem Leuchter: Auf dem Postamente erhob sich ein gerade emporgehendes mittleres Rohr, von welchem zu beiden Seiten dreimal über einander Seitenröhre ausgingen und in einer viertelkreisförmigen Biegung nach obenzu liefen zu gleicher Höhe mit dem mittleren Hauptrohre. An diesem war 4 mal ein Blumenkelch mit Knauf und Blüte angebracht so, dafz an den Stellen, wo die 3 Paare Seitenröhre von dem Hauptrohre ausgingen, immer ein Kauf, offenbar dicht unter den ausgehenden Röhren sich befand, und der vierte Knauf oben zwischen dem obersten Seitenröhrenpaare und der Spitze des Hauptrohrs anzunehmen ist. Wie das mittlere Rohr 4, so hatte jedes der 6 Seitenröhre 3 Blumenkelche mit Knauf und Blüte, die natürlich in gleichmäfziger Entfernung von einander angebracht waren. Das Verhältnis aber der Kelche zu den Knäufen und Blüten wird wol so zu denken sein, dafz der kugelförmige Knauf unter dem Kelche safz und die Blüte am obern Rande desselben, wie aus ihm hervorbrechend war. S. die Abbild. in m. Archäol. I Taf. III Fig. 3. Der Leuchter hatte demnach 7 Arme, zu welchen 7 נֵרוֹת Leuchten, Lampen gemacht und auf sie gesezt (הֶעֱלָה) werden solten; „und leuchten soll sie (jede Lampe) auf das Jenseits seiner Fronte" (v. 37), d. h. die Lam-

pe soll ihr Licht auf die der Fronte des Leuchters gegenüber befindliche Seite hin werfen. Das פָּנִים des Leuchters (v. 37 u. Num. 8, 2) ist die Fronte, welche seine mit ihren Spitzen eine gerade Linie bildenden 7 Arme darstellen, und עֵבֶר bed. nicht die Seite, sondern die gegenüber stehende (liegende) Seite, wie aus Num. 8, 2, wo dafür אֶל מוּל steht, sich ergibt. Da der Leuchter seine Stelle an der Südseite der Wohnung erhielt, so hat man unter עֵבֶר seines פָּנִים die nördliche Seite zu verstehen, und seine Stellung sich so zu denken, daſz die durch die 7 Arme gebildete Lampenlinie von vorn nach hinten gerichtet war, wodurch der Schein seiner Lampen auch das Heilige besser erhellte, als wenn er mit der Lampenlinie von Süden nach Norden aufgestelt, dem ins Heilige Eintretenden alle seine 7 Lampen zugekehrt hätte. Die Lampen sind die Behältnisse für Docht und Oel, welche auf die Spitzen der Arme aufgesezt wurden und behufs der Reinigung abgenommen werden konten, und hatten die Schnäuzchen, aus welchem der Docht hervorstehend brante, nicht oben in der Mitte, sondern am obern Seitenrande, wodurch der Lichtschein nach einer Seite hin geworfen wurde. — V. 38. Zum Leuchter gehören מַלְקָחַיִם Zangen (Jes. 6, 6) d. h. Lichtputzen und מַחְתּוֹת Löschnäpfe d. h. Näpfe oder Gefäſze, worein das von den Lampendochten Abgepuzte getan wurde; sonst bezeichnet das Wort Kohlenbecken, Gefäſze um Kohlen aus dem Feuer zu holen 27, 3. Lev. 16, 12. Num. 17, 3 ff. — V. 39. „Aus einem Talente reinem Golde (d. i. 822000 par. Gran oder circa 93 dresdn. Pfund, s. m. Archäol. §. 126) soll man ihn (den Leuchter) machen und alle diese Geräthe“ d. h. nach 37, 24 alle zum Leuchter gehörigen Geräthe. Aus dieser Masse Gold lieſz sich ein hohlgearbeiteter Leuchter von ansehnlicher Gröſze anfertigen. Die Gröſze ist jedoch nirgends im A. T. angegeben, wird aber von *Bähr* (I S. 416) vermutungsweise, der Höhe des Schaubrottisches entsprechend, zu 1½ E. Höhe und gleicher Breite d. i. zu 1½ E. Entfernung der beiden äuſzersten Lampen von einander angenommen.

Die Bedeutung des siebenarmigen Leuchters ergibt sich aus seiner Bestimmung, sieben Lampen zu tragen, welche jeden Morgen zugerichtet und mit Oel gefült und jeden Abend angezündet werden und die ganze Nacht hindurch brennen sollen 27, 20 f. 30, 7 f. Lev. 24, 3 f. Wie Israel in den Schaubroten geistliche Speise vor Jehova wirken, die Früchte seiner Arbeit auf dem Acker des Reiches Gottes als ein geistliches Opfer beständig dem Herrn darbringen soll, so soll es in den leuchtenden Lampen als Gefäſzen und Trägern des Lichts sich Jehova beständig darstellen als ein Volk, welches sein Licht in der Nacht dieser Welt leuchten läſzt (vgl. Matth. 5, 14. 16. Luc. 12, 35. Phil. 2, 15). Das Oel, vermöge dessen die Lampen brennen und leuchten, ist nach seiner den Körper kräftigenden und die Lebenskraft erhöhenden Eigenschaft ein Sinnbild des göttlichen Geistes, des Principes aller Lebenskraft der Menschen, und das von der Gemeinde Israels dargebrachte und nach göttlicher Vorschrift zu heiligem Zwecke verwandte Oel in der ganzen Schrift Symbol des die Gemeinde Gottes mit höherem Lichte und Leben erfüllenden Geistes Gottes. In der Kraft dieses Geistes soll Israel in dem Bunde mit dem Herrn sein Licht, das Licht seiner Gotteserkentnis und geistigen Erleuchtung, vor allen

Völkern der Erde leuchten lassen. Dem Leuchter ist in der Siebenzahl seiner Arme die Signatur des Bundesverhältnisses aufgeprägt und in den mandelblütenförmigen Emblemen, die ihn zieren, ist, da der Mandelbaum seinen Namen שָׁקֵד davon hat, dafz er unter allen Bäumen am frühsten Blüten treibt und Früchte trägt (vgl. Jer. 1, 11. 12), das rechtzeitige Hervorbringen von Blüten und Früchten des Geistes abgebildet. Diese Symbolik des Leuchters ist in der Schrift klar angedeutet. So schaut der Prophet Zacharja c. 4 einen goldenen Leuchter mit 7 Lampen und zwei Oelbäume zu seinen beiden Seiten, die seinen Oelbehälter füllen; und der mit ihm redende Engel deutet ihm die Oelbäume als die zwei Oelkinder — das sind die Repräsentanten des Königtumes und Priestertums, die gottgeordneten Organe, durch welche dem Bundesvolke der göttliche Geist zufliefzt. Und in Apok. 1, 20 werden die sieben Gemeinden, welche das neue Gottesvolk, die christliche Kirche repräsentiren, dem heil. Seher als 7 *λυχνίαι* vor dem Throne Gottes gezeigt und gedeutet. Vgl. m. Archäol. I S. 107 f. u. 110 f. — Ueber v. 40 s. zu v. 9.

Cap. XXVI. Vgl. 36, 8—38. **Die Wohnung** soll gemacht werden aus einem Gestelle von Holzbohlen und aus Teppichen und Vorhängen. Die Beschreibung hebt an mit den Teppichen oder Zelttüchern v. 1—14, durch welche das Holzgerüste v. 15—30 zur Wohnung wurde. Von diesen nehmen die inneren v. 1—6 den ersten Platz ein, weil sie die Wohnung zu einem Zelte machen. Das *innere Zelttuch* soll bestehen aus 10 יְרִיעֹת *αὐλαίαι*, Vorhängen, bezeichnender *Luther*: Teppiche, d. h. Webestücken von gezwirntem Byssus, Hyacinth, Purpur und Scharlach. מָשְׁזָר gedreht bezeichnet das aus mehrern Fäden zusammengedrehte Garn, aus welchem der feine Byssus gewebt wurde, worin die Aegypter berühmt waren, vgl. *Hgstb.* BB. Mos. S. 143. Das Byssusgarn war von glänzend weifzer Farbe und wurde mit den gefärbten Garnen von dunkelblauer, dunkelrother und feuerrother Purpurfarbe zu buntem Stoffe verwebt, aber nicht blos gestreift oder gewürfelt, sondern: „Cherubim, Werk des Kunstwebers solst du es machen", d. h. die buntfarbigen Garne sollen zu künstlichen Figuren, Cherubbildern in den weifzen Byssus (damastartig) eingewebt werden. מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב eig. Werk, Arbeit des Sinners, Denkers bed. die Kunstweberei, welche teils Figuren, teils Goldfäden (28, 6. 8. 15) künstlich in die Stoffe einwirkt, und ist von מַעֲשֵׂה רֹקֵם Buntweberei (v. 36) zu unterscheiden. V. 2 f. Die Länge eines jeden Teppichs soll sein 28 E. und seine Breite 4 E., ein Mafz für alle; und je 5 dieser Teppiche sollen „verbunden werden einer an den andern" d. h. zu einer Hälfte oder zu einem Stücke von 28 E. Länge und 20 E. Breite zusammengefügt (genäht) werden. V. 4 f. Weiter soll man machen 50 hyacinthene Schleifen oder Schlingen (לֻלָאֹת) „am Saume des einen Teppichs" מִקָּצָה בַּחֹבָרֶת „vom Ende an der Verbindung (her betrachtet)" d. h. an dem einen äufzersten Rande der zusammengenähten 5 Teppiche; eben so „am Saume des lezten Teppichs bei dem zweiten verbundenen Stücke." Also 50 Schleifen an jedem der beiden grofzen Teppiche מַקְבִּילֹת „aufnehmend die Schleifen eine die andere" d. h. so dafz die Schleifen der beiden grofzen Teppichhälften genau auf einander passen, sich genau gegenüberstehen. V. 6. Dazu 50 goldene Heftel

(Spangen), um mit denselben die Teppiche (die beiden zusammengesezten Stücke oder Hälften des Zelttuchs) an einander zu knüpfen, „dafz es eine Wohnung werde.“ Hieraus mufz man mit *Bähr* (I S. 63) schliefzen, dafz dieses den beiden Abteilungen der Wohnung (v. 33) entsprechend aus zwei mittelst der Schleifen und Heftel verbundenen Hälften bestehende Zelttuch den Wohnraum unmittelbar umgab, nicht nur die obere Oeffnung des Holzgerüstes zudeckte, sondern auch die Seitenwände bedeckte, also an der Innenseite der Wände herabhing, über das Bretter- oder Bohlengerüste nicht so gebreitet wurde, dafz es nur den Plafond bildete, an den Wänden aber an der Aufzenseite der Holzbohlen herabhing, so dafz im Innern die vergoldeten Holzbohlen unbedeckt geblieben wären. Denn wäre dieses prachtvolle Zelttuch nur für den Plafond bestimt, also von den 40 Ellen seiner Breite nur 30 und von den 28 E. der Länge nur 10 Ellen, von dem Ganzen also nicht viel mehr als ein Drittel sichtbar und zur innern Bekleidung der Wohnung verwandt gewesen, so hätte es nimmermehr constant (vgl. 36, 8. 40, 18) „die Wohnung“ heifzen und die darüber gelegte ziegenhärene Decke nicht eben so constant das „Zelt über der Wohnung“ (v. 7. 36, 14. 40, 19) genant werden können.[1] Zur Wohnung wurde dieses innere Zelttuch so ausgebreitet, dafz es an den oberen Enden der Bohlen auf eine im Texte nicht angegebene Weise befestigt oder fest ausgespant den Plafond bildete und die Zusammenfügung über den Vorhang, der die Wohnung in zwei Abteilungen schied, zu liegen kam. Demnach bildete die eine, nämlich die vordere, Hälfte den Plafond des Heiligen mit ihrer ganzen Breite von 20 E. und mit 10 E. ihrer Länge, und hing mit den von der Länge übrigbleibenden 18 E. nach ihrer ganzen Breite von 20 E. an den beiden Seitenwänden so herab, dafz jede Seitenwand mit 9 E. bedeckt wurde, mithin die Bohlenwände nach unten zu 1 Elle hoch sichtbar blieben. In gleicher Weise überdeckte die andere Hälfte das Allerheiligste mit 10 Ellen Länge und Breite im Plafond, und die 10 E., die von der ganzen 20 E. betragenden Breite übrig blieben, bekleideten die hintere Wand, indem die hiebei durch die je 9 Ellen der Länge an jeder Seite entstehenden Eckfalten ohne Zweifel so umgebogen und untergeschlagen wurden, dafz die Wände ganz glatt erschienen. Vgl. noch zu 39, 33.

V. 7—13. Das *äufzere Zelttuch* „für das Zelt über der Wohnung“ soll bestehen aus 11 Teppichen von Ziegenharen d. h. aus ziegenhärenem

---

1) Diese constante Unterscheidung von „Wohnung“ und „Zelt über der Wohnung“ in Verbindung mit der Angabe v. 6c ist für die Richtigkeit dieser Annahme entscheidend, wogegen von den fünf Gründen, mit welchen *Friederich*, Symbolik der Mos. Stiftshütte S. 12 ff., die schon von *Josephus* u. *Philo* gehegte Vorstellung, dafz die kostbare Decke äufzerlich über dem Balkengerüste der Wohnung herabgehangen, vertheidigt, einer schwächer als der andere ist, und selbst der fünfte oder „Hauptgrund“, dafz sich v. 13 durchaus nicht mit der Ansicht, als sei die innere Decke inwendig herabgehangen, vertrage (*Leyrer* a. a. O. S. 99 u. *Riggenb.* S. 13 ff.), kein entscheidendes Moment darbietet, da der Ausdruck: „das Ueberschüssige an der Länge der Zeltteppiche“ nicht fordert, dafz die ziegenhärene Decke, deren Teppiche 2 Ellen länger waren als die der inneren, kostbaren Decke, unmittelbar über dieselbe gelegt worden, sondern sich aus der Vergleichung der Längenmafze der zu beiden angefertigten Teppiche hinreichend erklärt.

Garne gewebtem Zeuge[1]; jeder Teppich von 30 E. Länge und 4 E. Breite. V. 9. Von denselben sollen 5 besonders (לְבָד) verbunden (zusammengenäht) werden, und ebenso die andern 6 und der sechste vorne nach der Fronte des Zeltes doppelt gemacht (כָּפַל) d. h. zusammengelegt werden, so dafz er, wie schon *Joseph.* (*Ant. III, 6, 4*) diese Angabe verstanden hat, eine Art Giebel und Portal bildete. V. 10 f. Zur Verbindung beider Hälften sind 50 Schleifen und Heftel zu machen wie bei den inneren Teppichen, nur die Heftel aus Erz oder Kupfer. V. 12 f. Dieses Zelttuch war um 2 E. länger als das innere, da jeder Teppich 30 statt 28 E. lang war, und auch um 2 E. breiter, da es aus 11 Teppichen zusammengesezt war, von welchen der elfte als doppelt gelegt nur mit 2 E. in Anschlag zu bringen. Somit hatte dasselbe in der Länge und Breite einen Ueberschufz (הָעֹדֵף das Ueberschiefzende) von je 2 E., über dessen Verwendung v. 12 und 13 bestimmen: „die Ausbreitung des Ueberschüssigen an den Zeltteppichen betreffend soll die Hälfte des überschüssigen Teppichs sich ausbreiten über die Hinterseite der Wohnung; und die Elle von hier und von dort an dem Ueberschüssigen in der Länge der Zeltteppiche (d. h. die an jeder der beiden Längenseiten der Teppiche überschüssige Elle) soll ausgebreitet sein an den Seiten der Wohnung von hier und von dort, sie zu bedecken.“ Wenn hiernach von den 2 Ellen des doppelt zusammengelegten sechsten Teppichs der vorderen Hälfte dieses Zelttuchs die Hälfte am Hinterteile des Zeltes herabhängen soll, so bleibt für den Giebel der Vorderseite nur die eine Elle übrig. Daraus folgt, dafz die Zusammenfügung der beiden Hälften mit Hefteln und Schleifen um 1 Elle hinter der Stelle, wo der Vorhang des Allerheiligsten die Wohnung teilte, zu liegen kam. Der ganze Teppich aber reichte in Folge der Verlängerung jeder Seite um 1 Elle, auf allen 3 Seiten fast bis zum Boden, nur so viel von demselben abstehend, als die Dicke des Bohlengerüstes wegnahm.

V. 14. Ueber dieses Zelt wurden noch *zwei Decken* gelegt; die eine von rothgefärbten Widderfellen „als Decke für das Zelt“, die andere oben darauf von Seekuhhäuten (תְּחָשִׁים s. zu 25, 5).

V. 15—30. Das *Holzgerüste*. V. 15 f. Für die Wohnung sind die Bretter oder Bohlen (קְרָשִׁים) zu machen „aus Acacienholz stehend“ d. h. so dafz sie aufrecht stehen können; jedes 10 E. lang und 1½ E. breit. Die Dicke ist nicht angegeben, und wenn wir diese Bohlen uns auch nicht allzudünn, etwa mit *Joseph.* (*Ant. III, 6, 3*) nur 4 Finger dick, vorstellen dürfen, so haben wir noch weniger Grund, sie mit *Raschi, Lund, Bähr* u. v. A. eine Elle dick anzunehmen und aus Bretterbohlen kolossale Baumklötze zu machen, wie sie weder aus Acacienbäumen geschnitten, noch auf Wüstenwegen transportirt werden konten.[2] Um die erforderliche Breite

1) Aus Zeuge von schwarzen Ziegenharen, welche die Weiber spinnen und weben, sind auch gewöhnlich die Zeltdecken der Beduinen gefertigt, vgl. *Arvieux* merkw. Nachrichten III S. 214. *Lynch* Bericht üb. die Exped. der V. St. nach dem Jordan und todt. Meere S. 125.

2) Wenn *Kamphausen* (in den Theol. Studien und Krit. 1859 S. 117) zum Beweise dafür, dafz es wenigstens früher echte Acacien von solcher Gröfze und Stärke gegeben habe, dafz man aus ihnen Bohlen von 1½ E. Breite und 1 E. Dicke habe schneiden können, sich auf *Bähr*, Symbolik I S. 261 f. und *Knobel*, Exod. S. 261 be-

der Bohlen zu gewinnen, wurden ohne Zweifel je nach der Stärke der Bäume 2 oder 3 Bretter zu einem Ganzen zusammengefügt. V. 17. Jede Bohle solte erhalten 2 יָדוֹת eig. Hände d. h. Halter, wodurch sie aufrecht stehend gehalten wurden, also Zapfen, und zwar „mit einander verbunden (מְשֻׁלָּב von שלב im Chald. verbinden, wovon שְׁלַבִּים 1 Kg. 7,28 die die 4 Seiten eines Kastens verbindenden Eck- oder Randleisten), nicht: „in einander gezapft“, sondern durch eine in die Zapfen eingezahnte Leiste mit einander verbunden, wodurch die Zapfen stärker an die Bohle befestigt werden konten und gröſzere Haltkraft erhielten, als wenn sie, jeder einzeln, in den Rand der Bohle eingesenkt worden wären. V. 18—21. Von diesen Bohlen sind 20 anzufertigen für die gen Süden gerichtete Seite der Wohnung, und dazu 40 Fuſzgestelle (אֲדָנִים Grundlagen Hi. 38, 6) oder Basen für die Zapfen, d. h. um die Zapfen der Bohlen in sie einzusetzen, daſz die Bohlen aufrecht stehen; und eben so viele Bohlen und Fuſzgestelle für die Nordseite. Zu לִפְאַת נֶגְבָּה v. 18 ist noch תֵּימָנָה „gen Süden“ hinzugesezt, um נֶגֶב eig. das Trockene, daher dann die Südgegend, zu verdeutlichen, zum evidenten Beweise, daſz נֶגֶב als geogr. Bezeichnung des Südens damals noch nicht feststand, folglich hier nicht der Palästinenser, wie *Kn.* meint, sondern Mose in der Wüste schreibt. Die Form der אֲדָנִים wird nicht bestimt, und auch 38, 27 bei Berechnung der für das Werk dargebrachten Gaben nur bemerkt, daſz zu jedem Fuſzgestelle 1 Talent (*circa* 93 ℔.) Silber verwandt worden. V. 22—24. Für die Hinterseite der Wohnung westwärts (יָמָּה) werden bestimt 6 Bohlen und 2 Bohlen „für die Ecken oder Winkel der Wohnung an den beiden äuſzersten (hinteren) Seiten.“ לִמְקֻצְּעֹת eig. zu Gewinkelten, von מְקֻצָּע = מִקְצוֹעַ Winkel v. 24. Ez. 46, 21 f., von קָצַע abschneiden, eig. Abschnitt, Abgeschnittenes, daher Winkel- oder Eckstück. Diese Eckbohlen sollen sein (v. 24): „doppelt (תֹאֲמִם) von unten an und zugleich sollen sie sein ganz (תַּמִּים, *integri* ein Ganzes bildend) an seinem Haupte (oder zu seinem Haupte hin, vgl. אֶל 36, 29) in Rücksicht auf den einen Ring; so soll es ihnen beiden sein (sollen sie beide beschaffen sein); zu den zwei Winkeln sollen sie sein“ d. h. bestimt die beiden hinteren Ecken zu bilden. Der Sinn dieser zum Teil sehr dunklen Worte kann nur folgender sein: die beiden Eckbohlen der

ruft, so sucht man in diesen beiden Schriften vergeblich nach einer Autorität, die dies bezeuge. Denn Ausdrücke, wie *grandes arbores* bei *Hieron.* oder *arbor ingens ramosissima* bei *Hasselquist* sind hiefür viel zu unbestimt. Nach dem Zeugnisse *Abdallatifs* ist der *Sont* zwar „ein sehr groſzer Baum,“ aber nach einer von ihm aus *Dinuri* mitgeteilten Notiz doch nur „ein Baum von der Gröſze eines Nuſzbaumes.“ S. die Stellen bei *Rosenm.*, Bibl. Altk. IV, 1 S. 278 Not. 7, wo man noch die Bemerkung von *Wesling* zu *Prosper Alpin. De plantis Aeg.* findet: *Caudicem non raro ampliorem deprehendi, quam ut brachio meo circumdari possit.* Selbst die Angabe des *Theophrast*, *Hist. plant. 4, 3*, daſz man aus diesen Bäumen Dachsparren von 12 Ellen Länge (*δωδεκάπηχυς ἐρέψιμος ὕλη*) schneide, liefert noch keinen Beweis für eine Stärke zu Bohlen von 1½ E. Breite und 1 E. Dicke. Sölte es aber auch zu Mose's Zeiten auf der Sinaihalbinsel Bäume von solcher Stärke gegeben haben, so würde doch eine Bohle von solcher Dicke, Breite und Länge nach *Kamphausens* nicht zu hoher Berechnung über 12 Zollcentner schwer gewesen sein. Zehn Ellen lange Bohlen von solchem Gewichte konten die Israeliten auf ihren Zügen durch die Wüste unmöglich mit sich führen; dazu wären Wagen erforderlich gewesen, wie man sie auf ungebahnten Wegen nicht brauchen kann.

hinteren Seite sollen aus zwei im rechten Winkel zusammengefügten Stücken bestehen, so dafz sie als Doppelbretter ein Ganzes bilden von unten an bis oben. Die Bestimmungen: „von unten an“ und „bis zu seinem Haupte (jedes)“ sind auf die beiden Prädicate „doppelt“ (תֹּאֲמִים) und „ganz“ (תַּמִּים) verteilt, gehören aber zu beiden. Die Eckbohlen sollen jede von unten bis oben doppelt und zugleich ein Ganzes bildend sein. Schwieriger sind die Worte: אֶל־הַטַּבַּעַת הָאֶחָת v. 24. Mit der Uebersetzung: „bis zum ersten Ringe“ (*Kn.*) läfzt sich kein vernünftiger Sinn verbinden, weshalb *Kn.* wol auch diese seine Uebersetzung unerklärt gelassen hat. Es bleibt schwerlich etwas anderes übrig, als אֶל in der Bed. der „Rücksicht, die auf etwas genommen wird“ (*Dietr.* zu *Gesen.* Wörterb. *s.v.*) zu fassen und die Worte so zu verstehen: Die Eckbohlen sollen jede ein Ganzes bilden mit Rücksicht darauf, dafz jede nur einen Ring erhält, vermutlich an der Ecke, nicht zwei, nämlich an jedem Schenkel einen. Dieser eine Ring war in der mittleren Höhe der stehenden Bohle an der Ecke oder dem Winkel so angebracht, dafz der mittlere Riegel, der sich über die ganze Länge der Wände erstreckte (v. 28), sowol von der Längen- als von der Hinterseite her in denselben einfassen konte. V. 25. Zu diesen 8 Bohlen sollen 16 Fufzgestelle, zwei für jede, gemacht werden. V. 26—29. Zur Befestigung der Bohlen, dafz sie nicht aus einander weichen, sollen Riegel von Acacienholz und mit Gold überzogen gefertigt werden, 5 für jede der 3 Seiten oder Wände der Wohnung, die — was nicht ausdrücklich gesagt, sondern in der Erwähnung von Ringen als Behältern der Riegel (בָּתִּים לַבְּרִיחִם v. 29) nur angedeutet ist — durch an den Bohlen befestigte goldene Ringe gesteckt wurden. V. 28. „Und der mittlere Riegel an der Mitte der Bohlen (d. h. am mittleren Teile der Bohlen, gleich weit von unten und oben, vgl. für תּוֹךְ in diesem Sinne Ez. 15, 4. Deut. 3, 16) soll sein verriegelnd (מַבְרִחַ) von einem Ende bis zum andern.“ Wenn von dem mittlern Riegel besonders bemerkt wird, dafz er an den Wänden von einem Ende bis zum andern verriegeln d. h. reichen soll, so mufz man hieraus mit *Raschi* u. A. schliefzen, dafz die andern 4 Riegel jeder Seite sich nicht über die ganze Ausdehnung (Breite) der Wände erstrecken sollen, also vermuten, dafz sie nur halb so lang als der mittlere waren, so dafz über jede Wand sich nur 3 Reihen Riegel, von welchen die obern und unteren aus je 2 Stücken zusammengesezt waren, hinzogen. V. 30. „Und stelle die Wohnung auf nach ihrem Rechte, wie dir auf dem Berge gezeigt worden“, vgl. 25, 9. Auch die Aufstellung und Stellung der Wohnung ist nicht menschlichem Gutdünken anheimgegeben, sondern soll כְּמִשְׁפָּטוֹ d. h. nach der ihrem Zwecke und ihrer Bedeutung entsprechenden Richtung ausgeführt werden. Aus der Beschreibung der einzelnen Stücke, namentlich der die Wände bildenden Bohlen ergibt sich, dafz die Wohnung nach der Richtung der Weltgegenden so aufzustellen war, dafz die hintere Seite nach Westen gekehrt und der Eingang im Osten war, und die ganze Wohnung ein Viereck bildete von 30 E. Länge, 10 E. Breite und 10 E. Höhe. Diese Länge ergeben 20 anderthalb Ellen breite Bohlen und die Breite gewinnen wir, wenn wir zu den 9 Ellen Breite, welche die 6 hintern Seitenbohlen ausmachen, noch eine halbe Elle innerer Breite von jeder Eck-

bohle hinzurechnen. Die Maſze der Eckbohlen sind nicht bestimt, aber vermutungsweise für den zur hintern Seite gehörigen Schenkel von auſzen auf ¾ und für jeden an die Langseite sich anschlieſzenden Schenkel auf ½ Elle zu berechnen. Hienach würde unter der Voraussetzung, daſz die Seitenbohlen ¼ E. dick waren, der innere Raum gerade 10 E. breit und 30¼ E. lang geworden sein, und wenn die überschüssige Viertelelle der Länge auf die Dicke der Säulen des innern Vorhangs gerechnet wird, die hintere Abteilung einen vollkommenen Cubus, die vordere ein Oblongum von genau 20 E. Länge, 10 E. Breite u. 10 E. Höhe gebildet haben.[1]

V. 31—37. Um die Wohnung in zwei Räume zu scheiden, soll ein *Vorhang* angefertigt werden aus denselben Stoffen und dem gleichen Kunstgewebe wie der innere Teppich der Wände (v. 1), פָּרֹכֶת eig. Trennung, Scheidung, von פָּרַךְ trennen, oder פָּרֹכֶת מָסָךְ (35, 12. 39, 34. 40, 21) Trennung der Decke d. i. deckende Trennung oder Scheidung, genant. Denselben soll man tun (נָתַן) d. h. hängen „an 4 Säulen von vergoldetem Acacienholz und ihre goldenen Haken, (die) auf 4 silbernen Untersätzen" oder Fuſzgestellen (stehen), und zwar „unter den Hefteln (קְרָסִים), welche nach v. 6 die beiden Hälften des innren Teppichs zusammenhalten. So schied der Vorhang die Wohnung in 2 Abteilungen von 10 und von 20 E. ihrer ganzen Länge. V. 33. „Dorthin (wo unter den Hefteln der Vorhang hängt) innerhalb des Vorhangs solst du bringen die Lade des Zeugnisses (25, 16 —22), und scheiden soll der Vorhang euch zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten" (קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים das Hochheilige vgl. *Ew.* §. 313[c]. *Ges.* §. 119, 2). Zum Allerheiligsten wurde nämlich die hintere Abteilung der Wohnung durch die Bundeslade mit dem auf ihr befindlichen Gnadenthrone. V. 35. Die beiden andern (bereits beschriebenen) Geräthe sollen ihren Platz erhalten auſzerhalb des Vorhanges d. h. im Heiligen; der Leuchter gegenüber dem Tische, jener an der südlichen, dieser an der nördlichen Seite der Wohnung. — V. 36 f. Für den Eingang des Zeltes ist zu machen ein Vorhang, מָסָךְ eig. Decke, von סָכַךְ decken, aus denselben Stoffen wie der innere Vorhang, aber „Buntwirkerarbeit" d. h. nicht mit Figuren, sondern nur gestreift oder würfelförmig gewebt. מַעֲשֵׂה רֹקֵם bed. nicht Buntstickerei, bei welcher Figuren oder Blumen in die gewebten Zeuge mit der Nadel eingestickt werden (wie ich nach den Rabb., *Gesen.*, *Bähr* u. A. in m. Archäol. §. 17, 7 angenommen habe), denn רקם bed. an der einzigen Stelle, wo das *verb.* sonst vorkomt, Ps. 139, 15 nicht „sticken" sondern „weben," wirken, im Arab. punktiren, Streifen, Linien machen, daher bunt machen, insbes. bunt wirken; vgl. *Hartmann*, Die Hebräerin am Putztisch III S. 138 ff. Dieser מָסָךְ soll hängen an 5 vergoldeten Acacienholz-Säulen mit goldenen Haken, für welche Untergestelle von Erz zu gieſzen. Die Angabe über die Säulen wird in der Beschreibung der Aus-

1) Durch diese Vorstellung erledigen sich die Einwendungen von *Bähr* (I S. 57 f.) gegen die Annahme von Eckbohlen, soweit dieselben überhaupt begründet sind. — Die verschiedenen neueren Erklärungsversuche von v. 23 u. 24 s. bei *Leyrer* S. 96 f., dessen Vermutung, daſz die beiden Eckbohlen eine der Säulenform näher kommende Gestalt hatten, schwerlich mehr Beifall als die andern von ihm widerlegten Ansichten finden wird, und bei *Riggenb.* S. 23 ff., dessen eigene Deutung ganz verfehlt ist.

führung der Arbeit 36, 38 näher dahin bestimt, dafz der Werkmeister ihre Köpfe (Capitäle) und ihre Bindstäbe (חֲשֻׁקִים s. 27, 10) mit Gold überzog. Daraus folgt zunächst, dafz die Säulen nicht ganz, sondern nur an ihren Capitälen vergoldet, sodann dafz sie durch vergoldete Stäbe mit einander verbunden wurden. Diese Stäbe wurden entweder auf die an den Säulenköpfen angebrachten Haken gelegt, oder, wie ich für warscheinlicher halte, sie bildeten eine Art von Architrav, der sich oben über die Säulen hinzog und sie zu einem Portale verband, in welchem Falle die Decke, eben so wie der innere Vorhang nur an den Haken der Säulen hing. Wenn aber die Säulen nicht ganz vergoldet waren, so werden wir, was ohnedem warscheinlich, uns den Vorhang an der dem Heiligen zugekehrten Seite der Säulen angebracht denken müssen, so dafz im Inneren des Heiligtums nichts von dem weifzen Holze zu sehen war und die Vergoldung der Capitäle und des Architravs nur dazu diente, dem Zelte die Herrlichkeit eines Gotteshauses an seiner Fronte aufzuprägen.

Fassen wir noch die Bedeutsamkeit dieser Structur der Wohnung ins Auge, so hatten die Holzwände ohne Zweifel keine andere Bestimmung, als die: der Wohnung Festigkeit zu geben. Hiezu wurde Acacienholz gewählt, weil die Acacie in der arabischen Wüste der einzige Baum ist, aus dem man Bretter und Bohlen schneiden kann, und sich aufzerdem durch die specifische Leichtigkeit und grofze Dauerhaftigkeit ihres Holzes für einen transportabeln Zelttempel besonders eignete. Die Bekleidung des Holzgerüstes aber von innen und aufzen mit aus Teppichen zusammengestickten Ueberhängen und Decken solte der Wohnung den Charakter eines Zeltes, wie sie schon 27, 21 und dann gewöhnlich genant wird, verleihen. Ein Zelt solte aber das Heiligtum Jehova's inmitten seines Volkes sein, weil, so lange das Volk auf der Wanderung begriffen nur in Zelten wohnte, auch sein Gott nur in einem Zelte unter ihm wohnen konte. Die Teilung der Wohnung in zwei Räume entsprach der Bestimmung dieses Zeltes, in welchem Jehova nicht für sich allein wohnen, sondern mit seinem Volke zusammen kommen wolte (25, 22). Demgemäfz war das Allerheiligste die eigentliche Wohnung Jehova's, woselbst er in einer Wolke (Lev. 16, 2) als dem sichtbaren Symbole seiner Gegenwart auf dem Capporeth der Bundeslade über den Cherubim thronte (vgl. S. 510 f.), das Heilige aber die Stätte, da sein Volk vor ihm erscheinen, mit seinen Gaben, den Früchten seiner Berufsarbeit und mit seinen Gebeten (s. zu 30, 9) ihm nahen solte, um vor seinem Angesichte sich des Segens seiner Bundesgnaden zu erfreuen. Wenn nun durch Aufrichtung des Bundes Jehova's mit dem Volke Israel die aus dem Abfalle der Stammeltern unsers Geschlechts entsprungene Trennung der Menschheit von Gott vermittelt, eine auf die volle und ware Gemeinschaft des Lebens mit und in Gott abzielende Institution für die Wiedervereinigung der Menschen mit Gott hergestelt und durch dieselbe das Reich Gottes in räumlicher und zeitlicher Gestalt auf Erden gegründet wurde: so wurde dieses in Israel gegründete Reich Gottes in der Stiftshütte verkörpert und in seiner irdischen auf Raum und Zeit beschränkten Erscheinungsform abgeschattet. Auf diese Bedeutung weist nicht nur die Vorschrift hin, die Wohnung den

Welt- und Himmelsgegenden entsprechend mit dem Eingange nach Sonnenaufgang und dem Allerheiligsten nach Westen aufzustellen, sondern auch die den ganzen Bau beherschende Form des Vierecks, der zufolge die Wohnung als Ganzes betrachtet ein längliches Viereck (Oblongum) von 30 E. Länge, 10 E. Breite und Höhe, und das Allerheiligste im Besonderen ein vollendetes Viereck, einen Cubus von 10 E. nach jeder Seite bildete. Das Viereck, in der symbolischen Anschauung des Altertums ein Bild des Universums oder κόσμος, ist in der Symbolik der heil. Schrift ein Abbild der Welt als Stätte der göttlichen Offenbarung, als Gebiet des Reiches Gottes, zu welchem die Welt von Gott von Anfang an bestimt war und nach dem Falle des zum Herrn der Erde geschaffenen Menschen durch die Erlösung der Menschheit wieder erneuert und verklärt werden soll. Demgemäſz wird dem Heiligtume Gottes in Israel durch die seine Räume regelnde Form des Vierecks die Signatur des Reiches Gottes aufgeprägt. Indem durch seine Aufstellung nach den Himmelsgegenden angedeutet wird, daſz das in Israel gepflanzte Reich Gottes die Bestimmung habe, die ganze Welt zu umfassen und in sich aufzunehmen, so prägt sich in der Form des in die Länge gezogenen Vierecks der ganzen Wohnung die Idee der noch unvollendeten Gestaltung dieses Gottesreiches, und in der vollkommenen Cubusform des Allerheiligsten das ideale Ziel seiner Vollendung ab.[1] Doch auch in seiner zeitlichen Gestaltung ist dasselbe

---

1) Die Bedeutsamkeit dieser verschiedenen Formen des Vierecks wird über jeden Zweifel erhoben, wenn wir die Formen der Stiftshütte und des nach ihren Maſzverhältnissen erbauten Salomonischen Tempels mit den prophetischen Schilderungen des Tempels und der heiligen Stadt bei Ezechiel c. 40—48 und des himmlischen Jerusalems in der Apokalypse c. 21 f. vergleichen. Wie in der Stiftshütte und im Sal. Tempel das Allerheiligste die Form eines vollkommenen Cubus (von 10 und 20 Ellen nach jeder Seite) hat, so schaut Johannes die Stadt Gottes, welche aus dem Himmel von Gott auf die neue Erde herniederfährt, als einen vollendeten Cubus. „Die Länge und die Breite und die Höhe derselben sind gleich," nämlich 12000 Stadien nach jeder Seite (Apok. 21, 16), wodurch der Gedanke symbolisirt ist, daſz das Allerheiligste des Tempels in dem himmlischen Jerusalem vollendet in die Erscheinung treten und darinnen Gott mit den vollendeten Gerechten vereint ewig wohnen werde. Diese Stadt Gottes ist ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων; sie hat keinen Tempel mehr, sondern ihr Tempel ist der Herr, der Gott Zebaoth, und das Lamm (v. 22), und die in ihr wohnen schauen das Angesicht Gottes und des Lammes (22, 4). Dem Cubus zunächst komt das Quadrat, und diesem das regelmäſzige Oblongum. Die Stiftshütte hat, wie nach ihr auch der Salom. Tempel, im Ganzen betrachtet, die Form des Oblongums: Die Wohnung ist 30 E. lang und 10 E. breit, der Vorhof 100 E. lang und 50 E. breit; der Tempel Salomo's (ohne Vorhalle und Seitenbaue) ist 60 E. lang und 20 E. breit. Dagegen in der Vision des Ezechiel bildet nicht blos das Heiligtum ein Quadrat von 500 Ruthen (Ez. 42, 15 — 20. 45, 2), sondern auch der innere Vorhof (40, 23. 27. 47), der gepflasterte Raum des äuſzeren Vorhofs (40, 19), und andere Teile mehr tragen Quadratform. Auch die dem Tempel gegenüber liegende Stadt ist ein Quadrat von 4500 Ruthen (48, 16) und sogar die Vorstadt ein Quadrat von 250 Ruthen nach jeder Seite (v. 17). Damit ist symbolisch ausgedrückt, daſz Tempel und Stadt samt dem ganzen heiligen Gebiete sich schon der Gestalt des Allerheiligsten annähern. Aber noch sind Stadt und Tempel von einander geschieden, obgleich beide inmitten des Landes auf heiligem Boden liegen (c. 47 u. 48), und bei dem Tempel besteht noch der Unterschied zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten, obgleich das Allerheiligste durch keinen Vorhang mehr vom Heiligen geschieden ist (vgl. *Hävernick*, Comm. z. Ez. S. 668 f.), wie auch der Unterschied

schon in seiner Art vollkommen, daher sind die Mafze der viereckigen Räume nach der Zehnzahl, der Signatur der Vollständigkeit, bestimt.

Dieser Bedeutung der Wohnung entspricht die Pracht des Baues als irdischer Abglanz der Herrlichkeit des Reiches Gottes. In der Wohnung ist Alles mit Gold überzogen oder aus reinem Golde, und Silber nur zu den Grundlagen oder Fufzgestellen der Bohlen und inneren Säulen verwandt. In dem Golde mit seinem herrlichen, ja göttlichen Glanze (Hi. 37, 22) stralte sich die Herrlichkeit der Wohnung Gottes ab, während das Silber als Sinnbild sittlicher Reinheit die Heiligkeit des Fundamentes des Hauses oder Reiches Gottes abschattete. — Nicht minder bedeutsam sind die vier Farben und die Gebilde der die Wohnung umkleidenden Teppiche und ihrer Vorhänge. Während die Vierzahl der Farben, eben so wie die gleiche Zahl der Decken auf ihre Bestimmung für den Bau des Reiches Gottes im Allgemeinen hinweist, tritt als Grundfarbe der gewebten Stoffe, die überall zuerst genant wird, das glänzende Weifz des Byssus vor den übrigen Farben hervor. Der glänzend weifze Byssus versinnlicht die Heiligkeit, der Hyacinth, ein dunkles, mehr ins Schwärzliche als ins Helle fallendes Blau, die Farbe des Himmels in den südlichen Ländern, den himmlischen Ursprung und Charakter, der Purpur, ein dunkles glänzendes Roth, die königliche Herrlichkeit, und der Karmesin, ein glänzendes, leuchtendes Roth, die Farbe des Blutes und kräftigen Lebens, die Kraft unvergänglichen Lebens der Wohnung des heiligen und herrlichen Gottkönigs und seines Reiches. Endlich durch die in diese Stoffe eingewebten Cherubbilder wird die Wohnung zu einem Abbilde des Reiches der Herrlichkeit, in welchem die himmlischen Geister den Thron Gottes umgeben, oder des himmlischen Jerusalems mit den Myriaden Engeln, der Stadt des lebendigen Gottes, zu welcher das Volk Gottes am Ziele seiner himmlischen Berufung kommen wird, Hebr. 12, 22 f. Vgl. noch m. Archäol. §. 20.

Cap. XXVII. V. 1—8. Der **Brandopferaltar**. Vgl. 38, 1—7. „Mache den Altar," nach 38, 1 Brandopferaltar, von Acacienholz, 5 E. lang und 5 E. breit, רָבוּעַ „geviert" d. h. vierseitig oder viereckig, und 3 E. hoch. An seinen 4 Ecken sollen seine Hörner von (aus) ihm sein, d. h. nicht abnehmbar sondern wie aus ihm hervorwachsend. Diese Hörner sind den Thier- warscheinlich Stierhörnern nachgebildete Spitzen der Altarecken, in welchen sich die Bedeutung des Altars concentrirte, daher beim Sühnopfer das Blut an sie gestrichen wurde (Lev. 4, 7), und auch die beim Altare Schutz des Lebens Suchenden (s. 21, 14) sie erfafzten, s. zu 1 Kg. 1, 50. Der Ueberzug des Altares soll Kupfer oder Erz sein, und aus Erz sollen auch seine Geräthe gemacht werden, nämlich (v. 3) die סִירֹת Töpfe לְדַשְּׁנוֹ ihn von der Fettasche zu säubern. דִּשֵּׁן *denom.* von דֶּשֶׁן Fettasche, die bei Verbrennung des Opferfleisches auf dem Altare entstehende Asche (Lev.

zwischen Tempelhause und Vorhöfen, obwol die lezteren eine viel gröfzere Bedeutsamkeit gewonnen haben als beim Sal. Tempel, und sehr genau beschrieben werden, während sie beim Sal. Tempel nur ganz kurz erwähnt sind. Denn das Heiligtum, welches Ezechiel schaut, ist ein Bild zwar des erneuerten und verherrlichten, aber noch nicht des vollendeten Reiches Gottes. Dieses schaute erst der heilige Seher auf Pathmos in dem Bilde des, die vollendete Cubusform tragenden, himmlischen Jerusalems.

1, 16 u. ö.), hat privative Bedeutung (vgl. *Ges.* §. 52, 2. *Ew.* §. 120$^{e}$), abäschern, von Asche befreien, reinigen. יָעִים Schaufeln, von יָעָה wegräumen (Jes. 28, 17); מִזְרָקוֹת Gefäfze zum Blutsprengen, von זָרַק sprengen; מִזְלָגוֹת Gabeln, Fleischgabeln, vgl. מַזְלֵג 1 Sam. 2, 13; מַחְתּוֹת Kohlenbecken vgl. 25, 38. לְכָל־כֵּלָיו וגו׳ entweder: zu allen seinen Geräthen solst du Erz machen, verarbeiten, oder: alle seine G. anlangend solst du (sie) von Erz machen. V. 4. Der Altar soll erhalten מִכְבָּר ein Gitterwerk, מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת Netzarbeit d. h. eine netzförmig gearbeitete Bekleidung aus Erz, und zwar von gröfzerem Umfange als die Altarwände; denn dieses Gitterwerk soll unter dem כַּרְכֹּב „Umgang“ des Altares von unten sein und bis zur Hälfte (halben Höhe) desselben reichen (v. 5) und an ihm d. h. an seinen 4 Enden (Ecken) 4 eherne Ringe für die Tragstangen angebracht werden. כַּרְכֹּב nur hier und 38, 4 von כַּרְכֵּב im *Zab. circumdedit*, ist eine Umgebung (סֹבְבָא *Targg.*) d. h. „eine vorstofzende Einfassung oder eine um die 4 Wände herumlaufende Bank, etwa eine halbe Elle, oder auch eine ganze breit, an die Kastenwände (des Altars) von aufzen festgenagelt und durch den gemeinsamen kupfernen Ueberzug noch besser damit verbunden. Unter dieser Bank befand sich äufzerlich das kupferne Gitterwerk. Auf ihm ruhte die Bank, oder vielmehr es hing an selbiger und deren äufzerem Rande, stand selbst unten auf der Erde auf, gleich dem inneren undurchbrochenen Kasten, und umgab diesen an allen vier Seiten. Es bildete mit der Bank oder dem Carcof ringsum einen heraustretenden Absatz, wodurch die untere Hälfte des Altars an allen Seiten breiter als die obere erschien. Auf den Carcof, Bank oder Umgang, trat der Priester beim Opfern, oder wenn er Holz nachlegen oder sonst etwas auf dem Altare verrichten wolte.“ *Fr. v. Meyer* Bibeldeutungen S. 206. Hieraus erklärt sich das Herabsteigen (יָרַד) Aarons vom Altare Lev. 9, 22, ohne dafz man nötig hat, mit *Kn.* im Widerspruch gegen 20, 26 Stufen für den Altar anzunehmen. Denn konte man auch bei der Höhe des Altares von 3 Ellen auf den in seiner Mitte, also 1½ E. hoch vom Boden angebrachten Umgang nicht unmittelbar hinaufsteigen, so konte doch durch eine nicht bedeutende Aufschüttung von Erde an einer Seite das Hinaufsteigen bequem gemacht werden, und auf dem Umgange stehend konte der Priester unschwer die nötigen Geschäfte auf der Oberfläche des Altars vornehmen. V. 6 f. Die Tragstangen sind von Acacienholz zu machen, mit Erz zu überziehen und in die an den zwei Seiten angebrachten Ringe zum Tragen zu stecken. In v. 8 noch die Vorschrift: „hohl von Tafeln solst du ihn machen, wie man ihn dir auf dem Berge gezeigt“ (vgl. 25, 9), die sich, nach 20, 24 f. zu beurteilen, nur auf das mit Erz überzogene Holzgestell des Altares bezieht, welches, sobald der Altar gebraucht werden solte, mit Erde oder Kies und Steinen voll geschüttet und diese Füllung zum Feuerheerde geebnet wurde. Durch diese Construction erhielt der Brandopferaltar eine den übrigen Geräthen des Heiligtums entsprechende Form, und konte doch leicht transportirt, an jedem Orte der Wanderung aufgestelt und für die Feuerungen benuzt werden, ohne dafz seine Holzwände vom Feuer litten.

V. 9—19 vgl. 38, 9—20. Der **Vorhof** der Wohnung soll bestehen aus

קְלָעִים „Umhängen" von gezwirntem Byssus und Säulen mit ehernen (kupfernen) Untergestellen, und Haken und Bindstäben der Säulen von Silber. Der Säulen, die natürlich auch von Acacienholz, 5 E. hoch (v. 18) und nach 38, 17. 19 mit versilberten Capitälen versehen waren und die mittelst der Haken und Bindstäbe an sie befestigten Umhänge trugen, sollen auf der Süd- und Nordseite je 20 sein, und die Länge der Umhänge an jeder dieser Seiten 100 E. (מֵאָה בָּאַמָּה 100 an der Elle *sc.* gemessen) betragen, wonach der Vorhof 100 E. lang wurde (v. 18). V. 12 f. „Die Breite des Vorhofs nach der Westseite betreffend (sollen) Umhänge 50 Ellen (sein); ihre (der Umhänge) Säulen 20; und die Breite des Vorhofs nach der Vorderseite, gegen Osten, 50 Ellen." Die Vorderseite wird v. 14—16 geteilt in 2 כָּתֵף eig. Schulter d. h. hier Seiten oder Seitenteile, jede aus 15 E. Umhängen und 3 Säulen mit ihren Untergestellen bestehend, und in ein Thor (שַׁעַר), natürlich in der Mitte, welches durch eine Decke (מָסָךְ) aus gleichem Gewebe wie die am Eingange der Wohnung befindliche Dekke, von 20 E. Länge mit 4 Säulen und eben so viel Untersätzen gebildet wird. Die Säulen standen demnach auf allen vier Seiten gleich weit, je 5 E. von einander entfernt. Ihre Gesamtzahl war 60 (nicht 56), die bei der angegebenen gegenseitigen Entfernung erforderlich sind, um einen viereckigen Raum von 100 E. Länge und 50 E. Breite zu umschlieſzen.[1] V. 17. „Alle Säulen des Vorhofs ringsum (sollen) מְחֻשָּׁקִים d. h. mit Bindstäben (חֲשֻׁקִים) von Silber verbunden (sein)." Da die Bindstäbe der Vorhofsäulen von Silber, dagegen jene an den Eingangsäulen der Wohnung von Holz, nur mit Gold überzogen (s. zu 26, 36 f.) waren, so hatten diese jedenfalls eine andere Bestimmung als jene, dienten nur zu Stäben, an welchen die Umhänge befestigt wurden, während jene am Portale der Wohnung einen Architrav bildeten. Die Höhe der Umhänge der Vorhofs und der Pfortendecke wird 38, 18 der Säulenhöhe in v. 18 unsers Cap. entsprechend auf 5 E. angegeben, wobei der Ausdruck קוֹמָה בְּ־חֹב die „Höhe in

1) Obgleich man sich von der Richtigkeit der im Texte genanten Zahlen leicht durch eine Zeichnung überzeugen kann (s. die Abbildung in m. Archäol. I Tafel 1) und namentlich *Friederich*, Symbolik der Stiftshütte 1841 S. 16 ff. dieses evident nachgewiesen hat (vgl. auch m. Archäol. §. 18, 1), so hat doch *Kn.* die irrige Angabe *Philo's* von 56 Säulen und doppelter Zählung der Ecksäulen von Neuem vorgetragen. Auch die Angabe v. 14—16, daſz an der vorderen Seite zu den Umhängen an jeder Seite 3 und zum Tragen des den Eingang bildenden Vorhanges 4 Säulen zu machen seien, läſzt sich trozdem, daſz, wie jede Zeichnung ausweist, zum Tragen von 15 Ellen breiten Umhängen nicht 3 sondern 4 und zum Tragen eines 20 E. breiten Vorhanges nicht 4 sondern 5 Säulen erforderlich sind, wenn nämlich die Säulen je 5 Ellen weit auseinander stehen, nicht in Zweifel ziehen, sondern als ganz richtig vollkommen rechtfertigen, da sowol die Ecksäulen, weil zu beiden Seiten gehörend, als auch die Grenzsäulen zwischen den Umhängen und dem Vorhange für jede Seite und jeden Teil nur als Hälften zur Verwendung kommen und bei der Abzählung nach der bei allen Abmessungen üblichen Methode, die Säule des Ausgangspunktes nicht mit in Rechnung zu bringen ist. Zählt man nach diesem Principe die Säulen der Ostseite (von einer Ecksäule, die als Ausgangspunkt nicht mit berechnet wird, weil sie als Abschluſz zur Seitenwand gehört) 1, 2, 3, dann 1, 2, 3, 4 und endlich wieder 1, 2, 3, so hat man für jeden Flügel textgemäſz 3 und für den Vorhang 4 Säulen, wobei doch jeder Flügel an 4 und der mittlere Vorhang an 5 Säulen hängt; vgl. *Fries* in den Theol. Studien u. Krit. 1859 S. 109 f. u. *Riggenbach*, Mos. Stiftsh. S. 6 f.

(an) der Breite" (38,18) auffallend und רֹחַב vielleicht im Sinne von רְחֹב Thorplatz, Thorraum zu erklären ist: „Höhe der Decke am Thorraume." In v. 18 ist חֲמִשִּׁים בַּחֲמִשִּׁים, πεντήκοντα ἐπὶ πεντήκοντα (LXX) „funfzig an funfzig" von der südlichen und nördlichen Breite zu verstehen und die Lesart des Samarit.: בָּאַמָּה für בחמשים nur eine aus dem Streben nach Conformirung mit dem voraufgegangenen מֵאָה בָּאַמָּה geflossene willkürliche Textesänderung, während umgekehrt die LXX aus demselben Streben מֵאָה בָּאַמָּה in ἑκατὸν ἐφ' ἑκατὸν geändert haben. V. 19. „Anlangend alle Werkzeuge der Wohnung in all ihrer Arbeit (d. h. „was es an Arbeitszeug für die Wohnung gibt." *Kn.*) und alle ihre Zeltpflöcke und alle Zeltpflöcke des Vorhofs (sollen) Erz oder Kupfer (sein)." Die כֵּלִים der Wohnung sind nicht die für die Cultusverrichtungen erforderlichen Geräthe, sondern die כְּלֵי עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן 39,40, die Werkzeuge, die man zum Aufschlagen und Abbrechen der Stiftshütte brauchte.

Fragen wir noch nach dem Zwecke und der Bedeutung des Vorhofes, so ist die Einrichtung eines die Wohnung von allen 4 Seiten umgebenden Vorhofes in demselben Umstande zu suchen, welcher die Scheidung der Wohnung selbst durch den inneren Vorhang in zwei Räume nötig machte, nämlich darin, daſz das Volk seiner Unheiligkeit wegen noch nicht mit Jehova unmittelbar zusammenkommen durfte, so lange als die den unheiligen Menschen von dem heiligen Gotte scheidende Sünde noch nicht getilgt war. Obgleich Israel vermöge seiner Erwählung zum Sohne Jehova's oder seiner Annahme zum Volke Gottes dazu bestimt war, von dem Herrn in sein Haus aufgenommen zu werden und als Sohn im Hause des Vaters zu wohnen: so konte doch unter der Oekonomie des Gesetzes, welches nur Erkentnis der Sünde, Unreinheit und Unheiligkeit wirkt, seine Gemeinschaft mit Jehova dem Heiligen nur durch von Gott bestellte und geheiligte Mittler, bei der Errichtung des Bundes durch seinen Knecht Mose, während des Bestehens dieses Bundes durch die erwählten Priester aus dem Geschlechte Aarons, gepflegt werden. Diese solten dem Herrn nahen und das Volk ihm nahebringen. Sie traten daher täglich in das Heilige der Wohnung ein, um die Opfer der Gebete und der Früchte der Berufsarbeit des Volks vor den Herrn zu bringen. Aber auch ihnen war der unmittelbare Zugang zu dem heiligen Gotte noch versagt. Das Allerheiligste, worin Gott thronte, war ihnen durch den Vorhang gedeckt, und nur einmal im Jahre durfte der Hohepriester als das Haupt der ganzen zum heiligen Volke Gottes berufenen Gemeinde diesen Vorhang heben und mit dem sühnenden Opferblute und der Wolke des Weihrauchs vor Gott erscheinen Lev. 16. Der Zugang des Volks zu seinem Gott blieb auf den Vorhof beschränkt, wo es durch seine auf dem Brandopferaltar dargebrachten Opfer Sühnung seiner Sünden, Gnade, Heil und Kraft zum neuen Leben vom Herrn empfahen konte. Während die Wohnung der Stiftshütte das Haus Gottes, die Wohnstätte Jehova's inmitten seines Volkes (23,19. Jos. 6,24. 1 Sam. 1,7. 24 u. a.), den Palast des Gottkönigs, in welchem das priesterliche Volk ihm naht (1 Sam. 1,9. 3,3. Ps. 5,8. 27,4. 6), darstelt, bildet der die Wohnung umgebende Vorhof das Reich des Gottkönigs ab, das Bundesland oder die Wohnstätte Israels im Reiche seines

Gottes. Dieser Bestimmung entsprechend hat der Vorhof auch die Form eines Oblongums, um seinen Charakter als Teil des Reiches Gottes abzubilden. Seine Säulen und Umhänge sind aber nur 5 E. d.i. halb so hoch als die Wohnung, um den Charakter des Halben, der Vorstufe zum Heiligtume Gottes abzuspigeln. Alle seine Geräthe sind aus Kupfererz, welches nach Farbe und Stoff dem Erdreiche verwandt die irdische Seite des Reiches Gottes versinnbildet, während das Silber der Säulencapitäle und der die Umhänge haltenden Haken und Bindstäbe auf die Heiligung dieser Stätte für das Reich Gottes hindeuten mag, eben so wie die weiſze Farbe der Byssusumhänge. Dagegen ist in der Vergoldung der Säulencapitäle des Eingangs zur Wohnung und in dem Erze ihrer Basen Gold und Erz vereinigt, um die Vereinigung des Vorhofs mit dem Heiligtume, der Wohnung Israels mit der Wohnung seines Gottes, die im Reiche Gottes verwirklicht wird, anzudeuten.

Zweck und Bedeutung des Vorhofs culminirte aber in dem Brandopferaltare, dem Hauptgeräthe des Vorhofes, auf welchem die Brand- und Schlachtopfer angezündet wurden, in welchen das Bundesvolk sich seinem Gotte zum Eigentum weihte. Der Kern dieses Altars war von Erde oder unbehauenen, den Charakter der Erde an sich tragenden Steinen, nicht blos wegen seiner Bestimmung zur Schlachtopferstätte und zum Feuerheerde für die Opferungen, sondern weil die Erde den realen oder materialen Boden für das Reich Gottes in seiner alttestl. Entwicklungstufe bildet. Dieser irdene Kern wird durch den viereckigen kupfernen Ueberzug zu einem Geräthe des Heiligtums, zu einer Gottesstätte erhoben, wo Jehova ein Gedächtnis seines Namens stiften, zu Israel kommen und es segnen will (20,24 [21] vgl. 29,42.44), und zu einer Opferstätte geheiligt, mittelst welcher Israel sich zum Herrn erheben, im Opfer zu ihm aufsteigen kann. Diese Bedeutung des Altars aber gipfelte in seinen Hörnern, an welche das Blut des Sühnopfers gestrichen wurde. Wie bei dem gehörnten Thiere seine Kraft und seine Zierde im Horne sich concentrirt, und das Horn dadurch zum Symbole der Macht, Kraft und Lebensfülle wurde (s. die Belege hiefür bei *Bähr* I S. 472 ff.), so concentrirte sich in den Hörnern des Altars seine Bedeutung als einer Stätte göttlicher Heils- und Lebenskräfte, die der Herr in seinem Reiche seinem Volke verleiht.

V. 20 und 21. Die Vorschrift über **das Oel für den Leuchter** und seine tägliche Zurichtung durch die Priester vermittelt den Uebergang von der Anordnung des Heiligtums zur Bestallung seiner Diener. V. 20. Die Söhne Israels sollen Mosen bringen (יִקְחוּ אֵלֶיךָ zu dir holen) Olivenöl זָךְ rein d.h. aus Oliven bereitet, „die man vor dem Zerstoſzen von Blättern, Zweigen, Staub u.s.w. gereinigt hat, *Geoponica 9, 17. 19*“ (*Kn.*), כָּתִית gestoſzen, durch Zerstoſzen der Oliven, nicht durch Keltern oder Oelpressen gewonnen, indem das Zerstoſzen der Oliven, wobei das Oel von selbst ausfloſz, das feinste Oel von weiſzer Farbe lieferte, vgl. *Bähr* I S. 449 und *Winer* bibl. R. Wörterb. II S. 170. „Für den Leuchter, um eine beständige Leuchte aufzusetzen.“ V. 21 Diese Leuchte sollen Aaron und seine Söhne in der Stiftshütte ausserhalb des Vorhanges, der über dem Zeugnisse (d.h. das Zeugnis verdeckt, verhüllt), zurichten (עָרַךְ) von Abend zu Morgen

vor Jehova. אֹהֶל מוֹעֵד eig. Zelt der Zusammenkunft, von *Luther:* „Hütte des Stifts“ übersezt[1], wird hier zum ersten Male von dem Heiligtume gebraucht, hernach aber seine gewöhnliche Benennung, die seiner Structur und seinem Zwecke entspricht, da dasselbe der Bauart nach ein Zelt war und dazu bestimt, dafz Jehova in ihm sich Israel stellen (נוֹעַד), mit ihm zusammenkommen wolte (25, 22). Das Zurichten der Leuchte von Abend zu Morgen bestand nach 30, 7 f. und Lev. 24, 3 f. darin, dafz die Lampen am Abende auf den Leuchter gesezt und angezündet wurden, um die Nacht hindurch zu leuchten, und am Morgen gesäubert und mit frischem Oele gefüllt wurden. Die W.: „eine ewige Satzung auf ihre Geschlechter (vgl. zu 12, 14) von Seiten der Söhne Israels“ sind nicht blos auf die von den Israeliten zu leistende Abgabe an Oel für alle Zeit (*Kn.*), sondern zugleich auf die Zurichtung der Leuchte zu beziehen, die als von ewiger Bedeutung ewige Gültigkeit hat. עוֹלָם in demselben Sinn wie Gen. 17, 7 und 13 s. S. 166.

Cap. XXVIII. Vgl. 39, 1—31. **Die Erwählung und Kleidung der Priester.**[2] V. 1—5. „Lafz zu dir nahen Aaron deinen Bruder und seine Söhne mit ihm aus der Mitte der Söhne Israels, dafz er mir Priester sei.“ Als Mittler des Bundes steht Mose dem Volke gegenüber. Zu sich soll er daher Aaron mit seinen Söhnen kommen lassen, d. h. sie aus dem Volke aussondern und zu Priestern d. i. ständigen Mittlern zwischen Jehova und seinem Volke bestallen. Die Grundbed. von כֹּהֵן hat sich in dem arab. كَاهِن *administrator alieni negotii* ziemlich deutlich erhalten: für jemand vermittelnd wirken, in jemandes Vollmacht handeln, wonach das W. vorzugsweise vom priesterlichen Handeln gebraucht wurde, bei den heidnischen Arabern *maxime de hariolis vatibusque*, bei den Hebräern meist von den Priestern Jehova's, und nur in einigen Stellen von höheren, den Königen zunächst stehenden Beamten, die gleichsam die Vermittler zwischen dem Könige und dem Volke waren, so 2 Sam. 8, 18. 20, 26. 1 Kg. 4, 5. Vgl. *Ges. Thes. p. 661. Fleischer* zu *Del.* Jesaj. S. 657 und m. Archäol. §. 32 Anm. 4. Für die Verwaltung ihres Amtes sollen die Priester „heilige Kleider“ erhalten „zur Ehre und zum Schmucke.“ Um Jehova, dem Heiligen (Lev. 11, 45) nahen zu können, mufz ihre Unheiligkeit durch heilige Kleider zugedeckt werden, welche die mit Weisheit Begabten unter dem Volke, die Jehova mit dem Geiste der Weisheit erfült, verfertigen sollen. חַכְמֵי־לֵב mit weisem Herzen d. h. mit Verstand und Einsicht begabt, indem das Herz als Geburtstätte der Gedanken betrachtet wird, vgl. *Delitzsch*, Bibl. Psycholog. S. 249. חָכְמָה ist im A. T. stets die praktische Lebensweisheit,

1) Darüber bemerkt er in der Randglosse: „das ebräische Wort *Moëd* haben wir nicht anders wissen noch wollen deutschen. Es soll aber so viel heifzen als ein gewisser Ort oder Stätt, wie eine Pfarrkirche oder Stift, dahin das Volk Israel kommen und Gottes Wort hören solten, damit sie nicht ihrer eignen Andacht nach hin und wieder liefen, auf Bergen, in Gründen und an andern Orten Gott zu opfern.“ Werke Bd. 64 S. 21.

2) Ausführlich handelt darüber *Joh. Braunius*, *Vestitus sacerdotum Hebraeorum. Amstel. 1701. 4.* Dazu vgl. *Bähr* Symbolik d. Mos. Cult. II S. 61 ff. 97 ff., m. bibl. Archäol. §. 34 f. u. 37 u. *Leyrer* in *Herz.'s* Realencykl. VII S. 714 ff.

daher hier s. v. a. Kunstverständigkeit, welche, sofern sie über die natürlichen Anlagen des Menschen hinausgeht, als Erfüllung mit dem göttlichen Geiste der Weisheit bezeichnet wird. Diese Kleider sollen dienen „ihn (Aaron mit seinen Söhnen) zu heiligen, dafz er Jehova Priester sei.“ Die Heiligung als die unerläfzliche Bedingung für den Priesterdienst ist nicht blos Beseitigung der aus der Sünde fliefzenden Unreinigkeit, sondern zugleich Verklärung des Natürlichen zur Herrlichkeit des göttlichen Ebenbildes. In diesem Sinne dient die heilige Kleidung dem Priester zur Herrlichkeit und Zierde. Die einzelnen Stücke des priesterlichen Ornats v. 4 werden im Folgenden näher beschrieben. Dazu sollen die Kunstverständigen nehmen das Gold, den Hyacinth u. s. w. Der bestimte Artikel vor זָהָב und den folgenden Worten steht, weil die bestimten vom Volke zu liefernden Materialien gemeint sind.

V. 6—14. Das *erste* Stück der heil. Kleidung Aarons d. h. des hohepriesterlichen Ornats ist das *Ephod.* אֵפֹד von ungewisser Etymol. (s. die *Lexx.*), ἐπωμίς, *superhumerale* (*LXX*, *Vulg.*), *Schulterkleid* (*Luth.* Leibrock), ist anzufertigen aus Gold, Hyacinth u. s. w., Kunstweberarbeit, also aus denselben Stoffen wie der innere Teppich und Vorhang der Stiftshütte, nur dafz es statt der in jene eingewebten Cherubfiguren mit Gold d. h. Goldfäden künstlich durchwirkt werden soll. Nach 39, 3 schlug man die dazu verwendeten Goldbleche breit und schnitt (daraus) Fäden (פְּתִילִם), um sie in den Hyacinth, Purpur, Scharlach und Byssus hinein zu arbeiten, woraus erhellt, dafz zu jedem dieser vier Garne auch Goldfäden genommen und mit ihm verwebt wurden.[1] V. 7. „Zwei verbindende Schulterstücke (כְּתֵפֹת) soll es haben für seine beiden Enden, dafz es verbunden werde.“ Vergleicht man hiemit 39, 4: „Schulterstücke machten sie ihm verbindende; an seinen beiden Enden wurde es verbunden,“ so kann es nicht zweifelhaft sein, dafz das Ephod aus zwei Stücken oder Blättern bestand, die oben auf (über) den Schultern verbunden wurden, nicht aber, wie *Kn.* meint, aus einem Ganzen bestand, welches auf jeder der beiden Seiten von oben her ein Stück eingeschlizt war zum Herausstrecken der Arme. Wäre es ein geschlossenes Kleidungsstück gewesen, das man über den Kopf hätte anziehen müssen, wie der מְעִיל, so würde gewifz auch wie bei dem מְעִיל v. 32 die Oeffnung für den Kopf erwähnt sein. Die Textworte führen entschieden auf die Vorstellung, welche schon die Rabb. davon haben, dafz es nur aus zwei etwa bis zur Hüfte herabreichenden Blättern bestand, von welchen das eine vorne auf der Brust, das andere über den Rücken herabhing, mit zwei Schulterstücken versehen, welche die beiden Blätter verbanden; nur dafz diese Schulterstücke nicht apart gemacht und an das eine Blatt angenäht, sondern an dem vorderen Blatte angewebt waren, und zwar nicht blos oben, so dafz sie beim Anlegen und Tragen blos die Schultern bedeckten, sondern nach v. 25 von den Schultern zu

1) Die Kunst, aus Goldfäden Stoffe zu weben (vgl. *Plin. H. n. 33. c. 3. s. 19: aurum netur ac texitur lanae modo et sine lana*) war schon im alten Aegypten bekant. „Von den colorirten ägyptischen Anzügen, die auf den Gemälden dargestelt werden, sind einige warscheinlich mit Golddraht gewebt. *Wilk. 3 S. 131.*“ *Hgstb.* BB. M. S. 140.

beiden Seiten bis zum Gurte (v. 8) herabreichend. V. 8. „Und der Gurt seiner Anlegung, der an ihm, soll wie seine Arbeit von ihm sein, Gold u. s. w.“ An dem Ephod soll ein Gurt oder Gürtel sein, von derselben Kunstarbeit und aus denselben Stoffen wie das Ephod, und mit ihm verbunden, nicht etwas Besonderes, von ihm Getrenntes sein. Das nur mit dem Ephod erwähnte חֵשֶׁב kann nicht ὕφασμα, *textura* (*LXX*, *Cler.* u. A.) bedeuten, nach Analogie von חֹשֵׁב Kunstweber, sondern ist nach 29, 5 vgl. mit Lev. 8, 7: „er gürtete ihn בְּחֵשֶׁב הָאֵפֹד“ mit *Kn.* von חָשַׁב = חָבַשׁ umbinden, zubinden, abzuleiten und in der Bed. *cingulum* „Gurt“ zu fassen. אֲפֻדָּה, ohne Zweifel von אֵפֹד abzuleiten, bed. das Anlegen des Ephod, und ist in Jes. 30, 22 auf den Ueberzug einer Statue übertragen, ohne daſz sich hieraus für das *verb.* אָפַד 9, 5. Lev. 8, 7 die Bed. anlegen, bekleiden, folgern läſzt. Dieser Gurt, durch den die beiden Blätter des Ephod fest an den Leib gegürtet wurden, daſz sie nicht lose herabhingen, war am unteren Teile oder Ende des Ephod angebracht, so daſz er unterhalb des Brustschildes um den Leib herumging, vgl. v. 27 f. 39, 20 f. — V. 9—12. Auf die Schulterstücke des Ephod sollen 2 Berylle (Edelsteine), auf jede Schulter einer, gesezt und in dieselben die Namen der Söhne Israels eingravirt werden, je 6 Namen auf einen כְּתוֹלְדֹתָם „nach ihren Zeugungen“ d. h. nach ihrer Altersfolge, was schon *Joseph.* näher dahin richtig bestimt, daſz die Namen der 6 ältern Söhne auf den Edelstein der rechten Schulter, die der 6 jüngeren auf den der linken Schulter gravirt worden seien. V. 11. „Werk des Steinschneiders, der Sigelstecherei (פִּתּוּחִים eingegrabene Arbeit, Sculptur) solst du die beiden Steine graviren nach (עַל in Gemäſzheit) den Namen der Söhne Israels.“ חָרַשׁ אֶבֶן der welcher Steine bearbeitet, hier welcher Edelsteine schneidet, schleift und polirt. Sinn: Wie man Edelsteine schleift und Sigel in sie gravirt, so sollen diese beiden Steine gravirt werden gemäſz den Namen der Söhne Israels d. h. so daſz das Graviren ihren Namen entspricht, ihre Namen in die Steine gestochen werden. „Von Goldgeflechte umgeben solst du sie machen.“ מִשְׁבְּצוֹת זָהָב, von שָׁבַץ flechten, wird von würfelförmiger, einem Geflechte ähnlicher Weberei gebraucht v. 39 vgl. 45, 14 und bezeichnet auch hier nicht einfache Goldfassungen, sondern nach v. 13 goldene Geflechte oder Flechtwerk darstellende Verzierungen, welche um die die Steine fassenden und haltenden Goldkapseln sich herumzogen, und nicht blos dazu dienten, die Steine auf dem gewebten Stoffe zu befestigen, sondern zugleich Spangen oder Agraffen bildeten, durch welche die beiden Blätter des Ephod zusammengehalten wurden, wie schon *Joseph.* (*Ant. III*, 7, 5): *πορποῦσι δὲ τὴν ἐπωμίδα σαρδόνυχες δύο κατὰ τῶν ὤμων, ἑκάτερον τέλος ἐπ᾽ αὐτοὺς ἐπιθέον χρύσεον ἔχοντες, πρὸς τὸ ταῖς περονίσιν ἐπιτήδειον εἶναι* (um für Spangen geeignet zu sein) andeutet. V. 12. Die Edelsteine auf den Schulterstücken des Ephod sollen sein „Steine der Erinnerung für die Söhne Israels und Aaron soll ihre Namen tragen vor Jehova auf seinen beiden Schultern zur Erinnerung,“ d. h. daſz Jehova sich der Söhne Israels erinnere, wenn Aaron mit dem Ephod angetan vor ihm erscheint, vgl. v. 29. Als Schulterkleid ist nämlich das Ephod *κατ᾽ ἐξ.* das Amtskleid des Hohepriesters. Auf der Schulter ruht die Last des Amtes, auf ihr wurden

auch die Insignien des Amtes getragen Jes. 22, 22. Das Amt des Hohepriesters war dies: für das Volk als Vermittler versöhnend vor Gott einzutreten. Um anzudeuten, daſz er als Mittler das Volk zu Gott hintrage, waren die Namen der 12 Stämme auf den Schultern des Ephod in Edelsteine eingegraben. Die Edelsteine mit der Fülle ihres stralenden Glanzes und Lichtes waren das geeignetste irdische Substrat, um die Herrlichkeit, zu welcher Israel als סְגֻלָּה Jehova's (19, 5) verklärt werden soll, abzuschatten, während die Farben und der Stoff des Ephod, den Farben und dem Gewebe der Teppiche des Heiligtums entsprechend, auf den Dienst des mit dem Ephod Bekleideten am Heiligtume hinwiesen, und das Gold, mit dem das farbige Gewebe durchwirkt war, auf die Herrlichkeit dieses Dienstes hindeutete. — V. 13 f. Für das Ephod sollen noch gemacht werden zwei (s. v. 25) goldene Geflechte, Goldverbrämungen מִשְׁבְּצֹת זָהָב wol kleine rosettenförmige Goldplatten, nicht: Wirkereien aus Goldfäden, wie *Kn.* meint) und zwei Kettchen von reinem Golde, „dicht (מִגְבָּלֹת eig. Dichtigkeiten, vgl. *Michael. Supplem. p. 251* und *Dietrich* zu *Gesen.* Lex. *s. v.*) solst du sie machen, Schnurarbeit (מַעֲשֵׂה עֲבֹת Werk von Stricken oder Schnüren) d. h. nicht aus Ringen bestehende, sondern aus Golddraht schnurförmig zusammengedrehte Ketten, die auf die goldenen Geflechte getan oder daran befestigt werden sollen. Da diese Ketten zur Befestigung des *Choschen* am Ephod dienten, so bildet ihre Beschreibung passend den Uebergang zur Beschreibung dieses wichtigsten Schmuckes am hohepriesterlichen Ornate.

V. 15—30. Dieser *zweite* Schmuck besteht in dem *Choschen* oder *Brustschilde.* חֹשֶׁן מִשְׁפָּט λογεῖον τῶν κρίσεων, *rationale judicii* (*LXX, Vulg.*), Amtschildlein (*Luth.*). חֹשֶׁן bed. warscheinlich Schmuck nach dem arab. حَسُنَ *pulcher fuit* (*Ges.*) und der Zusatz מִשְׁפָּט Recht, Rechtsentscheidung weist auf seine Bestimmung hin, s. zu v. 30. Dieses Brustschild soll Kunstgewebe sein aus denselben Stoffen und von gleicher Arbeit wie das Ephod; „geviert soll es sein, doppelt (כָּפוּל zusammengelegt), eine Spanne (½ Elle) seine Länge und eine Spanne seine Breite.“ Das gewebte Zeug soll doppelt zusammengelegt werden zu einer Art Tasche von der Länge und Breite einer halben Elle, d. i. der Gröſze einer Viertelquadratelle. V. 17. „Und fülle daran (mache daran) Steinfassung, vier Reihen Stein“ d. h. besetze es mit 4 Reihen gefaſzter Edelsteine. Die Edelsteine, so weit sich ihre Namen nach den alten Versionen und den Untersuchungen von *L. de Dieu Animadv. in Exod. 28, Braun Vestit. II c. 8—19* und anderer bei *Winer* Bibl. R. W. Artik. Edelsteine genanten Hilfsmittel bestimmen lassen, waren folgende: In der *ersten* oder oberen Reihe אֹדֶם σάρδιος d. i. unser Carneol von blutrother Farbe, פִּטְדָה τοπάζιον der goldfarbige Topas, בָּרֶקֶת eig. der Blitzende, ist σμάραγδος der Smaragd von glänzendem Grün; in der *zweiten* Reihe נֹפֶךְ ἄνθραξ *carbunculus*, der Rubin oder Carfunkel, ein feuerfarbener Stein, סַפִּיר der Sapphir von himmelblauer Farbe, יָהֲלֹם nach den LXX: ἴασπις, der aber unter יָשְׁפֵה zu verstehen, nach *Graec. Ven. Pers. Aben Esr.* u. A. der Diamant, nach Andern der *Onyx,* eine Art Chalcedon, in der Farbe einem Nagel am menschlichen

Finger, durch den das Fleisch durchschimmert, ähnlich; in der *dritten* Reihe לֶשֶׁם λιγύριον, *ligurius* d. i. nach *Braun* u. A. eine Art Hyacinth, ein durchsichtiger Stein von vorherschend pomeranzengelbrother Farbe, die sich bald ins Röthlichbraune, bald ins Bräunlich- und Blaſzrothe, bald in ein unvollkommenes Pistaziengrün verläuft; שְׁבוֹ ἀχάτης eine gemischte Steingattung aus Quarz, Chalcedon, Carneol, Feuerstein, Jaspis u. s. w. bestehend, daher in verschiedenen Farben schimmernd; אַחְלָמָה ἀμέθυστος Amethyst, ein meist violettblauer Stein; in der *vierten* Reihe תַּרְשִׁישׁ χρυσόλιθος, Chrysolith, ein goldglänzender Stein, während der jetzt sogen. Chrysolith von blaſzgrüner Farbe ist, mit doppelter Stralenbrechung; שֹׁהַם Beryll s. zu Gen. 2, 12; יָשְׁפֵה ohne Zweifel der Jaspis, ein undurchsichtiger Stein, meist trübroth, oft mit wolkigen und flammigen Schattirungen, aber auch von gelber, rother, brauner und noch anderer Farbe. V. 20. „Goldverbrämungen sollen sein an ihren Einfassungen.“ Vgl. zu v. 11 und 13. Die Goldkapseln, in welche die Steine eingefült d. h. gefaſzt werden, sollen mit goldenen Verzierungen umgeben sein, welche neben dem Schmuck, mit dem sie die Steine umgaben und zierten, wol zugleich dazu dienten, die gefaſzten Edelsteine leichter und dauerhafter auf dem gewebten Zeuge zu befestigen. V. 21. „Und die Steine sollen sein nach (עַל wie v. 11) den Namen der Söhne Israels, zwölf nach ihren Namen; Sigelstecherei nach eines jeden Namen soll sein für die zwölf Stämme.“ Ueber אִישׁ vor עַל־שְׁמוֹ s. zu Gen. 15, 10. — V. 22—25. Zur Verbindung des Choschen mit dem Ephod sollen dienen zwei dichte, schnurförmige Ketten von reinem Golde (שַׁרְשֹׁת Abkürzung von שַׁרְשְׁרוֹת v. 14 u. 39, 15 und גַּבְלֻת wie מִגְבָּלֹת v. 14 zu fassen), welche hier ganz so beschrieben werden wie in v. 14, so daſz man v. 22 für einfache Wiederholung von v. 14 halten muſz, nicht blos weil in der Beschreibung der Ausführung dieses Werkes (39, 15) nur einmal dieser Ketten Erwähnung geschieht, sondern auch weil nach v. 25 diese Ketten eben so wie jene in v. 14 auf die v. 13 vorgeschriebenen Rosetten getan werden sollen. Diese Kettchen, in v. 24 עֲבֹתֹת Schnüre, Stricke genant, sollen an zwei goldenen Ringen (טַבָּעוֹת) angebracht werden an den beiden (oberen) Enden des Choschen, und die beiden Enden der Kettchen sollen getan d. h. festgebunden werden an den Goldverbrämungen der Schulterstücke des Ephod (v. 13), an dessen Vorderseite (אֶל־מוּל פָּנָיו vgl. 26, 9 und die Bem. zu פָּנִים 25, 37). — V. 26. Zwei andere goldene Ringe soll man „setzen an die beiden Enden des Choschen, an seinen Rand, der an der gegenüberbefindlichen Seite (עֵבֶר s. zu 25, 37) des Ephod nach innen zu“ ist, d. h. an den beiden Enden oder Ecken des unteren Randes des Ephod, auf die innere d. i. dem Ephod zugekehrte Seite. V. 27 f. Dazu soll man zwei goldene Ringe setzen „auf die Schulterstücke des Ephod von unten vorn an seiner Fronte nahebei (לְעֻמַּת) der Verbindung oberhalb seines Gurtes,“ und das Choschen von seinen (unteren) Ringen aus an die (unteren) Ringe des Ephod mit Fäden von Hyacinth anbinden, daſz es über dem Gurte (oberhalb desselben) sei und nicht von über dem Ephod sich verrücke (יִזַּח *Niph.* von זָחַח im Arab. *removit*), d. h. an seiner Stelle oberhalb des Gurtes unverrückbar am Ephod anliege. V. 29. Auf diese Weise soll Aaron auf dem Amtschildlein die Namen der

Söhne Israels auf seinem Herzen tragen, wenn er ins Heiligtum eingeht, zum Gedächtnisse vor Jehova beständig. V. 30. In das Choschen soll Mose tun die *Urim* und *Thummim*, dafz sie auf seinem (Aarons) Herzen seien, wenn er vor Jehova komt, und er so das Recht (מִשְׁפָּט) der Söhne Israels auf seinem Herzen trage vor Jehova beständig. Hieraus ergibt sich zunächst klar, dafz die Urim und Thummim das Recht der Kinder Israels vor den Herrn bringen sollen, und dafz das Brustschild deshalb חֹשֶׁן מִשְׁפָּט heifzt, weil die Urim und Thummim sich in ihm befanden. Weiter folgt aus dem נָתַתָּ אֶל hier und Lev. 8, 8, dafz die U. und Th. nicht nur etwas von dem Choschen Verschiedenes waren, sondern auch in dasselbe getan, nicht blos, wie *Kn.* will, aufzen am Choschen angehängt oder angebracht wurden. Denn obgleich die LXX נָתַן אֶל durch *ἐπιτιθέναι ἐπί* wiedergegeben haben, so bezeichnet doch diese Redensart constant das Tun oder Legen einer Sache in eine andere, nirgends aber, auch in 1 Sam. 6, 8 und 2 Sam. 11, 16 nicht, das blos äufzerliche Anbringen an oder auf einen Gegenstand, wofür in unserer Beschreibung eben so constant נָתַן עַל gebraucht wird, vgl. v. 14, u. 23 ff.

Die Beschaffenheit der *Urim* und *Thummim*, worin dieselben bestanden, läfzt sich weder aus den Namen noch aus andern Umständen mit Sicherheit ergründen.[1] Die LXX geben die W. durch *δήλωσις* (oder *δῆλος*) *καὶ ἀλήθεια* d. i. Offenbarung und Warheit. Damit ist zwar אוּרִים Licht, Erleuchtung ziemlich richtig ausgedrückt, aber תֻּמִּים bed. nicht *ἀλήθεια*, sondern *integritas*, Unversehrtheit, Vollkommenheit. Richtiger übersetzen *Symm.* und *Theod.*: *φωτισμοὶ καὶ τελειώσεις* Leuchtung und Vollendung; und von dieser Bedeutung zu Gunsten der LXX abzugehen, fehlen zureichende Gründe, da die Analogie, welche das von dem ägyptischen Oberpriester an einer goldenen Halskette getragene und *ἀλήθεια* genante *ἄγαλμα* von Sapphirstein (*Aelian. Var. hist. 14, 34*) oder *ζώδιον* (Thierchen, Thierbild) von kostbaren Steinen (*Diod. Sic. I, 48. 75*) zu den Urim und Thummim bildet, wol die Uebersetzung des תֻּמִּים durch *ἀλήθεια* bei den LXX erklärt, aber durchaus nicht zu der Folgerung von *Kn.* berechtigt, dafz die Hebräer mit der Sache auch die ägyptischen Bezeichnungen herübergenommen hätten und die Worte aus dem Koptischen zu erklären wären. Die *Urim* und *Thummim* sind zwar dem *εἰκὼν τῆς ἀληθείας*, welches der ägyptische *ἀρχιδικαστής* umhängte (*Diod. Sic. I, 75*) analog, aber mit demselben keineswegs zu identificiren und für zwei Figuren zu halten, welche die Offenbarung und die Warheit sinnbildlich darstellen. Wenn Aaron in dem auf seiner Brust angelegten Schilde mit den Urim und Thummim das Recht der Söhne Israels auf seinem Herzen vor Jehova bringen soll, so können die U. und Th., wenn sie überhaupt etwas *ab*bilden solten, nur das Recht oder den Rechtszustand Israels versinnbilden. Aber auch zu einer solchen Annahme berechtigen diese Worte nicht. Hätten die U. und Th. überhaupt etwas Reales abbilden sollen, so würde sicherlich auch ihre Beschaffenheit oder Anfertigung beschrieben sein. Vergleichen wir

1) Die hauptsächlichsten Meinungen darüber mit der wichtigsten Literatur s. in m. Bibl. Archäol. §. 35 Anm. 9. Dazu vgl. den ziemlich unbedeutenden Artik.: Urim u. Tummim von *L. Diestel* in *Herz.'s* Realencykl. XVI S. 742 ff.

Num. 27, 21, wonach Josua, als Heerführer des Volks, vor den Hohenpriester Eleazar treten soll, damit dieser für ihn durch das Recht der Urim vor Jehova frage, wie die ganze Gemeinde wandeln und handeln soll, so können wir die Urim und Thummim nur für ein vom Herrn seinem Volke gegebenes und in dem hohepriesterlichen Schmucke verbürgtes Medium von nicht mehr zu bestimmender Beschaffenheit halten, durch welches ihm für alle Fälle, wo die Gemeinde der göttlichen Erleuchtung für ihr Tun und Handeln bedurfte, diese Erleuchtung vom Herrn gewährt und mittelst derselben das in Frage gestellte oder gefährdete Recht Israels aufrecht erhalten oder wiederhergestelt werden solte. Hienach bilden die Urim und Thummim nicht die Erleuchtung und das Recht Israels ab, sondern sind nur ein Unterpfand desselben, eine Bürgschaft dafür, daſz der Herr das Recht seines Volkes wahren und ihm durch den Hohepriester die zur Wahrung desselben erforderliche Erleuchtung geben wolle. In den auf seiner Brust getragenen Edelsteinen mit den Namen der 12 Stämme soll Aaron die Kinder Israels auf seinem Herzen tragen. Das Herz ist nach biblischer Anschauung Centrum des geistig seelischen Lebens, und zwar nicht nur des wollenden, begehrenden, und des denkenden, vorstellenden, sondern auch des empfindenden, als Sitz der Gefühle und Affecte (vgl. *Del.* Bibl. Psych. S. 248 ff.). Hienach heiſzt auf dem Herzen tragen nicht blos im Gedächtnis haben, sondern bezeichnet „jenes persönliche Verwachsensein mit dem Leben des Anderen, vermöge dessen der Hohepriester, wie *Philo Spec. leg. II, 321* sich gut ausdrückt, *τοῦ σύμπαντος ἔθνους συγγενὴς καὶ ἀγχιστεὺς κοινός* ist und so im lebendigsten Mitgefühle mit denen, für die er intercedirt, steht“ (*Oehler* in *Herzogs* Realencykl. VI S. 202). In dieser durch das Choschen symbolisirten Stimmung und Stellung ins Heilige tretend, bringt er Israel vor Jehova לְזִכָּרֹן in Erinnerung, daſz der Herr sich seines Volkes annehme, und mit den Urim und Thummim versehen tritt er als Rechtsanwalt seines Volkes vor den Herrn, um von ihm für die Gemeinde die Erleuchtung zu empfangen, durch welche ihr Recht geschüzt und erhalten werden kann.

V. 31—35. Das *dritte* Stück der Amtskleidung Aarons ist das *Oberkleid.* Zum Ephod gehört noch ein מְעִיל (von מָעַל decken, verhüllen) Oberkleid, מְעִיל הָאֵפוֹד Rock des Ephod, der zum Ephod gehörende Rock genant, „ganz von dunkelblauem Purpur“ (Hyacinth), der nicht als Mantel oder Ueberwurf, sondern als ein langer eng anschlieſzender Rock zu denken, aber wol nicht, worauf die alex. Uebersetzung *ποδήρης* d.i. ein bis zu den Füſzen herabreichender *χιτών* hindeutet, ganz bis zu den Füſzen, sondern nur bis zu den Knien reichend, so daſz der darunter getragene כְּתֹנֶת (v. 39) noch zu sehen war. V. 32. „Und sein soll die Oeffnung seines Kopfes in seiner Mitte“ d. h. in der Mitte soll er eine Oeffnung haben zum Durchstecken des Kopfes beim Anziehen; „ein Saum soll seiner Oeffnung sein ringsum, Weberarbeit, wie die Oeffnung des Panzers soll er (der Saum) ihm sein; nicht soll er eingerissen werden.“ Bei dem Panzer תַּחְרָא *θώραξ* hat man an den *λινοθώρηξ*, den linnenen Panzer, wie ihn z. B. Ajax hatte (Il. 2 v. 529), zu denken. Solche linnene Panzer wurden in Aegypten besonders kunstreich verfertigt, vgl. *Hgstb.* BB. Mos. S. 145 f. Um den *Meïl*

beim Anlegen nicht einzureißen, wurde die Oeffnung für den Kopf mit einem starken Saume besezt, der von Weberarbeit sein solte, woraus von selbst folgt, daß, wie 39,22 ausdrücklich bemerkt ist, der Rock ganz gewebt, nicht aus einzelnen Stücken zusammengenäht war. So wird מַעֲשֵׂה אֹרֵג *ἔργον ὑφαντόν* von *Joseph.* (III,8) und den Rabb. verstanden, welche zugleich bemerken, daß der *Meïl* keine Aermel, sondern nur Armlöcher hatte, vgl. *Bähr,* Symb. II S. 98. — V. 33 f. An seinem unteren Saume (שׁוּלַיִם Schleppe, der herabhängende Teil eines Gewandes) sollen angebracht werden Granatäpfel von dunkelblauem und dunkelrothem Purpur und Karmesin, und zwar nach 39,34 aus gezwirntem Garne dieser Farben gemacht, und Glöckchen (פַּעֲמֹנִים) von Gold in ihrer Mitte ringsum, in der Art, daß immer ein Granatapfel und ein Glöckchen mit einander abwechseln. רִמֹּנִים Granatäpfel erklärt *Raschi: globi quidam rotundi instar malorum punicorum, quasi essent ova gallinarum.* פַּעֲמֹנִים von פָּעַם schlagen, klopfen, wie das ahd. *cloccon, clochon* d. i. klopfen, anschlagen, bed. Glöckchen, nicht kugelförmig geschlossene Schellen. V. 35. Diesen Rock soll Aaron anhaben לְשָׁרֵת d. h. um den heiligen Dienst zu verrichten, „daß gehört werde sein Klang, wenn er komt in das Heilige vor Jehova und wenn er ausgeht, und er nicht sterbe.“ Diese Bestimmung wird Sir. 45,9 (11) durch *ἀκουστὸν ποιῆσαι ἦχον ἐν ναῷ εἰς μνημόσυνον υἱοῖς λαοῦ αὐτοῦ* „um hörbar zu machen einen Klang (Schall) im Tempel zur Erinnerung den Söhnen Israels,“ erläutert und warscheinlich so verstanden, wie *Hiskuni* bei *Drusius* sie deutet: *ut sciant tempus cultus divini atque ita praeparent cor suum ad patrem suum, qui est in coelis,* oder wie *Oehler* a. a. O. S. 201 sie versteht, daß das Tönen der Glöckchen dem im Hofe befindlichen Volke den Eingang und die Verrichtungen des Hohepriesters signalisiren solte, damit sie ihn mit ihren Gedanken und ihrem Gebete begleiten konten. Aber schwerlich richtig. Denn nicht nur hat der Siracide mit den W. *εἰς μνημόσυνον υ. λ. α.* unstreitig das זִכָּרֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל in v. 12 vgl. v. 29 ausgedrückt und durch diesen Zusatz das von den mit den Namen der 12 Söhne Isr. versehenen Edelsteinen auf dem Ephod Geltende auf die Glöckchen des Meïl übertragen, sondern er hat auch jene Bestimmung falsch gedeutet, da Aaron in jenen Edelsteinen die Namen der Söhne Isr. vor Jehova tragen soll zur Erinnerung *sc.* Jehova's an sein Volk. Außerdem paßt zu dieser Auffassung auch das וְלֹא יָמוּת in keiner Weise. Denn mag man diese Worte auch mit *Bähr, Oehl.* u. A. auf die gesamte Kleidung des Hohepriesters beziehen und so verstehen, daß ihm der Tod gedroht werde, wenn er ohne seinen Ornat vor Jehova erscheine, weil er ohne diese heilige Kleidung blose Privatperson wäre und als solche das Volk nicht vertreten könte — eine Beziehung, die sich, obgleich durch die Stellung der Worte im Contexte nicht begünstigt, doch in sofern rechtfertigen läßt, als die Glöckchen mit dem Rocke unabtrennbar verbunden sind, der Rock aber die notwendige Unterlage für das Ephod mit dem Choschen bildet, folglich die Glöckchen nur in Zusammenhange mit dem ganzen Ornate bedeutsam erscheinen — mag man also diese Worte immerhin so verstehen: so darf man doch das „nicht sterben Aarons“ nicht von dem seinen Ein- und Ausgang vor Jehova begleitenden Gebete der Gemeinde abhängig machen, weil da-

durch die Intercession des Hohepriesters ihre objective Bedeutung verlieren und selbst sein Leben gewissermaſzen dem Volkswillen anheimgegeben würde. Es erübrigt mithin nur, die Worte zu nehmen, wie sie lauten: Aaron soll nicht vor den Herrn treten, ohne daſz der Klang der Glöckchen seines Gewandes gehört werde, damit er nicht sterbe, so daſz der Grund des Nichtsterbens in der Bedeutung liegen muſz, welche das Tönen der Glöckchen oder das Gewand Aarons mit seinem Gehänge von künstlichen Granatäpfeln und tönenden Glöckchen hat, da die triviale Meinung des *Abrah. ben David*, daſz das Schellen habe die Stelle des Anklopfens an der Thür des Jehovapalastes vertreten sollen, indem das unangemeldete Eintreten bei einem groſzen Könige das Leben verwirke, eben so wenig einer ernsten Widerlegung bedarf als der jeder Begründung ermangelnde Einfall *Knobels* (und *O. Fr. Fritzsche's* zu Sir. 45, 9), daſz der Klang der Glöckchen habe die ehrfurchtsvolle Begrüſzung und somit einen sehr musicalischen Lobspruch vertreten sollen (!).

Die besondere Bedeutung des *Meïl* kann weder in seiner Form noch in seinen Farben liegen. Denn an der Form ist nur charakteristisch das Gewebtsein aus einem Stücke, womit sich die Vorstellung der Ganzheit, der geistlichen Integrität verknüpft; und die dunkelblaue Farbe als Farbe des Himmels führt nicht weiter als auf den himmlischen Ursprung und Charakter des Amtes, welchem der Rock dient. Die specifische Bedeutung dieses Gewandes ist demnach in seinem Gehänge zu suchen, dessen Bedeutsamkeit aus der analogen Vorschrift Num. 15, 38 f., daſz jeder Israelit Quasten mittelst dunkelblauer Purpurschnur am Saume seines Kleides tragen und beim Sehen derselben der Gebote Gottes eingedenk sein und sie tun soll, zu erkennen ist. Hienach sind in dem aus Granatäpfeln und Glöckchen bestehenden Gehänge am Saume des hohepriesterlichen Oberrocks gleichfalls Beziehungen auf das Wort und Zeugnis Gottes zu suchen. Die Vergleichung des Apfels mit dem Worte Spr. 25, 11 führt darauf, die Granatäpfel mit ihrem lieblichen Dufte, ihrem süſzen und erfrischenden Safte und der Fülle ihrer wolschmeckenden köstlichen Kerne als Sinnbilder des Wortes und Zeugnisses Gottes als einer die Seele erquickenden, das Herz erfrischenden, süſzen und köstlichen geistigen Speise (vgl. Ps. 19, 8—11. 119, 25. 43. 50 mit Deut. 8, 3. Spr. 9, 8. Sir. 15, 3) zu fassen und die Glöckchen mit ihrem Schalle für Symbole des Klanges dieses Wortes, seiner Offenbarung und Verkündigung zu halten; vgl. m. Archäol. I S. 180. Durch den mit diesem Gehänge versehenen Rock wird Aaron als Inhaber und Träger des vom Himmel stammenden göttlichen Wortes und Zeugnisses dargestelt; und hierin liegt der Grund, weshalb er nicht ohne seinen Klang vor den Herrn treten darf, um nicht sein Leben zu verwirken; nicht weil er ohne diesen Rock als blose Privatperson erscheinen würde, denn auch des hohepriesterlichen Schmuckes entkleidet würde er noch immer heilige Priesterkleider anhaben; sondern weil auch kein Priester dem Herrn unmittelbar nahen darf, als allein der Vertreter der ganzen Gemeinde, der Hohepriester, und auch dieser nur angetan mit dem Rocke des Wortes Gottes, als Träger des göttlichen Zeugnisses, auf welches die Bundesgemeinschaft mit dem Herrn sich gründet.

V. 36—38. Das *vierte* Stück des hohepriesterlichen Schmuckes bildet das *Diadem* am Kopfbunde. צִיץ, von צוּץ glänzen, blinken, eine Blechplatte von reinem Golde, auf welcher die Worte קֹדֶשׁ לַיהוָה „Heiligkeit (d. i. ganz heilig) dem Herrn" eingravirt waren, daher 39, 30 נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ „Krone der Heiligkeit" genant. Dieses Goldblech soll man legen an eine Schnur von dunkelblauem Purpur, oder wie es 39, 31 heifzt, an dasselbe tun eine solche Schnur, um es an den Kopfbund anzubringen, „vorne an der Vorderseite (אֶל־מוּל פְּנֵי wie 26, 9) des Kopfbundes" von oben her (מִלְמַעְלָה 39, 31); was wol so zu verstehen, dafz das Goldblech etwas über dem unteren Rande des Kopfbundes zu liegen kam und über der Stirn Aarons war. Das W. מִצְנֶפֶת von צָנַף wickeln, knäueln (Jes. 22, 18) komt nur vom Kopfbunde, Turbane des Hohepriesters vor, auch Ez. 21, 31 (vgl. *Hgstb.* Christol. z. d. St.), welcher aus einfachem Byssus gefertigt (v. 39) und, nach der Etymologie seiner Benennung zu urteilen, turbanartig gewunden war. Mehr läfzt sich über seine Form nicht bestimmen. Bedeutsam ist an demselben nur das Diadem. Dieses soll über (auf) der Stirn Aarons sein, dafz er „trage die Schuld der heiligen Dinge, welche die Söhne Israels heiligen, hinsichtlich all ihrer heiligen Gaben — zum Wolgefallen für sie vor Jehova." נָשָׂא עָוֹן die Schuld (Sünde) tragen und wegnehmen s. v. a. durch Aufsichnehmen tilgen. Der Hohepriester wird zum versöhnenden Mittler des ganzen Volks erhoben, seinem Amte eine sühnende, sündetilgende, Intercession vor Gott beigelegt. Die Kraft hiezu empfing er durch das Diadem auf seiner Stirn mit der Inschrift: Heiligkeit dem Herrn. Durch diese Inschrift, die auf seinem aus glänzendem Weifz, dem irdischen Reflexe der Heiligkeit, gewundenen Kopfschmucke angebracht war, wurde er zum Geheiligten des Herrn (קְדוֹשׁ יְהוָה Ps. 106, 16) gekrönt und mit der Kraft ausgestattet, die den heiligen Gaben des Volks vermöge der Unheiligkeit seiner Natur anklebende Sünde zu tilgen, dafz des Volkes Gaben dem Herrn wolgefällig werden und das göttliche Wolgefallen demselben zuwenden konten.[1]

V. 39. Zu dem besonderen hohepriesterlichen Schmucke soll Aaron noch als priesterliche Amtstracht erhalten einen *Leibrock* (כְּתֹנֶת), aus Byssus würfelförmig oder piquéartig gewebt, den *Kopfbund* (für das Diadem), auch aus einfachem Byssus, und einen Gürtel (אַבְנֵט von ungewisser Etymologie und nur vom Priestergürtel gebräuchlich) von Buntwirkerarbeit d. h. aus demselben viererlei Garne gewirkt, das für die heiligen Zeuge vorgeschrieben ist, 39, 29.

V. 40—43. Die *Amtskleidung der Söhne Aarons* d. h. der einfachen Priester soll aus denselben Stücken wie die priesterliche Amtstracht Aa-

1) Vgl. m. Archäol. I S. 183 f. Treffend schon *Calvin: oblationum sanctarum iniquitas tollenda et purganda fuit per sacerdotem. Frigidum est illud commentum, si quid erroris admissum esset in ceremoniis, remissum fuisse sacerdotis precibus. Longius enim respicere nos oportet: ideo oblationum iniquitatem deleri a sacerdote, quia nulla oblatio, quatenus est hominis, omni vitio caret. Dictu hoc asperum est et fere παράδοξον, sanctitates ipsas esse immundas, ut venia indigeant; sed tenendum est, nihil esse tam purum, quod non aliquid labis a nobis contrahat.— Nihil Dei cultu praestantius: et tamen nihil offerre potuit populus, etiam a lege praescriptum, nisi intercedente venia, quam nonnisi per sacerdotem obtinuit.*

rons (v. 39) bestehen. Aber der *Leibrock* derselben wird 39,27 Arbeit des Webers genant, war also aus weiſzem Byssus d. i. Baumwollengarn nur einfach gewebt, jedoch ganz, ungenäht ἄῤῥαφος wie der Rock Christi (Joh. 19,23). Er wurde auf dem blosen Leibe getragen und solte nach der jüdischen Ueberlieferung (vgl. *Joseph. III, 7, 2*) bis zu den Knöcheln reichen. Die *Kopfbedeckung* der einfachen Priester heiſzt מִגְבָּעָה, verwandt mit גָּבִיעַ Becher, Kelch, scheint also die Form eines umgestülpten Kelches gehabt zu haben und eine einfache weiſze Kattunkappe gewesen zu sein. Der *Gürtel* war nach 39,29 für Aaron und seine Söhne von gleichem Stoffe und gleicher Arbeit. Auch den Priestern soll diese Kleidung zum Schmucke und zur Zierde gereichen, wie dem Aaron die seinige (v. 2). Ihr Schmuck bestand in der glänzend weiſzen Farbe, dem Sinnbilde der Heiligkeit, während der Gürtel, den der Orientale anlegt, wenn er sich zu einem Geschäfte anschickt, als Amtsinsignie durch die vier Farben des Heiligtums sie als Beamtete Jehova's in seinem irdischen Reiche kennzeichnen solte. V. 41. Weil aber die vorgeschriebene Kleidung Amtstracht ist, so soll Mose Aaron und seine Söhne einkleiden, sie salben und ihre Hände füllen d. h. mit den erforderlichen Opfergaben belehnen (s. zu Lev. 7,37) und sie so heiligen, daſz sie Jehova Priester seien. Denn obschon in ihrer Kleidung die Heiligkeit ihres Amtes sich abspigelt, so müssen sie doch bei der Sündhaftigkeit ihrer Natur noch durch eine besondere Weihe für die Verwaltung ihres Amtes geheiligt werden, welche c. 29 vorgeschrieben und in Lev. 8 vollzogen wird. V. 42 f. Hiezu ist aber die Bedeckung ihrer Blöſze unerläſzlich. Aaron und seine Söhne sollen daher noch erhalten מִכְנָסִים, von כָּנַס hüllen, verbergen, eig. *Hüllen*, Niederkleider (*Luth.*) d. h. ganz kurze Hosen, die „von den Hüften bis zu den Lenden" reichen und „zum Bedecken des Fleisches der Blöſze" d. i. der Schamteile dienen, weshalb auch die Vorschrift über sie gesondert ist von der Vorschrift über die Kleidungstücke, die zur Zierde und Herrlichkeit dienen. Der Stoff dieser Hüfthüllen wird בַּד genant, dessen Bedeutung ungewiſz ist. Nach 39,28 war das בַּד aus gezwirntem Byssus oder Baumwollengarn gefertigt, womit auch die Uebersetzung der LXX: λίνα oder λίνεος Lev. 6,3 nicht streitet, da die Alten λίνον, *linum* nicht blos von Flachslein, sondern häufig auch von feinem weiſzen Baumwollenzeug brauchen, vgl. m. Archäol. §. 17 Anm. 5. Aller Warscheinlichkeit nach war בַּד eine Art Weiſzzeug (von בָּדַד weiſz, eig. rein sein, von absondern, s. *Dietrich* in *Gesen.* Lex. *s. v.*) von gemustertem Gewebe. V. 43. Dieses Hüftkleid sollen die Priester bei allen Verrichtungen im Heiligtume anhaben, „daſz sie nicht Schuld tragen und sterben" d. h. eine todeswürdige Schuld auf sich laden; aber nicht sowol durch Vernachlässigung dieser göttlichen Vorschrift, als vielmehr durch Verletzung der Ehrfurcht vor der Heiligkeit der Wohnung Gottes, der sie sich schuldig machen, wenn sie dem Heiligtume mit unverhüllten Schamteilen nahen würden. Da nämlich das Gefühl der Sünde und Schuld den Menschen zuerst in dem Gefühle der Nacktheit, der Blöſze ihres Leibes zum Bewuſztsein kam (Gen. 3,7), so wurden die Leibesglider insonderheit *pudenda* d. h. Objecte der Scham, welche den natürlichen Secretionen dienen, weil in diesen Secre-

tionen die durch die Sünde in die menschliche Natur eingedrungene Todeshaftigkeit und Verweslichkeit des Leibes offenbar wird. Aus diesem Grunde werden auch diese Glider „Fleisch der Blöfze" genant, worunter nicht blos das Geschlechtsglid als Organ der Zeugung und Geburt zu verstehen, weil an dasselbe die Existenz, das Bestehen der sündlich-sterblichen Menschennatur geknüpft ist (*Bähr* II S. 82). Denn die Hinfälligkeit und Blöfze derselben tritt ja nicht in dem Organe und Acte der Generation hervor, worin sich vielmehr die der Menschheit anerschaffene Kraft und Bestimmung zu unvergänglichem Leben offenbart, sondern in den unreinen, den Charakter der Verwesung an sich tragenden, Stoffen, welche die Natur durch jene Organe ausscheidet. Soll daher der Priester vor Jehova als heilig erscheinen, so mufz er hauptsächlich die Teile seines Leibes verhüllen, in welchen die Unreinheit seiner Natur und die Nacktheit des Fleisches zur Erscheinung komt. Deshalb werden dieselben ja auch schon im gemeinen Leben sorgfältig verhült, nicht aber „weil die Sünde der Natur in dem Fleische der Blöfze ihren vornehmsten Sitz hat" (*Baumg.*). חֻקַּת עוֹלָם wie 27, 21.

Cap. XXIX. V. 1—37. Die **Weihe Aarons und seiner Söhne** durch Salbung und Opfer, welche v. 1—35 vorgeschrieben wird, sezt für das volle Verständnis die ganze Opferordnung, die erst Lev. 1—7 gegeben wird, voraus. Aus diesem Grunde erscheint es zweckmäfziger, die Erläuterung dieser Weihe erst bei Lev. 8, wo ihr Vollzug berichtet wird, zu geben. Dies gilt auch von der Entsündigung und Salbung des Altares v. 36 und 37, welche Lev. 8, 11 vollzogen wird.

V. 38—46. Die Vorschrift über das **tägliche Brand-, Speise- und Trankopfer** (v. 38—42) ist an die Verordnung über die Priesterweihe angereiht, weil dieses Opfer gleich nach Aufrichtung der Stiftshütte seinen Anfang nahm und ebenso wie die Auflegung der Schaubrote (25, 30), die tägliche Zurichtung des Leuchters (27, 20 f.) und das tägliche Rauchopfer (30, 7 ff.) mit der Erbauung des Heiligtums aufs engste zusammenhängt. V. 38: „Und das ist es, was du tun (opfern) solst auf dem Altare." עָשָׂה vom Bereiten des Opfers, vgl. Lev. 23, 12. Num. 6, 17 u. a. „Jährige Lämmer zwei für den Tag beständig", das eine am Morgen, das andere zwischen den beiden Abenden (s. 12, 6); zu jedem ein Speisopfer (מִנְחָה) von einem Zehntel feinem Waizenmehl (סֹלֶת s. zu Lev. 2, 1), gemengt mit einem Viertel Hin gestofzenen Oeles (כָּתִית s. 27, 20), und ein Trankopfer (נֶסֶךְ) von einem Viertel Hin Wein. עִשָּׂרֹן = עֲשִׂירִית הָאֵיפָה Num. 28, 5, der zehnte Teil des Epha d. i. nach der Berechnung von *Bertheau* der Raumgehalt von 198, 5, nach *Thenius* von nur 101, 4 par. Cubikzoll oder nach den Rabbinen von 43 mittleren Hühnereiern, etwas mehr als ein Dresdner Mäfzchen oder 2¼ Dresdner ℔. Das *Hin* (הִין ägyptischen Ursprungs) beträgt nach *Berth.* 330, 9, nach *Then.* 168, 9 par. Cubikzoll oder 72 Eier, wonach das Viertel-Hin nur den Inhalt von 18 Eiern oder ¾ Dresdn. Kanne ausmachen würde; vgl. m. Archäol. §. 126 Anm. 8. — Das לָהּ v. 41 ist *ad sensum* auf עוֹלָה zu beziehen. Dieses tägliche Morgen- und Abendopfer soll sein „zum lieblichen Geruche, eine Feuerung dem Jehova", s. zu Lev. 1, 9. In demselben soll Israel täglich sein Leben dem Herrn

weihen; das Nähere s. zu Lev. 1 u. 2. Um die ganze Bewegung des täglichen Lebens zu umschlieſzen, soll es an jedem Morgen und Abende gebracht werden beständig in alle Zukunft (לְדֹרֹתֵיכֶם wie 12, 14) an der Thür der Stiftshütte d. h. auf dem dort aufgestelten Altare, vor Jehova, welcher sich dorthin dem Volke stellen und bezeugen will (s. 25, 22). Diese Verheiſzung wird v. 43—46 weiter ausgeführt. Zunächst wird v. 43 zur Verdeutlichung und Bekräftigung des אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה v. 42 die in 25, 22 an die Bundeslade geknüpfte göttliche Gnadengegenwart und Bezeugung durch die Worte: „und stellen werd ich mich dorthin den Söhnen Israels und geheiligt soll es (Israel) werden durch meine Herrlichkeit“ dem ganzen Volke zugesagt. Da das Volk nicht vor die Bundeslade treten, sondern nur zum Brandopferaltare im Heiligtume nahen durfte, so war es wichtig auszusprechen, daſz der Herr auch dorthin sich ihm bezeugen und es durch seine Herrlichkeit heiligen werde. Als Subject zu וְנִקְדַּשׁ ist nicht mit den meisten Ausll. der Altar zu ergänzen, nicht nur weil dieser im Vorhergehenden nicht erwähnt, nur in dem לָהּ v. 41 leise angedeutet ist, sondern hauptsächlich weil die Heiligung des Altares im folgenden V. 44 besonders erwähnt wird. Man muſz daher mit *Tremell.* und *Baumg.* aus dem voraufgegangenen בְּנֵי יִשְׂרָאֵל den Begriff *Israel* als Volk ergänzen. — Sodann wird v. 44 die Heiligung des Stiftszeltes und Altares und seiner Diener, endlich in v. 45 f. das Wohnen Gottes inmitten der Söhne Israels zugesagt, mit Hindeutung auf die seligen Folgen, welche aus dem Wohnen Jehova's als ihr Gott (Gen. 17, 7) in ihrer Mitte für sie flieſzen werden.

Cap. XXX. V. 1—10. Mit dem **Rauchaltare und Rauchopfer** schlieſzen die Verordnungen über das Heiligtum. Die weiteren Vorschriften v. 11 — c. 31, 17 werden schon durch die bei jeder einzelnen wiederkehrende Formel: „und Jehova redete (sprach) zu Mose“ (v. 11. 17. 22. 34. 31, 1. 12) als Nachträge des gröſzeren Ganzen bezeichnet. — V. 1—5 vgl. 37, 25—28. Einen *Altar der Räucherung von Rauchwerk* (מִקְטַר קְטֹרֶת) soll Mose machen von Acacienholz 1 E. lang und 1 E. breit, viereckig, 2 E. hoch, mit Hörnern versehen, ähnlich dem Brandopferaltar (27, 1. 2), und ihn mit reinem Golde überziehen, nämlich sein Dach (גָּג) d. i. seine obere Seite oder Fläche, die bei ihm auch von Holz war, und seine Wände ringsum und seine Hörner, so daſz er ganz bis auf den Boden, auf dem er stand, mit Gold überzogen war und deshalb oft der goldene Altar heiſzt 39, 38. 40, 5. 26. Num. 4, 11. Auſzerdem soll er mit einem goldenen Kranze geschmückt und mit goldenen Ringen an den Ecken für die Tragstangen versehen werden, wie die Bundeslade und der Schaubrottisch (25, 11 ff. 25 ff.), und seine Stellung erhalten vor dem Vorhange, der die Bundeslade verdeckt (26, 31), „vor dem Capporeth“ (40, 5), so daſz er, obwol im Heiligen zwischen dem Leuchter an der Süd- und dem Tische an der Nordseite (26, 35. 40, 22. 24) die Mitte einnehmend, doch in die engste Beziehung zum Capporeth gesezt, und aus diesem Grunde nicht nur 1 Kg. 6, 22 zum Allerheiligsten gezogen, sondern auch Hebr. 9, 4 unter das Zubehör des Allerheiligsten gerechnet wird, vgl. *Del.* zu Hebr. 9, 4. — V. 7—9. Auf diesem Altare soll Aaron täglich am Morgen und Abende, wenn er die Lampen zurichtet (27, 21), wolriechendes Rauchwerk, dessen Zuberei-

tung v. 34 ff. vorgeschrieben wird, räuchern „beständig vor Jehova", wie das Brandopfer 29,42. Weder „fremdes Rauchwerk (קְטֹרֶת זָרָה) d. i. Rauchwerk, welches nicht von Jehova angeordnet (vgl. Lev. 10,1), also nicht nach seiner Vorschrift zubereitet ist, noch Brand- und Speisopfer soll man auf ihm darbringen, noch Trankopfer auf ihm ausgiefzen. Da der Rauchaltar nicht nur durch seinen Namen מִזְבֵּחַ „Schlachtopferort" für eine Opferstätte erklärt wird, sondern auch durch die Quadratur seiner Form und durch seine Hörner dem Schlachtopferaltare gleichgemacht ist, so war es wichtig genau zu bestimmen, was für Opfer auf ihm dargebracht werden solten. Denn als ein Opfer wird das Anzünden wolriechenden Rauchwerks schon dadurch charakterisirt, dafz es auf einer Opferstätte, einem Altare geschieht. Sodann wird הִקְטִיר in Rauch und Dampf aufgehen, aufsteigen lassen, von קָטַר rauchen, dampfen, nicht nur vom Anzünden des Rauchwerks, sondern auch vom Anzünden und Verbrennen der blutigen und unblutigen Opfer auf dem Brandopferaltare gebraucht. Endlich wird der Zusammenhang des Rauchopfers mit dem Brandopfer noch dadurch angedeutet, dafz es zu gleicher Zeit mit demselben dargebracht werden soll. Durch beide Opfer wird nämlich die Hingabe Israels an seinen Gott abgeschattet und durch ihre Darbringung Tag für Tag diese Hingabe als eine beständige, fortwährende abgebildet. Der Unterschied beider besteht aber darin, dafz in dem Brand- oder Ganzopfer Israel sein ganzes Leben und Streben nach Seele und Leib dem Herrn weiht und heiligt, im Rauchopfer hingegen sein Gebet (vgl. Ps. 141,2. Apok. 5,8. 8,3 f. und m. Arch. I S. 105 f.) verkörpert wird als die Erhebung des geistigen Menschen zu Gott; womit der weitere Unterschied zusammenhängt, dafz die Hingabe im Brandopfer nur auf Grund der sühnenden Blutsprengung vollzogen wurde, dagegen das Rauchopfer die Versöhnung mit Gott zur Voraussetzung hat und auf Grund derselben die Seele sich in dieser Verkörperung ihres Gebets zu Gott erhebt und in seinen Geist versenkt. In dieser Hinsicht ist das Rauchopfer nicht nur eine Verinnerlichung und Verklärung, sondern zugleich die Ergänzung und Vollendung des Brandopfers. — V. 10. Den Rauchaltar soll Aaron jährlich einmal sühnen mit dem Blute des Sündopfers der Versöhnung, weil er hochheilig dem Herrn ist, um ihn nämlich, wie in der Vorschrift über diesen Sühnact Lev. 16, 18 f. bemerkt wird, von den Unreinigkeiten der Söhne Israels zu reinigen. כִּפֶּר mit עַל objecti constr. bedeutet eig. zudecken über etwas, dann die Sünde zudecken d. h. sühnen. Für עַל־קַרְנֹתָיו wird im folgenden Satze עָלָיו (der Altar) gebraucht, weil in seinen Hörnern der Altar selber gesühnt wurde. Der Gebrauch des מִן in מִדַּם erklärt sich daraus, dafz vom Sündopferblute mit dem Finger nur ein Teil an die Hörner getan wurde. Das Weitere s. zu Lev. 16,18 f. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים „hochheilig", wie die innere Abteilung der Stiftshütte 26,33, heifzt nicht nur dieser Altar, sondern auch der Brandopferaltar 29,37. 40,10 und alle Geräthe des Heiligtums (30,29), die mit heiligem Oele gesalbt wurden 40,9—11; daher auch die ganze Stiftshütte nach ihrem heiligsten Teile Num. 18,10, endlich alle Opfer, die Jehova ganz übergeben waren (s. zu Lev. 2,3), mithin alles, was in so enge Beziehung zu Jehova kam, dafz es nicht blos dem Gebrauche und Ge-

nusse, sondern selbst der Berührung der nicht geheiligten Menschen gänzlich entrückt wurde. Wer Hochheiliges berührt, wird dadurch geheiligt, vgl. v. 29 mit 29, 37.

V. 11—16. Unter den nachträglichen Bestimmungen über den Bau und die Einrichtung des Heiligtums nimt die über das **Sühngeld**, das jeder Israelit bei der Zählung des Volks entrichten soll, die erste Stelle ein und dient zur Ergänzung und Vervollständigung der Aufforderung zur freiwilligen Beisteuer für das Heiligtum (25, 1—9). V. 12. „Wenn du aufnimst die Summe der Söhne Israels nach ihren Gemusterten, so sollen sie geben jeder eine Sühne seiner Seele dem Herrn bei ihrer Musterung, dafz sie nicht treffe (לֹא־יִהְיֶה בָהֶם werde, geschehe auf sie) eine Plage bei ihrer Musterung.“ פָּקַד eig. *adspexit* (فقد *attendit, consideravit*), dann *inspexit explorandi causa*, daher: mustern, ein Heer oder Volk zählen, um es für den Heerdienst zu verzeichnen. לִפְקֻדֵיהֶם in Bezug auf die Gemusterten, *qui in censum veniunt*. כֹּפֶר Sühne, Sühngeld, von כָּפַר sühnen, erklärt sich aus der Vorstellung: „dafz durch die Sühne dasjenige, wofür sie geleistet wird, der Anschauung dessen, der zu gewinnen, zu versöhnen ist, entzogen werden soll“, und wird in zwiefacher Wendung gebraucht: *a*) so, „dafz das Angesicht des zu Gewinnenden durch die Gabe zugedeckt wird“ (Gen. 32, 21. 1 Sam. 12, 3), *b*) dafz die Schuld zugedeckt (Ps. 32, 1), für das göttliche Auge als nicht mehr vorhanden weggewischt (Jer. 18, 23) und „in Folge dieser Deckung der sündige Mensch vor dem strafenden Richter geschüzt“ wird. So gewint כֹּפֶר die Bed. von *λύτρον*, einer den Schuldigen loskaufenden Zahlung 21, 30. Num. 35, 31, die es auch hier hat, wo durch das כֹּפֶר die Seele geschüzt wird, dafz sie ohne Gefahr dem heiligen Gott nahen kann Num. 8, 19. Vgl. *Oehler* in *Herzogs* Realencykl. X S. 630. Ein solches Gott-Nahen erfolgt bei der Zählung, Musterung (פָּקַד) des Volks behufs der Aufnahme in das Heer Jehova's Num. 1, 3 vgl. Ex. 7, 4. 12, 41. Daher soll „jeder auf die Gemusterten Uebergehende“ d. h. der in die Zahl der Gemusterten aufgenommen, in das Heer Jehova's eingereiht wird, nämlich jeder männliche Israelit in dem Alter von 20 Jahren an und darüber (v. 14), als Sühngeld zahlen einen halben Sekel des Heiligtums; der Reiche nicht mehr, der Arme nicht weniger (v. 15), weil vor Jehova alle gleich sind; und diese Zahlung soll eine Hebe (תְּרוּמָה s. 25, 2) für Jehova zur Sühnung der Seelen sein. Der „Sekel des Heiligtums“, der 20 Gera enthielt, ist ohne Zweifel der ursprüngliche, vollwichtige, im Unterschiede von dem im gewöhnlichen Verkehre cursirenden sogen. Sekel von geringerem Gewichte. Der halbe Sekel heifzt 38, 26 בֶּקַע eig. das Gespaltene d. i. Halbe, von בָּקַע spalten, und wird schon im Zeitalter der Patriarchen als ein gebräuchliches Gewicht zur Schätzung von Gold erwähnt (Gen. 24, 22), so dafz es ohne Zweifel schon damals bestimte Silberstücke von diesem Gewichte gab, die bei Kauf und Handel im Gebrauche vermutlich auch Sekel genant wurden, da das W. שֶׁקֶל an sich kein bestimtes Gewicht bezeichnete, wie aus der Vergleichung von 1 Kg. 10, 17 mit 2 Chr. 9, 16 für die spätere Zeit sicher erhellet. Der heilige Sekel hatte, nach dem Gewichte der noch vorhandenen Makkabäischen Sekel, die zwischen 256 bis 272 par. Gran variiren, zu urteilen, 274 par. Gran d. i. nach unse-

rem Geldwerte 21 Ggr. oder 26 Ngr., der halbe Sekel oder das Bekah also 13 Ngr. Vgl. m. Archäol. §. 127,4 mit §. 126,2. — V. 16. Dieses Sühngeld (כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים) soll Mose tun an (עֲשֹׂה עַל) d. h. verwenden für das Werk der Stiftshütte; vgl. 38,25—28, wo die Berechnung und Verwendung desselben berichtet wird. Durch diese Verwendung wird dasselbe „den Söhnen Israels zum Gedächtnis vor dem Herrn (לְזִכָּרוֹן s. 28,29), zu sühnen ihre Seelen", d. h. zu einem bleibenden Andenken an ihre Sühnung vor dem Herrn, welcher sie um dieser Leistung willen immerfort als versöhnt behandeln wird. Diese Zahlung ist demnach keine gewöhnliche Abgabe, welche Israel dem Jehova als seinem Könige entrichtet, sondern eine Leistung, wie sie die Heiligkeit des theokratischen Bundes heischte. Als Sühne für die Seelen entrichtet weist sie hin auf die Unheiligkeit der Natur Israels und erinnert das Volk beständig daran, dafz es, von Natur Gott entfremdet, nur auf Grund der seine Sünde zudeckenden Gnade des Herrn im Bunde mit ihm stehen und in seinem Reiche leben kann. Erst wenn dieser sündige Naturgrund durch die vollkommene Sühne wird geheiligt und die Knechtschaft unter dem Gesetze wird zur Kindschaft, zu welcher Israel als der erstgeborene Sohn Jehova's berufen ist, verklärt und vollendet sein, dann werden sie als Kinder des Reiches solches Sühngeld für ihre Seelen nicht mehr zu zahlen haben Matth. 17,25 f. — Wenn übrigens nach Num. 1, 1. 18 vgl. mit Ex. 40,17 die Musterung des Volks erst einen Monat nach Aufrichtung des vollendeten Baues der Stiftshütte ausgeführt und doch das bei der Musterung zu gebende Sühngeld schon zum Bau derselben mit verwendet wird, also schon vorher gezahlt sein mufzte: so läfzt sich dieser scheinbare Widerspruch durch die einfache Annahme ausgleichen, dafz alsbald nach Bekantmachung des göttlichen Befehls über die Erbauung der Stiftshütte und die von Seiten des Volks dazu geforderte Leistung eine Zählung der männlichen Köpfe Israels vorgenommen und das Sühngeld von den Einzelnen erhoben und entrichtet wurde, hierauf die Stiftshütte gebaut und der ganze Cultus eingerichtet, und erst nachdem dies geschehen war, auf Grund jener vorläufigen Zählung das ganze Volk nach seinen Stämmen, Geschlechtern und Familien in Musterrollen verzeichnet und damit die Musterung vollzogen wurde. Daher ergab auch die Musterung die gleiche Anzahl männlicher Köpfe wie die Zählung (vgl. 38,26 mit Num. 1,46), obschon diese gegen 9 Monate früher als jene vorgenommen war.

V. 17—21. Vgl. 38,8. Das **kupferne Waschbecken** und seine Bestimmung. Die Anfertigung dieses Geräthes wird nicht blos nachträglich angeordnet, sondern auch nicht genauer beschrieben, weil dasselbe im Vergleich mit den übrigen Geräthen eine untergeordnete Stellung einnimt, nur mittelbar zum Heiligtume gehört, nur den Priestern zur Reinigung behufs der Verrichtung ihres Dienstes dient. כִּיּוֹר Becken, ein rundes, kesselförmiges Gefäfz. כַּנּוֹ sein Gestell; darunter ist nicht der Fufz des Kessels zu verstehen, sondern ein vom Becken trennbarer Untersatz, der ohne Zweifel dazu bestimt war, aus dem Becken durch Krahne Wasser in ihn abzulassen, so viel als für das Waschen der einzelnen diensttuenden Priester erforderlich war. Denn dafz כֵּן, obgleich zu כִּיּוֹר gehörig, doch neben

demselben eine gewisse Selbständigkeit hatte, mufz man schon daraus schliefzen, dafz es überall neben dem Becken besonders genant wird, vgl. 31, 9. 35, 16. 39, 39. 40, 11. Lev. 8, 11. Diese beiden Geräthe sollen gleich den übrigen Geräthen des Vorhofs aus Erz oder Kupfer gefertigt werden und wurden nach 38, 8 aus Erz von den Spiegeln der vor der Thür der Stiftshütte dienenden Weiber gemacht. בְּמַרְאֹת הַצֹּבְאֹת bed. weder: „mit Spiegeln der Frauen versehen" (*Bähr* I S. 485 f.), noch: „mit Gestalten, Gebilden von Frauen, wie sie beim Heiligtume aufzuziehen pflegen" (*Kn.*) geschmückt. Gegen beide Auffassungen entscheidet, dafz בְּ niemals *mit* im Sinne äufzerlicher Hinzufügung bedeutet, sondern nur das Mittel bezeichnet, „sofern keine selbständige, sondern die Handlung begleitende und ihr dienende Sache gemeint ist" (*Ew.* §. 217[f. 3]). בְּ kann hier nur die Materie, in (von) der gearbeitet worden, ausdrücken, mag man es nun mit וַיַּעַשׂ verbinden wie 31, 4, oder, was entschieden richtiger erscheint, mit נְחֹשֶׁת, als nähere Bestimmung desselben, so dafz בְּ die Eigenschaft bezeichnet, in welcher das zu dem Becken verarbeitete Erz bestand (*Ew.* §. 217[f. 1]); ganz abgesehen davon, dafz weder Frauenspiegel noch Frauenfiguren eine passende Zierrath an dem Becken bildeten, da weder die Priester sich beim Waschen der Hände und Füfze zu bespiegeln brauchten, noch viel weniger „Levitenweiber zu bestimten Zeiten in einem gewissen Aufzuge mit ihren Geräthschaften sich beim Heiligtum einstelten, um da zu waschen, zu reinigen, zu putzen", wie *Kn.* dichtet. Dem Sinne nach richtig schon LXX: *ἐκ τῶν κατόπτρων* und *Jonath.*: מִן אַסְפַּקְלָרְיֵי *ex speculis*. Die צֹבְאֹת sind zwar nach 1 Sam. 2, 22 Weiber, aber keine Waschweiber, sondern Frauen, welche ihr Leben in frommen Uebungen, in Gebet und Fasten dem Dienste Jehova's weihten, wie von der frommen Hanna, der Tochter Phanuels, Luc. 2, 37 berichtet wird.[1] צָבָא bezeichnet den geistlichen Kriegsdienst, und wird daher von den LXX durch *νηστεύειν*, *Onk.* durch צַלָּאָה *orare* erklärt, womit auch die Rabbinen übereinstimmen. Die Spiegel der Frauen dienten zu irdischem Schmuck und Putz. Dieses weltlichen Schmuckes entäufzerten sich fromme Israelitinnen und brachten ihn dem Herrn als Hebe dar zur Anfertigung des Reinigungsbeckens vor dem Heiligtume, damit „was bisher als Mittel zur Erwerbung des Wolgefallens bei der Welt gedient hatte, hinfort Mittel zur Erwerbung des Wolgefallens bei Gott werden solte." *Hgstb.* Beitrr. III S. 133 ff. Vgl. m. Archäol. §. 68. — Das Becken soll (v. 18) zwischen der Stiftshütte d. h. der Wohnung und dem Altare im Vorhofe gestelt werden, warscheinlich nicht in gerader Linie zwischen dem Eingange in die Wohnung und dem Brandopferaltare, sondern mehr seitwärts, entsprechend seiner Bestim-

1) Wenn *Kn.* gegen diese Erklärung einwendet: „der Verf. konte für die Zeit, wo das Heiligtum noch nicht aufgestelt war, ein Kommen der Frauen zur Thür des Heiligtums oder gar ein dienstmäfziges Aufziehen daselbst nicht als geschehen berichten": so würde dieser Einwand, wenn er begründet wäre, seine eigene Deutung auch widerlegen. Denn vor Aufstellung des Heiligtums konte der Verf. auch nicht von Levitenweibern berichten, die zu bestimten Zeiten mit ihren Geräthschaften vor dem Heiligtum zum Waschen und Putzen desselben aufzogen. Aber in dem *Partic.* צֹבְאֹת liegt ja auch nicht, dafz sie schon vor der Aufrichtung des Heiligtums daselbst gedient hatten, sondern nur dafz sie von da an dort dienten.

mung zum Waschen für die Priester, wenn sie in die Stiftshütte eingehen oder dem Altare nahen zum Dienste (לְשָׁרֵת), Feuerung für Jehova anzuzünden d. h. Opfer auf dem Altare darzubringen. Ueber הַקְטִיר אִשֶּׁה s. zu Lev. 1, 9. Waschen sollen sie die Hände, mit welchen sie die heiligen Gegenstände anfassen, und die Füſze, mit welchen sie den heiligen Boden betreten (s. 3, 5), „daſz sie nicht sterben", wie v. 20 u. 21 wiederholt eingeschärft wird. Denn heilige Dinge mit unreinen Händen angreifen und das Heiligtum mit beschmuzten Füſzen betreten, wäre ein todeswürdiger Frevel gegen Jehova, den Heiligen Israels, gewesen. In dieser Vorschrift liegt nicht sowol dies, „daſz sie noch ungeachtet all ihrer Weihe als mit der natürlichen Unreinheit behaftet angesehen werden" (*Baumg.*), sondern vielmehr dies, daſz die Weihe ihnen keinen *character indelebilis* aufprägt und sie nicht schüzt gegen die Unreinigkeiten sowol des sündigen Volkes, mit dem sie leben und verkehren, als auch der eigenen noch mit Sünde und Todesunreinheit behafteten Natur. Ueber חָק עוֹלָם וגו s. zu 28, 43.

V. 22—33. **Das heilige Salböl.** Bereitet soll es werden aus den vorzüglichsten Wolgerüchen (בְּשָׂמִים רֹאשׁ, wo רֹאשׁ *caput*, das Oberste, Höchste, Vorzüglichste den בְּשָׂמִים beigeordnet ist, s. *Ew.* §. 287[h]), nämlich aus vier wolriechenden Gewürzen und aus Olivenöl. Die Gewürze sind: מָר־דְּרוֹר „flieſzende Myrrhe" im Unterschiede von trockenem Myrrhenharze, קִנְּמָן־בֶּשֶׂם Zimmt des Wolgeruchs, *κίνναμον*, *cinnamum*, indem der Name mit der Sache zu den Semiten und durch die Phönizier (*Herod. III, 111*) zu den Griechen und Römern gekommen. Ob aber von Ceylon, der Urheimat des Zimmts, ist sehr fraglich, da die indischen Sprachen kein dem *Kinnamon* entsprechendes Wort aufweisen, vgl. *Lassen*, Ind. Altk. I S. 281 f. קְנֵה־בֹשֶׂם „Rohr des Wolgeruchs", *κάλαμος ἀρωματικός*, *calamus odoratus* der Griechen und Römer d. i. wolriechender Calmus, der auch aus Indien stamt. קִדָּה warsch. *Cassia*, vielleicht die von *Dioscor. I, 12 κιττώ* genante Species, so daſz קְצִיעָה Ps. 45, 9 entweder der allgemeine Name für *Cassia* ist, oder eine andere Art derselben bezeichnet. Das Verhältnis dieser Gewürze wird so bestimt: 500 Sekel d. i. 464 Dresd. Loth oder 14½ ℔. Myrrhe, halb so viel (מַחֲצִיתוֹ die Hälfte dessen, des vorigen) also 7 ℔. Zimmt und eben so viel Calmus und Cassia, im Ganzen 21 ℔. trockene Gewürze zu 1 Hin d. i. 3 reichliche Dresd. Kannen Oel und 14½ ℔. flieſzender Myrrhe. Dieses Verhältnis verbietet anzunehmen, daſz die Gewürze in ihrem naturellen Zustande pulverisirt mit dem Oele und der Myrrhe vermengt wurden, weil daraus ein ganz dicker Brei entstanden wäre, und führt auf die Angabe der Rabbinen, daſz die trockenen Gewürze in Wasser erweicht und gekocht wurden, um ihre Essenz aus ihnen zu ziehen, welche dann mit dem Oele und der Myrrhe vermischt wurde, worauf diese Mischung so lange gekocht wurde, bis alle Wasserteile verdunsteten; vgl. *Bähr* II S. 170 f. Auf eine solche künstliche Bereitung führen auch die Worte: רֹקַח מִרְקַחַת „Würzwerk der Gewürzmischung" und מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ „Arbeit (Werk) des Würzers, Salbenbereiters." V. 26 ff. Mit diesem heiligen Salböle sollen sowol die Stiftshütte und alle ihre Geräthe gesalbt und geheiligt werden, daſz sie hochheilig seien, als auch Aaron und seine Söhne, daſz sie dem Herrn als Priester dienen; s. zu Lev. 8, 10 ff. Heilig

wurde dieses Salböl durch seine Bereitung aus den 4 wolriechenden Substanzen nach dem von Jehova vorgeschriebenen Verhältnisse, oder dadurch, dafz Gott diese Art der Mischung und Bereitung (vgl. v. 32) für heilig erklärte, und für alle Zeiten (v. 31) nicht nur die Verwendung des also bereiteten Salböls zu gewöhnlichen Salbungen, sondern auch das Nachmachen desselben bei Strafe der Ausrottung verbot. „Auf Fleisch von Menschen soll man es nicht gieſzen" d. h. nicht zu gewöhnlicher Salbung des Fleisches, des menschlichen Leibes gebrauchen. אָדָם der gewöhnliche Mensch im Gegensatze zu den Priestern. בְּמַתְכֻּנְתּוֹ nach seinem Maſze d. h. nach dem vorgeschriebenen Verhältnisse seiner Bestandteile. זָר (v. 33) der Fremde ist nicht blos der Nichtisraelit, sondern überhaupt der Laie oder Nichtpriester. Ueber נִכְרַת מ׳ s. zu Gen. 17, 14.

V. 34—38. Das **heilige Rauchwerk** soll gleichfalls aus vier Stoffen (סַמִּים Riechwerke 25, 6) bereitet werden, aus נָטָף *στακτή, stacte* d. i. wol nicht das Myrrhenharz, der gepreſzte und getrocknete Saft der wolriechenden Myrrhe (*Celsius* u. A.), sondern eine der Myrrhe ähnliche Art *Storax*-Gummi, welches geröstet ebenso wie der Weihrauch zum Räuchern gebraucht wurde, s. *Ges. Thes. p. 879* und m. Archäol. §. 19 Anm. 8; שְׁחֵלֶת *ὄνυξ, unguis odoratus,* der sog. Seenagel, der Deckel einer der Purpurschnecke ähnlichen Schnecke, von angenehmen Geruche; חֶלְבְּנָה *χαλβάνη*, ein aus der *ferula*, einem in Syrien, Arabien und Abessynien wachsenden Strauche mittelst Einschnitte in seine Rinde gewonnenes Harz von scharfem, bitterlichem Geschmacke, welches mit wolriechenden Substanzen gemischt den Wolgeruch verstärkt (das zweite סַמִּים v. 34 ist einfache Wiederholung des ersten). לְבֹנָה *λίβανος* oder *λιβανωτός*, der Weihrauch, ein lieblich riechendes Harz von einem noch nicht näher bekant gewordenen Baume des glücklichen Arabiens oder Indiens stammend. זַכָּה rein d. h. unverfälscht. Die W. בַּד בְּבַד יִהְיֶה „Teil für Teil soll sein" erklären schon die LXX: *ἴσον ἴσῳ ἔσται, Vulg. aequalis ponderis erunt omnia* d. h. zu gleichen Teilen von den verschiedenen Substanzen. Aber schwerlich richtig, da בַּד eig. die Absonderung bedeutet und auch der Gebrauch von בְּ in diesem Sinne auffallend ist. Richtiger *Aben Esr.* u. A.: „jeder Teil soll für sich sein" d. h. zuerst für sich zubereitet und dann alle vier gemischt werden. V. 35. Daraus soll Mose machen „Rauchwerk", רֹקַח וגו׳ wie v. 25, מְמֻלָּח gesalzen, mit Salz gewürzt, *denom.* von מֶלַח Salz, wie das Speisopfer Lev. 2, 13, nicht: *μεμιγμένον, mixtum* (*LXX, Vulg.*) oder: Zerriebenes, weil, abgesehen von der sprachlichen Rechtfertigung dieser Bedeutung von מָלַח in Jes. 51, 6, das Zerreiben oder Pulverisiren im folg. Verse durch הָדֵק — שָׁחַקְתָּ ausgedrückt wird. טָהוֹר rein d. h. nicht mit fremdartigen Bestandteilen vermengt. V. 36. Von diesem Rauchwerke soll getan werden (ein Teil) „vor das Zeugnis in der Stiftshütte" d. h. nicht in das Allerheiligste, sondern dorthin wo der Rauchaltar stand, vgl. 30, 6 und Lev. 16, 12. Das Uebrige war natürlich anderswo aufzubewahren. V. 37 f. Das Verbot des Nachmachens und der Verwendung zu gemeinem Gebrauche wie beim Salböle v. 32 f. לְהָרִיחַ בָּהּ um daran zu riechen d. h. um sich an seinem Wolgeruche zu ergötzen.

Cap. XXXI. V. 1—11. **Die Werkmeister.** Vgl. 35, 30 — 36, 1. Nach

Anordnung des Heiligtums mit allen Erfordernissen des Cultus bestimt Jehova noch die Werkmeister, die er zur Ausführung des gesamten Werkes berufen und mit seinem Geiste erfült habe. קָרָא בְשֵׁם mit Namen rufen d. h. namentlich berufen zu einem besonderen Geschäfte, dazu erwählen, bestimmen, vgl. Jes. 45, 3. 4. *Bezaleel* ist ein Enkel des 17, 10. 24, 14 erwähnten *Hur* vom Stamme Juda, und wird zum Oberwerkmeister berufen, der den ganzen Bau leiten und die Kunstwerke ausführen soll, weshalb er nicht nur überall (35, 30. 36, 1 f.) zuerst, sondern auch bei der Ausführung der einzelnen Stücke allein genant wird 37, 1. 38, 22. Das Erfüllen mit רוּחַ אֱלֹהִים bezeichnet eine außerordentliche, übernatürliche Begabung und Befähigung, בְּחָכְמָה וגו׳ bestehend in Weisheit, Einsicht, Erkenntnis und jeglichem Geschäfte d. h. zur Verrichtung jeglichen Geschäfts, die übrigens natürliche Begabung und erlernte Fertigkeit nicht ausschließt, sondern vielmehr voraussezt. Denn von seinen Gehilfen wird ausdrücklich gesagt v. 6, daß Gott jeden חֲכַם־לֵב (s. zu 28, 3) mit חָכְמָה erfülte. Durch diese übernatürlich erhöhte Begabung wurde *Bez.* befähigt: „auszusinnen Ersinnungen (מַחֲשָׁבֹת)“ d. h. Ideen, künstliche Entwürfe auszudenken. Obschon Jehova alle künstlichen Geräthe genau vorgeschrieben hatte, so gab es doch zur Ausführung derselben Entwürfe und Pläne zu erdenken, um das Werk der göttlichen Vorschrift entsprechend herzustellen. V. 6. Dem Bezaleel werden als Gehilfen beigegeben (נָתַן אֵת) *Oholiab*, der Sohn *Achisamachs* vom Stamme Dan, und andere mit Verstand begabte Männer, welche Gott mit Weisheit erfülte zur Ausführung seines Werkes. *Oholiab* ist nach 38, 23 sowol חָרָשׁ *faber*, Meister in Metall-, Stein- und Holzarbeit, als auch Kunst- und Buntweber. In v. 7—11 werden die auszuführenden Werke, die c. 25—30 näher beschrieben sind, nochmals einzeln genant und dabei v. 10 neben oder richtiger gesagt vor den heiligen Kleidern für Aaron auch בִּגְדֵי הַשְּׂרָד erwähnt; so auch 35, 19 und 39, 41 mit dem Zusatze: „zu dienen (שָׁרֵת *ministrare*) im Heiligtume“, welche nach 39, 1 aus blauem und rothem Purpur und Karmesin verfertigt wurden. Die Bedeutung des nur in diesen Stellen vorkommenden שְׂרָד ist ganz ungewiß, indem weder שֶׂרֶד Jes. 44, 13 noch das arab. سَرَدَ eine gesicherte und für unsere Stelle passende Bedeutung an die Hand geben. Die Rabb. verstehen בגדי השׂרד von den Umschlagtüchern, in welche beim Aufbruche des Lagers die Geräthe des Heiligtums gehült wurden, da diese Num. 4, 6 ff. בְּגָדִים von blauem und rothem Purpur und Karmesin genant werden. Aber dieser Deutung steht entgegen das לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ, welches den Gebrauch dieser בגדים beim heiligen Dienste, bei der Vollziehung des Cultus bezeichnet, was auf jene Umschlagtücher nicht paßt. Noch weniger können darunter mit *Ges.* u. A. die innern Vorhänge der Stiftshütte d. h. die inneren Teppiche der Wohnung verstanden werden. Denn abgesehen von der Unsicherheit der Deutung des שְׂרָד durch gestricktes Zeug, Filet, die sich nur auf das chald. סְרָדִין weitmaschige Vorhänge aus Filet und auf das arab. سرد *consuit* gründet, spricht dagegen sowol der Umstand, daß jene Vorhänge der Wohnung nicht Filetarbeit waren, als noch entscheidender die Reihenfolge, in welcher die בִּגְדֵי הַשְּׂרָד 39, 41 aufge-

führt werden, nämlich erst nachdem bereits die Wohnung und das Zelt mit allem Zubehör bis auf die Umhänge des Vorhofs und die Zeltpflöcke herab genant sind und nur noch die Priesterkleidung zu erwähnen war. Aus der Bestimmung לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ erhellet klar, dafz die בִּגְדֵי שְׂרָד Dienstkleider, *στολαὶ λειτουργικαί* (LXX in Uebereinstimmung mit den übrigen alten Versionen) waren, und zwar die kostbaren Kleider der hohepriesterlichen Amtstracht, neben welchen die בִּגְדֵי קֹדֶשׁ Aarons die heiligen Kleider sind, die er mit den Priestern gemeinsam hatte, obgleich sich diese Bedeutung des W. שְׂרָד weder mit *Kn.* aus dem chald. סְרָדִין Teppiche, Tapeten ableiten und von Bunt- und Kunstwirkerei jenes Ornates im Gegensatz zur einfachen Weberei verstehen, noch mit *E. Meier* (Wurzelwörterb. S. 155) aus سَرْدٌ etwas Zusammenhängendes, Beständiges, daher Reihe, deduciren und durch „Kleider des beständigen Gebrauchs" erklären läfzt.

V. 12—17. Vgl. 35, 2. 3. Zum Schlusse schärft Gott dem Volke das Halten seiner Sabbate auf die ernsteste Weise unter wiederholter Androhung des Todes und der Ausrottung für jeden Uebertreter ein. Die Wiederholung und weitere Entwicklung dieses schon im Dekaloge enthaltenen Gebots ist hier ganz an ihrer Stelle, wo die Ausführung eines grofzen für die Verehrung Jehova's bestimten Werkes vorgeschrieben worden, bei dem leicht die Unterlassung der Sabbatfeier für erlaubt gehalten werden konte. שַׁבְּתֹתַי „meine Sabbate" sind die wöchentlich wiederkehrenden Sabbattage, nicht auch die übrigen sabbatlichen Festzeiten, da im Folgenden nur vom Wochensabbate die Rede ist. Dieser ist ein Zeichen zwischen Jehova und Israel für alle Geschlechter, לָדַעַת „zu erkennen" d. h. an dem Israel erfahre, dafz Jehova der ist, welcher sie heiligt, nämlich durch die Sabbatruhe (s. zu 20, 11), und darum ein Heiligtum für Israel (v. 14), dessen Entweihung als Bundesbruch Todesstrafe nach sich zieht. In v. 15 wird der Kern des Sabbatgebotes (20, 9 f.) wiederholt, der siebente Wochentag aber nicht einfach שַׁבָּת, sondern שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן „hoher Sabbat" (die Wiederholung desselben Wortes oder einer Abstractivform statt des *nomen concr.* bezeichnet den Superlativ, s. *Ges.* §. 113, 2) und קֹדֶשׁ לַיהוָה (s. zu 16, 23) genant. Daher soll Israel ihn in seinen künftigen Geschlechtern halten (עֲשׂוֹת) d. h. feiern als ewigen Bund (v. 16) wie die Beschneidung vgl. Gen. 17, 7. 9, da er zwischen Jehova und den Söhnen Israels ein Zeichen sein soll auf ewig (v. 20). Die ewige Dauer dieses Zeichens liegt in der zu 20, 11 entwickelten, in die Ewigkeit hineinreichenden Bedeutung der Sabbatruhe.

V. 18. Nachdem Mose alle Vorschriften über das zu errichtende Heiligtum erhalten, übergab ihm Jehova die beiden Tafeln des Zeugnisses, Steintafeln, auf welchen der Dekalog mit dem Finger Gottes geschrieben war, zu deren Empfang er auf den Berg gerufen worden war (24, 12). Wie die Schrift, so waren nach 32, 16 auch die Tafeln ein Werk Gottes und die Gottesschrift auf denselben eingegraben (חָרוּת von חָרַת = *χαράττειν*) und die Tafeln auf beiden Seiten beschrieben (32, 15). Wie die Wahl des Steines zum Materiale der Tafeln, so solte auch das Eingraben der Schrift die unvergängliche Dauer dieser Worte Gottes abbilden. Der unmittel-

bare göttliche Ursprung aber der Tafeln samt der Schrift entspricht der unmittelbaren Verkündigung der zehn Worte durch den Mund Gottes vom Berge herab an das Volk. Wie sie durch diese göttliche Promulgation als unmittelbares, nicht durch Menschenmund und Menschenwort alterirtes Gotteswort kundgetan wurden, so solte durch die Gottesschrift auch ihre Aufbewahrung in Israel als ein für Menschen unantastbares Heiligtum gesichert werden. Die Gottesschrift selbst aber ist kein gröſzeres Wunder als andere Wunder, durch welche sich Gott als den Herrn der Natur erweist, dem alle Dinge, die er geschaffen, für die Gründung und Erbauung seines Reiches auf Erden zu Diensten stehen, und läſzt sich ohne die anthropomorphische Vorstellung eines leiblichen Fingers Gottes begreifen. Ueber die Gröſze der Tafeln schweigt die Urkunde; doch dürfen wir sie uns schwerlich so groſz vorstellen als den inneren Raum der Bundeslade. Denn Steintafeln von 2½ E. Länge und 1½ E. Breite, die doch, um nicht unter den Händen zu zerbrechen, einige Zoll dick hätten sein müssen, hätte Mose ohne Simsons Stärke nicht in seiner Hand (בְּיָדוֹ 32,15) oder auch in beiden Händen (Deut. 9,15.17) vom Berge herabtragen können. Nehmen wir dieselben aber auch kleiner an, höchstens zu 1½ E. Länge und 1 E. Breite, so boten immerhin ihre 4 Flächen Raum genug für die 172 Wörter, welche der Dekalog mit seinen Drohungen und Verheiſzungen enthält (20,2—17), ohne daſz die Buchstaben allzu klein ausfielen.

## Cap. XXXII—XXXIV. Der Bundesbruch und die Bundeserneuerung.

C. XXXII. V. 1—6. Das lange Verweilen Mose's auf dem Berge machte das Volk ungeduldig, daſz sie einen anderen Führer verlangten und von Aaron, an den Mose sie mit ihren Anliegen während seiner Abwesenheit gewiesen (24,14), begehrten, ihnen einen Gott zu machen, der vor ihnen her zöge. Mit Mose, von dem sie sagen: „wir wissen nicht was ihm geschehen ist", also wol glauben, er sei auf dem Berge umgekommen, von dem dort brennenden Feuer verzehrt worden, ist ihnen die schützende und helfende Gegenwart Gottes entschwunden. Daher verlangen sie von Aaron nicht sowol einen Führer, sondern einen vor ihnen hergehenden Gott, ohne Zweifel in der Absicht, sich dem, der ihnen einen Gott schaffen konte, als Führer anzuvertrauen. Ohne einen vor ihnen her ziehenden Gott wollen sie nicht bleiben; aber dieser Glaubensgrund ihres Verlangens ist doch ein verkehrter, nicht nur an dem sichtbar Erscheinenden haftend, sondern auch mit der Ungeduld und dem Unglauben des natürlichen Herzens behaftet, das sich sofort von Gott verlassen glaubt, wenn es seine hilfreiche Nähe nicht äuſzerlich sichtbar warnimt, weil es von der Kraft des lebendigen Gottes noch nicht durchdrungen ist. Das Verzögern (בֹּשֵׁשׁ von בּוֹשׁ eig. verschämt tun, zurückhaltend handeln, daher zaudern, zögern) der Rückkehr Mose's war eine Prüfung für Israel, in der es seinen Glauben und Vertrauen auf Jehova und seinen Knecht Mose (19,9) bewähren solte, aber — der Versuchung von Fleisch und Blut erlag. V. 2. Mit dem Volke erliegt auch Aaron der Versuchung. Anstatt dem Ansin-

nen des Volks mutig und kräftig entgegenzutreten und durch Hinweisung auf die groſzen Taten, durch welche Jehova sich als treuen Bundesgott bezeugt hatte, den Kleinmut des Volks zur Kraft des lebendigen Glaubens zu erheben, hoft er durch menschliche Klugheit das Volk von seinem Vorhaben abbringen zu können. „Reiſzt ab die goldenen Geschmeide in den Ohren eurer Weiber, eurer Söhne und eurer Töchter und bringt sie mir her“ — spricht er, in der Hoffnung, mit dieser der Eitelkeit und Putzsucht des weiblichen Geschlechts zu nahe tretenden Forderung das Volk selbst durch Hervorrufung einer Opposition zum Abstehen von seinem Begehren zu bewegen. Aber seine Klugheit wird zu Schanden. Das „ganze Volk“ reiſzt sich seine goldenen Geschmeide ab und bringt sie ihm (v. 3). Denn es galt ja nicht blos „den ungöttlichen Eigenwillen durchzuführen, wozu dem Menschenherzen keine Aufopferung zu schwer“ (*Kurtz*), sondern auch sich in einem sichtbaren Bilde der Gottheit ein Unterpfand des göttlichen Schutzes zu schaffen. Da blieb dem schwachen Aaron nichts übrig, als dem Volke ein Gottesbild zu machen d. h. anfertigen zu lassen.

V. 4. „Er nahm (die goldenen Ohrringe) aus ihren Händen und bildete es (das Gold) mit dem Grabstichel oder Meisel (חֶרֶט) und machte es zu einem Guſzkalbe.“ Von den mannigfachen Deutungsversuchen der W. וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט können nur zwei in Betracht kommen, nämlich die von *Boch. Hieroz. I p. 342 sqq., Schroeder, De vestitu mul. p. 285 sqq.* u. A.: „er band es in einen Beutel“, da וַיָּצַר von צוּר = צָרַר in dieser Bed. 2 Kg. 5, 23 vorkomt, und חֶרֶט allenfalls für חָרִיט „Beutel“ stehen könte. Allein wozu solte Aaron die goldenen Ohrringe erst in einen Beutel gebunden haben? und hätte er dies getan, wozu diese für die Sache ganz überflüssige, ja ungehörige Notiz? Darum entscheiden wir uns für die Erklärung der alten Uebersetzer: „er bildete (יָצַר wie 1 Kg. 7, 15) das Gold mit dem Meisel.“ So LXX, *Onk. Syr.* und selbst *Jonath.*: וּרְמָא יָתֵיהּ בְּטוּפְרָא (? warscheinlich רְמָא), obwol bei ihm schon die andere Deutung in den Text eingeschoben ist. Dagegen können die Einwürfe: daſz das Kalb ausdrücklich als Guſzwerk bezeichnet werde und zur feineren Ausarbeitung des Guſzwerkes die Feile, nicht der Meisel gehöre, gar nichts verschlagen. Denn das Leztere ist nicht einmal sachlich richtig. Zum Ciseliren und feinen Ausarbeiten von Guſzwerken ist der Grabstichel eben so notwendig als die Feile, und חֶרֶט braucht nicht notwendig von unserem Meisel erklärt zu werden, sondern kann überhaupt ein Werkzeug zum Einschneiden, Graviren und Formen harten Metalles bezeichnen. Der andere Einwand aber stüzt sich auf die Voraussetzung, daſz מַסֵּכָה ein ganz aus Metall (Gold) gegossenes Bild bezeichne. Diese Voraussetzung läſzt sich nicht begründen. Abgesehen davon, daſz die meisten gröſzeren Götzenbilder der Alten einen hölzernen Kern hatten und nur mit Goldblech überzogen waren, so zeigen Stellen wie Jes. 40, 19. 30, 22 nicht nur, daſz das Gieſzen des Goldes zu Götzenbildern blos darin bestand, daſz das Metall zu einer platten Masse gegossen wurde, welche der Goldschmied dann zu einem goldblechenen Ueberzuge aushämmerte und breitschlug (רִקַּע), sondern auch, daſz ein mit goldenem Ueberzuge versehenes Holzbild מַסֵּכָה genant wurde. So war auch das von Aaron gemachte gegossene Kalb aus Holz geformt und

mit Goldblech überzogen. Dies ergibt sich schon aus der Art, wie es vernichtet wird, dafz nämlich das Bild verbrant, und dann zerschlagen oder zerstoſzen (כָּתַת) und fein zu Staub zermalmt oder zermahlen (טָחַן Deut. 9,21) d.h. im Feuer zuerst der hölzerne Kern verbrant und verkohlt, sodann der goldene Ueberzug zerstoſzen und zerrieben wird v. 20 vgl. mit Deut. 9,21.

Das „goldene Kalb“ (עֵגֶל ein junger Stier) ist dem ägyptischen *Apis* nachgebildet (vgl. *Hgstb.* Beitrr. II S. 155 ff.), dessen ungeachtet aber keine Abbildung einer ägyptischen Gottheit, kein Symbol der zeugenden oder gebärenden Naturkraft, sondern ein Bild Jehova's. Denn als es fertig war, sprachen die, welche das Bild angefertigt hatten und es dem Volke übergaben: „dies ist dein Gott (אֱלֹהֶיךָ *plur. majest.*), Israel, der dich aus Aegypten geführt hat“, wie es auch Ps. 106, 19 f. gefaſzt wird. V. 5 f. Als Aaron es sah, erbaute er vor dem Bilde einen Altar und rief dem Volke zu: „Morgen ist Fest Jehova's“; und das Volk feierte dann dieses Fest mit Darbringung von Brand- und Dankopfern, mit Essen und Trinken d. h. Opfermahlen, und mit Scherzen (צַחֵק) d. i. mit lautem Jubel, Jauchzen, Wechselgesängen und Tänzen (vgl. v. 17—19), in der Weise, wie die Aegypter nach *Herod. II, 60* und *III, 27* ihre Apisfeste feierten. Auch diese Nachahmung ägyptischer Sitte spricht nicht dagegen, daſz die Festfeier dem Jehova gelten solte; denn frohe Opfermahle und selbst Spiel und Reigentanz (vgl. 15, 20 f.) finden wir auch bei dem legitimen Jehovacultus. Nichts desto weniger war die Anfertigung des Kalbes mit den vor ihm gefeierten Opfermahlen und Festlichkeiten ein schmählicher Abfall von Jehova, eine tatsächliche Verleugnung der unabbildbaren Herrlichkeit des waren Gottes, eine sträfliche Uebertretung des zweiten Gebotes der Bundesworte (20, 4), wodurch Israel den Bund mit dem Herrn brach und in das heidnische Wesen Aegyptens zurückfiel. Dieser Uebertretung machte sich auch Aaron schuldig, obgleich er nur aus sündlicher Schwachheit dem Ansinnen des Volkes nachgegeben und seinen Wünschen sich gefügt hatte, vgl. Deut. 9, 20. Mit dem Volke fiel auch er und verleugnete den Gott, der ihn — wenn auch ihm selber noch unbewuſzt — zu seinem Priester erwählt hatte, die Sünden des Volkes zu tragen und vor Jehova zu sühnen. Der Fall des Volks ward ihm zur Versuchung, in welcher die Untüchtigkeit seiner Natur zu diesem Amte offenbar werden solte, damit er derselben eingedenk bleiben und sich des Amtes, zu welchem der Herr ihn nicht um seiner Würdigkeit willen, sondern aus ganz unverdienter Gnade berief, nicht überheben solte. Vgl. *Kurtz* II S. 312 f.

V. 7—14. Bevor Mose noch den Berg verlieſz, zeigte ihm Gott den Abfall seines Volkes an v. 7 f. עַמְּךָ „*dein* Volk, das du aus Aegypten geführt“ sagt Gott, nicht im Sinne einer *obliqua exprobratio* oder um *Mosen quodammodo vocare in partem criminis, quo examinetur ejus tolerantia et plus etiam moeroris ex rei indignitate concipiat* (*Calv.*), auch nicht weil das bundbrüchige Israel nicht mehr Volk Jehova's war, sondern weil die Vertretung des Volks Mosen als dem Bundesmittler obliegt. V. 8. סָרוּ מַהֵר „sie sind schnell (eig. eilends) abgewichen“, was ihre Schuld vermehrt, ihren Undank gegen Jehova, ihren Erlöser, um so greller offenbart. V. 9 f.

„Siehe es ist ein halsstarrig Volk (קְשֵׁה עֹרֶף von hartem Nacken, der sich unter Gottes Gebot nicht beugen will, vgl. 33,3. 5. 34,9. Deut. 9,6 u. a.), und nun laſz es mir zu, daſz mein Zorn gegen sie entbrenne und ich sie vernichte, so will ich dich zu einem groſzen Volke machen.“ Seine den Erzvätern gegebenen Verheiſzungen will und kann Jehova als der unwandelbar Treue nicht zurücknehmen und unerfült lassen; wenn er also das Volk, das in seinem raschen Abfalle die Halsstarrigkeit seiner Natur gezeigt hat, in seinem Zorne vernichtet, so will er seine Verheiſzung an Mose verwirklichen, ihn zu einem groſzen Volke machen, wie Abraham Gen. 12,2. Daſz aber Gott zu Mose spricht: הַנִּיחָה לִּי „laſz mich, gestatte mir, daſz mein Zorn entbrenne“ u. s. w., dies geschieht nur, um wie *Gregor M.* sich ausdrückt, *deprecandi ansam praebere.* Gott legt das Schicksal des Volks in die Hand Mose’s, damit er seines Mittleramtes warnehme, in seinem Berufe sich bewähre. In dieser göttlichen Herablassung, welche die Erhaltung oder die Vertilgung Israels in Mose’s Hand legt, verbunden mit der seiner Entschlieſzung volle Freiheit bietenden Zusage: nach Vernichtung des Volks ihn zu einem groſzen Volke machen zu wollen, lag eine groſze Versuchung für Mose, ob er sein schuldbeladenes Volk für den Preis der eigenen Verherrlichung darangeben werde. Aber Mose bestand die Probe. Die Erhaltung Israels lag ihm mehr am Herzen als die Ehre, Anfänger und Haupt eines neu zu gründenden Volkes Gottes zu werden. Seinem Mittlerberufe treu tritt er in den Riſz vor Gott, seinen Grimm zu wenden, daſz er das sündige Volk nicht vertilge Ps. 106,23. — Aber wie? Wenn Mose die Probe nicht bestanden, nicht seine Seele für die Erhaltung seines Volks eingesezt hätte, wie er nach v. 32 getan? Hätte ihn dann Gott noch für tüchtig halten können, ihn zu einem groſzen Volke zu machen? Als tüchtig und würdig zu solchem Berufe hätte er sich in diesem Falle allerdings nicht gezeigt; aber da Gott zur Ausrichtung seines Heilsrathes auch nicht die beruft, welche von sich selbst tüchtig sind, sondern die Unwürdigen erwählt und für seine Zwecke tüchtig macht (2 Cor. 3,5 f.), so hätte er auch Mose zu einem groſzen Volke machen können. Indeſz diese Möglichkeit ist selber ein ganz abstracter Gedanke; der angenommene Fall konte gar nicht eintreten, weil Gott das Herz seiner Knechte kent und voraus weiſz, was sie tun werden, aber in seiner Allwissenheit doch der menschlichen Freiheit Raum zur Selbstentscheidung gibt, um die Treue seiner Diener zu bewähren, wenn auch keine menschliche Speculation den Conflict der göttlichen Providenz mit der menschlichen Freiheit genügend zu lösen vermag. In Deut. 9,14 erwähnt Mose diese göttliche Verheiſzung mit den Worten: „ich werde dich zu einem Volke machen stärker und zahlreicher als dieses“, welche Gott in dem späteren ähnlichen Falle Num. 14,12 gebraucht hatte. — V. 11. „Und Mose flehte den Herrn seinen Gott an.“ חִלָּה אֶת־פְּנֵי יי׳ eig. das Angesicht Jehova’s streicheln, um seinen Zorn zu besänftigen d. h. seine Gnade erflehen durch Opfer (1 Sam. 13,12) oder durch Fürbitte. Er hielt ihm seine Taten an Israel (v. 11), seine Ehre gegenüber den Aegyptern (v. 12) und seine den Patriarchen erteilten Verheiſzungen (v. 13) vor, auf daſz der Herr um seiner selbst, um seiner Ehre unter den Heiden willen Gnade für

Recht ergehen lasse. בְּרָעָה (v. 12) bed. nicht μετὰ πονηρίας (LXX) oder *callide* (*Vulg.*), sondern: „zu ihrem Unglück“ (*Luth.*), בְּ die Art und Weise ausdrückend, in oder nach der etwas geschieht. V. 14. „Und es reuete Jehova des Uebels u. s. w.“ Ueber die Reue Gottes s. zu Gen. 6, 6. Der Sache nach richtig *Augustin. Contra adversar. leg. 1, 20: poenitentia Dei dicitur rerum in ejus potestate constitutarum hominibus inopinata mutatio,* jedoch den tief innerlichen Begriff der Reue Gottes als anthropopathischer Bezeichnung des Schmerzes, den die göttliche Liebe über die Vertilgung ihrer Geschöpfe empfindet, nicht erfassend. V. 14 enthält übrigens eine der Entwicklung der Geschichte vorgreifende Bemerkung, mit welcher der Erzähler, um die erste Verhandlung Mose's mit dem Herrn abzuschliefzen, den Erfolg der Fürbitte andeutet, noch ehe Mose selbst von Gott die Zusicherung der Vergebung empfangen. Gott entliefz aber Mose ohne solche Zusicherung, damit er den ganzen Ernst des göttlichen Zorns vor dem Volke entfalten möchte.

V. 15—24. Als Mose mit den beiden Gesetztafeln in der Hand (s. zu 31, 18) von Gott weggehend mit Josua auf dem Berge (s. zu 24, 13) zusammenkam, hörte dieser das Lärmen des Volks (בְּרֵעֹה — קוֹל die Stimme des Volks in seinem Lärmen, רֵעֹה für רֵעוֹ von רֵעַ Lärm, Getöse) und hielt es für Kriegslärm; aber Mose erwiderte v. 18: „Es ist nicht Laut des Antwortens von Kraft und nicht Laut des Antwortens von Schwäche“ d. h. es sind nicht Laute, wie sie im Kampfgetümmel der Starke (Obsiegende) und der Schwache (Unterliegende) vernehmen lassen; „den Laut von Wechselgesängen höre ich.“ ענּוֹת hier und Ps. 88, 1 nach 15, 21 zu erklären. V. 19. Als er aber dem Lager näher kam und das Kalb und die Reigentänze sah, da entbrante sein Zorn, dafz er die Bundestafeln hinwarf und zerbrach unten am Berge, zum Zeichen dafz Israel den Bund gebrochen hatte. V. 20. Dann schritt er zur Vernichtung des Idols. „Er verbrante es in (mit) Feuer,“ wodurch der hölzerne Kern verkohlt und der goldene Ueberzug ganz oder teilweise geschmolzen wurde, und was das Feuer übrig liefz, zermahlte er bis dafz es fein (דַּק) war, oder, wie Deut. 9, 21 genauer angegeben ist, zerschlug er, es gut zermahlend (d. h. mit und zwischen Steinen zermalmend), bis dafz es fein zu Staub wurde.[1] Den aus Kohlen- und Goldteilchen bestehenden Staub „streute er auf das Wasser“ oder wie es im Deuter. heifzt, „warf er in den vom Berge herabfliefzenden Bach,“ und liefz es die Söhne Israels trinken d. h. nötigte sie mit dem Bachwasser den in dasselbe geworfenen Staub zu trinken. Dieses Trinkenlassen hatte aber gewifz nicht den Zweck, ihnen zu ihrer Beschämung die Nichtigkeit ihres Gottes klar zu machen und sie durch eine solche Behandlung desselben, dafz sie nämlich ihren eigenen Gott verschlingen müfzten, zu demütigen (*Kn.*), sondern solte in sinnbildlicher Weise ihnen die Sünde mit ihren Folgen incorporiren, mit dem Wasser gleichsam in ihre Eingeweide eingiefzen, zum symbolischen Zeichen, dafz sie dieselbe würden tragen und

1) An Calciniren des Goldes braucht man weder hier noch bei der Vernichtung der Aschera durch Josija (2 Kg. 23, 4. 12. 2 Chr. 34, 4. 7) zu denken, abgesehen davon, ob diese chemische Zersetzung edler Metalle Mosen und den Israeliten überhaupt schon bekant war.

büfzen müssen, gleichwie das des Ehebruchs verdächtige Weib das Fluchwasser trinken mufzte (Num. 5, 24). Andere Deutungen s. bei *Bochart, Hieroz. I p. 362 sqq.* — V. 21. Nach Vernichtung des Kalbes zog Mose Aaron zur Rechenschaft: „Was hat dir dieses Volk getan (angetan, עָשָׂה im üblen Sinne wie Gen. 27, 45. Ex. 14, 11), dafz du eine grofze Sünde über dasselbe gebracht hast!" Mochte auch Aaron nur aus Schwäche den Willen des Volks ausgeführt haben, so hatte er doch die gröfzte Schuld, weil er nicht energisch in festem Glauben, selbst mit Daransetzung seines Lebens, dem Andringen des Volks widerstanden hatte. Darum weifz er auch keine bessere Entschuldigung als die leidige Ausrede: „Zürne nicht, mein Herr (so redet er Mose um seines Amtes und seines gewaltigen Eifers willen an, vgl. Num. 12, 11); du kenst das Volk, dafz es im Argen ist" (vgl. 1 Joh. 5, 19), und das Geständnis, dafz er, von dem Andrange des Volks überwältigt, das ihm eingehändigte Gold ins Feuer geworfen habe, und daraus dieses Kalb hervorgegangen sei (v. 22—24), als ob das Bild ohne seine Absicht und seinen Willen gleichsam von selbst entstanden wäre. Diese Ausrede war so erbärmlich, dafz Mose sie keiner Antwort würdigte, aber doch, wie er Deut. 9, 20 nachträglich dem Volke mitteilt, auch von ihm den grofzen Zorn des Herrn durch seine Fürbitte abwendete.

V. 25—29. Hierauf wandte sich Mose gegen das zügellos gewordene (פָּרוּעַ) Volk, dem Aaron hatte die Zügel schiefzen lassen „zum Gezischel (שִׁמְצָה s. *Ges. Thes. p. 1442*) unter ihren Widersachern", nämlich insofern als dasselbe durch die göttliche Strafe, die sein Treiben nach sich ziehen mufzte, Gegenstand des Hohnes und Gespöttes unter den Heiden werden mufzte (vgl. v. 12 mit Deut. 28, 37), um durch ein ernstes Strafgericht dieser Zügellosigkeit Einhalt zu tun und der von Gott gedrohten Ausrottung des Volks vorzubeugen. Denn zeigte sich bei diesem Strafgerichte noch ein Rest von Gehorsam und Treue gegen Gott im Volke, so durfte Mose auf Grund der Verhandlung Abrahams mit dem Herrn Gen. 18, 23 ff. hoffen, um der Gerechten willen von Gott Erbarmen für das ganze Volk zu erlangen. Darum trat er in das Thor des Lagers (den Eingang zum Lager) und rief aus: „Wer dem Herrn (angehört oder sich anschliefzt) zu mir!" und seine Erwartung wurde nicht getäuscht. „Es versammelten sich zu ihm alle Leviten." Warum die Leviten? Gewifz nicht allein oder auch nur hauptsächlich aus dem Grunde, *quod plerique Levitae non consenserint in populi peccatum ut cultum vituli, quodque ille iis displicuerit* (*C. a. Lap.*), sondern zum Teil weil die Leviten rascher zur Erkentnis ihres Vergehens, zur Bufze und Umkehr sich entschlossen, zum Teil aber auch aus Rücksicht auf Mose, der ihrem Stamme angehörte, wobei noch ins Auge zu fassen, dafz der Entschlufz und Vorgang einiger angesehener Männer sofort alle ihre Stammgenossen zur Nachfolge reizen mufzte. Weshalb aber von den übrigen Stämmen Niemand auf Mose's Seite trat, diese befremdliche Tatsache zu erklären, reicht auch die Vermutung *Calvins: non contemtu vel obstinatione sed pudore tantum fuisse retentos ac tantum terroris fuisse omnibus incussum, ut attoniti exspectaverint, quorsum tenderet Moses et quousque progredi vellet,* schwerlich aus, sondern man wird auch hiebei die Stammesverhältnisse in Anschlag zu bringen haben. V. 27. Die Le-

viten aber müssen ihren Gehorsam gegen Jehova mit einer schweren Probe bewähren. Mose gebot ihnen im Namen Jehova's des Gottes Israels: Jeder solle sein Schwert umgürten und das Lager von einem Thore (Ende) zum andern hin und zurück durchgehend Brüder, Freunde und Nächste d. h. jeden den sie treffen ohne alle Rücksicht auf Verwandtschaft, Freundschaft und Bekantschaft, tödten; und sie bestanden diese Probe. Durch ihr Schert fielen an diesem Tage gegen 3000 Mann vom Volke. Dieser Vorgang bietet verschiedene Schwierigkeiten dar, die zu Zweifeln an seiner Geschichtlichkeit Anlafz gegeben. Die geringste Schwierigkeit liegt in der vermeintlichen Strenge und Rücksichtslosigkeit des Verfahrens Mose's. Die Strenge des Strafverfahrens entspricht der Gröfze des Vergehens. Der Bilderdienst als offenbare Uebertretung eines Grundgesetzes des Bundes war Bundesbruch und als solcher Capitalverbrechen, welches Todesstrafe oder Ausrottung nach sich zog. Da nun das ganze Volk sich dieses Verbrechens schuldig gemacht hatte, wobei wie bei jeder Empörung nicht alle gleich schuldig waren, sondern viele sich nur durch das böse Vorbild und Beispiel hatten mit fortreifzen lassen: so konten auch nicht alle in gleicher Weise gestraft, sondern es mufzte zunächst eine Scheidung, wenn auch nicht zwischen Schuldigen und Unschuldigen, so doch zwischen den reuigen und hartnäckigen Uebertretern, vorgenommen werden. Um diese Scheidung zu bewirken, rief Mose ins Lager hinein: „Her zu mir, wer dem Herrn (zugetan)!“ Seinem Rufe folgten alle Leviten, die übrigen Stämme aber nicht. Diese Widerspenstigen mufzten gestraft werden. Aber da auch diese nicht alle sich gleich schwer versündigt hatten, sondern in Verführer und Verführte zerfielen, die zusammen standen, so blieb nur eine Art der Strafvollstreckung übrig, die zu allen Zeiten in ähnlichen Fällen angewendet worden. *Si qua in exercitu* — bemerkt schon *Calvin* — *exorta sit seditio, quae ad vim usque et caedes progressa sit, communi jure solet imperator noxios decimare,* und fügt hinzu: *quanto mitior puniendi ratio, dum ex sexcentis millibus non pereunt nisi tria millia.* Eine solche Decimirung übertrug Mose den Leviten; und wie bei jeder Decimirung die Auswahl der zu Bestrafenden dem Lose oder der zufälligen Zahl überlassen wird, so überliefz es auch Mose dem Zufalle, wen das Schwert der Leviten treffen würde, wol wissend, dafz auch der sogenante Zufall unter göttlicher Leitung steht.

Eine gröfzere Schwierigkeit scheint darin zu liegen, dafz nicht nur die Leviten ohne Rücksicht den Befehl Mose's vollstrecken, sondern dafz auch das Volk, ohne Widerstand zu leisten, sie durchs Lager ziehen und jeden, den ihr Schwert trift, tödten läfzt. Zur Hebung dieser Schwierigkeit braucht man weder mit *Calvin* anzunehmen, dafz die Leviten die Anstifter und Rädelsführer des Kalbsdienstes gekant und nur gegen diese ihr Schwert gekehrt hätten, noch mit *Kurtz* (II S. 320) einen „förmlichen Kampf zwischen beiden Parteien, in welchem auch Einzelne aus der Partei Mose's gefallen“, in den Text hineinzutragen, da die Urkunde ja nicht etwa berichtet, „dafz die Männer, die zu Mose hielten, den vollständigen Sieg davon trugen“, sondern nur erzählt, dafz die Leviten dem durch Mose ihnen eröffneten Worte Jehova's, des Gottes Israels, Folge leistend mit

ihrem Schwerte gegen 3000 Mann vom Volke niedermachten. Der Gehorsam der Leviten war eine Tat des Glaubens, der weder Menschenfurcht noch Ansehen der Person kent. Das ruhige Verhalten des Volks aber erklärt sich teils aus dem hohen Ansehen Mose's, den Gott so wunderbar und gewaltig als seinen Knecht vor dem ganzen Volke bezeugt hatte, teils aus der dem bösen Gewissen eigenen Verzagtheit und Furcht, die zu jedem Widerstande gegen mutiges und energisches Auftreten der von Gott geordneten Oberen und ihrer Diener als Vollstrecker göttlicher Befehle unfähig macht, wobei in unserem Falle noch zu bedenken, daſz der Versündigung des Volks keine Empörung gegen Mose zu Grunde lag.

Sehr verschieden gedeutet werden die Worte, welche Mose v. 29 noch zu den Leviten sprach: „Füllet eure Hand heute für Jehova; denn jeder gegen seinen Sohn und gegen seinen Bruder, und auf euch heute einen Segen zu bringen.“ „Die Hand für Jehova füllen“ heiſzt nicht: dem Herrn ein Opfer darbringen, sondern sich mit etwas versehen, versorgen, das man Gott darbringe 1 Chr. 29, 5. 2 Chr. 29, 31. Damit fält schon die von *Kurtz* S. 321 in modificirter Weise erneuerte Deutung *Jonathans*, daſz Mose den Leviten befehle, Opfer darzubringen zur Sühnung des von ihnen vergossenen Blutes oder des durch rücksichtslose Tödtung der Blutsverwandten in die Gemeinde gebrachten Risses, bei der ohnedem nicht zu begreifen, wie die Vollziehung eines göttlichen Befehles oder eine Tat des Gehorsams gegen den ausgesprochenen Willen Gottes zur Blutschuld gereichen oder ein der Sühne bedürftiges Vergehen sein kann. Den folgenden Satz כִּי אִישׁ וגו anlangend, ist so viel klar, daſz man diese Worte weder übersetzen darf: „denn jeder ist *in* seinem Sohne u. s. w.“, noch: „denn jeder *war* gegen s. S. u. s. w.“; ersteres nicht, weil sich damit gar kein Sinn verbinden läſzt; lezteres deshalb nicht, weil nach voraufgegangenem Imperative das *praet.* הָיָה nicht fehlen durfte, wenn der Begründungsatz sich auf Vergangenes beziehen solte. Wäre כִּי hier Causalpartikel, so könte der Sinn nur der sein: „denn jeder soll gegen seinen Sohn . . . sein.“ Passender aber wird man כִּי als Objectspartikel fassen: „daſz jeder sei gegen seinen Sohn und gegen seinen Bruder“ d. h. daſz jeder in der Sache des Herrn auch seiner nächsten Verwandten nicht schone, um des Herrn willen auch Sohn und Bruder verleugne (Deut. 33, 9). וְלָתֵת וגו „und zu geben“ (bringen) d. h. so daſz ihr heute Segen auf euch bringet. Hienach enthält dieser V. folgenden Gedanken: Versehet euch heute mit einer Gabe für den Herrn, weiht euch heute für den Dienst des Herrn, indem ihr den eben bewährten Gehorsam gegen ihn euch bewahret, in seinem Dienste Sohn und Bruder nicht mehr kennet und so einen Segen euch erwerbet. Mose erblickt in der ihr eigenes Fleisch und Blut verleugnenden Vollziehung des göttlichen Befehles eine Gesinnung und Tat, die sie für den Dienst des Herrn befähigt, und ermuntert sie mit Hinweisung auf den Segen, welcher ihnen hieraus erwachsen würde, und durch ihre Erwählung zum besonderen Eigentume Jehova's (Num. 3 f.) ihnen hernach zuteil geworden, in dieser Treue gegen den Herrn zu beharren. In den Leviten „flammte der Eifer des Stammvaters, jezt aber nicht für die eigene, sondern für Gottes Ehre. Hatte der Ahnherr durch die Rache an den Siche-

miten Warheit, Treue und Recht gebrochen aus verkehrter Rücksicht auf Blutsverwandtschaft, so haben seine Nachkommen jezt durch Rächung Jehova's an ihren eigenen Blutsverwandten Warheit, Recht und Bund gerettet" (*Kurtz* S. 322 und *Oehler* in *Herzogs* Realencykl. VIII S. 347), so dafz der auf ihnen lastende Fluch (Gen. 49, 7) nun in Segen umgewandelt werden konte, vgl. Deut. 33, 9.

V. 30—35. Nachdem Mose in solcher Weise die Ehre des Herrn an dem sündigen Volke gerächt, kehrte er als Mittler, der nicht eines Einigen Mittler ist (Gal. 3, 20), am folgenden Tage zu Jehova zurück auf den Berg, um durch die Kraft seiner Fürbitte den Vernichtung drohenden göttlichen Zorn in schonende Gnade und Barmherzigkeit umzustimmen und die Sünde des Volks zu sühnen. Auf seine erste Bitte v. 11—13 hatte er keine Zusicherung von Gnade erhalten. Daher kündigt er sein Vorhaben dem Volke mit den Worten an: „vielleicht kann ich eure Sünde sühnen"; vor dem Herrn aber spricht er v. 31 f.: „die Sünde dieses Volks ist eine grofze Sünde; sie haben sich einen Gott von Gold gemacht", gegen das klare Verbot 20, 23; „und nun, ob du ihre Sünde vergeben wirst, und wenn nicht, so tilge doch mich aus dem Buche, das du geschrieben." Das Buch, das Jehova geschrieben, ist das Buch des Lebens oder der Lebendigen Ps. 69, 29. Dan. 12, 1. Diese Vorstellung hat sich gebildet aus der Sitte, die Bürger eines Reiches, einer Stadt in eine Bürgerliste zu verzeichnen, wodurch sie als Glider des Reiches, als Bürger der Stadt anerkant und ihnen alle Rechte der Reichsgenossen, der Bürgerschaft zugesichert werden. Das Buch des Lebens enthält das Verzeichnis der Gerechten Ps. 69, 29, und sichert den darin Verzeichneten das Leben vor Gott zu, zunächst in dem irdischen Gottesreiche, dann aber, entsprechend der mit der fortschreitenden Gottesoffenbarung sich vertiefenden Heilserkentnis, auch das ewige Leben; so im N. T., wo in das Lebensbuch die Erben der ζωὴ αἰώνιος geschrieben erscheinen Phil. 4, 3. Apok. 3, 5. 13, 8 u. a.; ein Fortschritt, der bereits durch Jes. 4, 3 und Dan. 12, 1 angebahnt ist. Aus dem Buche Jehova's tilgen heifzt also: aus der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gotte oder aus dem Reiche der vor Gott Lebenden tilgen und dem Tode überantworten. Als ein treuer Mittler seines Volks ist Mose bereit, sein Leben für die Rettung des Volks einzusetzen und selbst nicht vor Gott leben zu wollen, wenn Jehova dem Volke seine Sünde nicht vergibt. Diese Worte Mose's sind überschwenglicher Ausdruck hingebender, für das Leben seines Volks sich aufopfernder Liebe, und eben so tief und war als der Wunsch des Apostels Paulus Röm. 9, 3: um seiner Brüder nach dem Fleische willen von Christo weg verbant zu sein, mit welchem schon *A. Bengel* die Bitte Mose's zusammengestelt und von dieser ungemessenen Fülle der Liebe treffend bemerkt hat: *de mensura amoris in Mose et Paulo non facile est existimare. Eum enim modulus ratiocinationum nostrarum non capit, sicut heroum bellicorum animos non capit parvulus.* Solchem Liebesdrange kann die unendliche göttliche Liebe nicht widerstehen. Gott, der die heilige Liebe, kann nicht den Frommen und Gerechten opfern für die Ungerechten und Schuldigen, aber auch die mittlerische Intercession seines treuen Knechtes nicht unbeachtet zurückwei-

sen, so lange das sündige Volk das Maß seiner Schuld noch nicht vollgemacht hat, in welchem Falle auch die Fürbitte eines Mose und Samuel das Gericht nicht mehr aufhalten kann, Jer. 15,1 vgl. Ez. 14,16. Darum weist Jehova zwar den Wunsch und das Verlangen Mose's zurück mit den Worten: „wer (מִי אֲשֶׁר hier und 2 Sam. 20,11 ist nachdrucksvoller als das einfache מִי oder אֲשֶׁר) gesündigt, den will ich aus meinem Buche tilgen“, läßt sich aber doch erbitten, Mosen das Fortbestehen des Volks unter seiner Führung und dem Schutze seines Engels, der vor ihm hergehen solle (s. zu 33,2 f.), zuzusichern, und die Bestrafung ihrer Sünde auf den Tag seiner Ahndung aufzuschieben. V. 35. „So schlug Jehova das Volk dafür, daß sie das Kalb gemacht hatten.“ Mit diesen Worten schließt der Erzähler den ersten Act der Verhandlung Mose's mit dem Herrn wegen dieser Versündigung ab, aus dem sich ergeben hat, wie Gott sich die dem Volke gedrohte Versündigung gereuen ließ (v. 14). — Die Erhaltung des Volks und seine Einführung in das verheißene Land unter göttlichem Schutze hat Mose durch seine Fürbitte erwirkt und die Aufhebung des Bundes vom Volke abgewendet; aber das bisherige Bundesverhältnis ist noch nicht in seiner Integrität wiederhergestelt. Indem die Gnade den Zorn mildert und mindert, kann sie doch die Gerechtigkeit des heiligen Gottes nicht beeinträchtigen. Durch das von den Leviten an dem Volke vollzogene Strafgericht war zwar der Gerechtigkeit eine Sühne geleistet worden, aber nur eine vorläufige, unvollständige. Von dem ganzen schuldigen Volke war nur ein kleiner Teil der Strafe verfallen, ohne daß die Uebrigen durch Reue und Buße sich der vergebenden Gnade schon würdig gezeigt hatten. Daher wird ihnen die Strafe nicht erlassen, sondern nur in göttlicher Geduld „auf den Tag der Ahndung“ oder Heimsuchung verschoben. Dieser Tag der Heimsuchung tritt ein, als das halsstarrige Volk durch wiederholte Auflehnung gegen Jehova und seinen Knecht Mose das Maß seiner Sünde vollgemacht hat und zu Kadesch dem Urteile des Hinsterbens in der Wüste verfält Num. 14,26 ff. Daß jezt dieses Maß noch nicht voll war, das zeigt die Trauer, welche das Volk (33,4) an den Tag legte, als ihm das Urteil Gottes eröffnet wurde.

Cap. XXXIII. V. 1—6. Die Verhandlung Mose's mit dem Volke, um dasselbe zu ernster Reue und Buße zu führen, begint mit Eröffnung der Rede Jehova's an dasselbe. Das Wort Jehova's v. 1—3, welches nur seine Zusage 32,34 weiter ausführt, lautet seinem Anfange nach gleich der Bundesverheißung 23,20. 23, ist aber doch darin von derselben sehr verschieden, daß während in dem 23,20 dem Volke zum Führer verheißenen Engel Jehova's Name d. h. die Gegenwart Jehova's selber vor Israel herziehen wolte, jezt Jehova zwar auch einen Engel vor Mose und Israel her senden, aber nicht selbst in der Mitte Israels nach Canaan (אֶרֶץ זָבַת וגו׳ s. zu 3,8) hinaufziehen will, damit er das Volk bei seiner Halsstarrigkeit nicht unterwegs vernichte (אֲכֶלְךָ für אֲכַלְּךָ s. *Ges.* §. 27,3 Anm. 2[a]). V. 4. Durch dieses böse (רָע) d. h. unheilvolle Wort wird daher das Volk in Trauer versezt, daß sie jeder seinen Schmuck von sich tun, und in diesem äußeren Zeichen die Betrübnis ihres Innern an den Tag legen. V. 5. Um aus diesem guten Anfange von Reue eine ware und nachhaltige Bußstim-

mung zu erzielen, wiederholt Jehova mit Nachdruck seine Drohung: „Du bist ein halsstarrig Volk; ziehe ich einen Augenblick in deiner Mitte, so vernichte ich dich“ d. h. wenn ich nur einen Augenblick in deiner Mitte hinaufziehen wolte, so würde ich dich deiner Halsstarrigkeit wegen vernichten müssen, und befiehlt ihm: „wirf ab (הוֹרֵד) deinen Schmuck von dir weg, und ich werde (daraus) erkennen, was ich dir tue.“ V. 6. Und das Volk fügt sich diesem Befehle mit Verleugnung aller Augenweide. „Die Söhne Israels beraubten sich (יִתְנַצְּלוּ s. 12, 36) ihres Schmuckes vom Berge Horeb ab.“ Damit traten sie förmlich in den Stand der Bufze ein. Das מֵהַר חֹרֵב läfzt sich schwerlich mit *Seb. Schmidt* u. A. umschreiben: *in castra digressi a monte Choreb*, sondern drückt aller Warscheinlichkeit nach den Sinn aus, dafz sie den Schmuck, den sie bis dahin getragen, fortan d. h. von diesem Ereignisse am Horeb an für die Folgezeit ablegten und eben damit die Gesinnung andauernder Bufze zu erkennen gaben.

V. 7—11. Darauf nahm Mose ein Zelt und schlug es aufzerhalb des Lagers ferne (הַרְחֵק) von demselben auf und nante es „Zelt der Zusammenkunft.“ הָאֹהֶל ist weder das c. 25 ff. angeordnete Heiligtum der Stiftshütte, dessen Erbauung erst nach der vollen Wiederherstellung des Bundes c. 35 ff. erfolgte, noch ein anderes vor Erbauung der Stiftshütte gebrauchtes, von den Vorfahren überkommenes Heiligtum (*Cler. J. D. Mich. Ros.* u. A.), sondern ein Zelt Mose's, wie es schon *LXX*, *Philo*, *Syr.* u. A. verstanden, das freilich dadurch, dafz die Wolkensäule sich auf dasselbe herabsenkte und Jehova dort mit Mose redete, zu einem interimistischen Heiligtume wurde und deshalb auch den Namen אֹהֶל מוֹעֵד (s. zu 27, 21) wie die Stiftshütte erhielt, weil sich daselbst Jehova offenbarte und jeder, der ihn suchte, zu demselben aufzerhalb des Lagers hinausgehen mufzte. Der Zweck dieser Mafznahme war ein doppelter: Einmal wolte Mose dadurch dem Volke das Bewufztsein und Gefühl der Trennung von seinem Gotte zu tieferer Anerkennung bringen, um seine Bufzfertigkeit zu vertiefen; sodann aber wolte er auch ein Mittel für den Verkehr mit Jehova herstellen, durch welches nicht nur das Bedürfnis nach Erneuerung und Wiederaufrichtung des Bundes im Volke geweckt, sondern ihm auch die Wiederherstellung des Bundes ermöglicht werden konte. Dieser Zweck wurde erreicht. Nicht nur ging das Volk, jeder der Jehova suchte, hinaus zu diesem Zelte, sondern das ganze Volk schaute auch ehrfurchtsvoll auf Mose, wenn er hinaus zu diesem Zelte ging, und beugte sich anbetend vor dem Herrn, wenn es, jeder vor seinem Zelte, die Wolkensäule auf das Zelt herabkommen und vor der Thür desselben stehen sah, von wo aus Jehova mit Mose redete (v. 7—10), und zwar פָּנִים אֶל־פָּנִים „Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann zu seinem Freunde redet“ (v. 11), d. h. nicht aus der Ferne vom Himmel herab durch irgendwelche Vermittlung, sondern, wie es Num. 12, 8 heifzt, „von Mund zu Mund“, in solcher Nähe und Unmittelbarkeit, wie Freunde mit einander verkehren. *Familiare ergo colloquium hac voce exprimitur: acsi dictum esset, Deum apparuisse Mosi singulari revelationis modo. Si quis objiciat, pugnare cum hac sententia quod mox videbimus: Non poteris faciem meam videre, facilis est solutio: quamvis peculiari modo Deus se patefecerit Mosi, nunquam tamen apparuisse in*

*solida sua gloria, sed quatenus ferre poterat hominis infirmitas. Haec enim solutio continet tacitam comparationem: quod scilicet nemo aequalis fuerit Mosi, vel ad tantum dignitatis gradum ascenderit. Calv.* Wenn aber Mose ins Lager zurückkehrte, blieb sein Diener Josua als Wart im Zelte zurück. — Durch diese Herablassung Jehova's zu Mose mußte das Volk im Vertrauen auf seinen Führer, als den Vertrauten Jehova's, mächtig gestärkt werden. Mose selbst aber ward dadurch ermutigt zu dem Versuche, das zerrissene Bundesverhältnis ganz wiederherzustellen.

V. 12—23. Jehova hatte Mosen geboten, das Volk nach Canaan zu führen und ihm das Geleite eines Engels zugesagt, aber diesen Engel auch bestimt von seiner persönlichen Gegenwart unterschieden v. 1—3. Außerdem hatte, was früher nicht ausdrücklich erwähnt worden, Jehova Mosen gesagt: יְדַעְתִּיךָ בְשֵׁם „ich habe dich mit Namen erkant", d. h. dich als den Meinigen erkant und zur Ausführung meines Willens erkoren und berufen (vgl. Jes. 43, 1. 49, 1), oder dich zu mir „in ein specifisch persönliches, nur Mosen zukommendes, also an seinem Namen haftendes Verhältnis gesezt" (*Oehler* in *Herzog's* Realencykl. X S. 195), „und du hast auch Gnade in meinen Augen gefunden", insofern als Gott seiner bisherigen Fürbitte Erhörung gewährt hatte. Diese göttliche Zusage hält nun Mose mit einem Freimute, wie ihn nur der Glaube erzeugt, der mit Gott ringt und ihn nicht läßt bevor er von ihm gesegnet ist (Gen. 32, 27), dem Herrn vor und stüzt darauf die Bitte v. 13: „laß mich doch deinen Weg (den Weg, den du mit mir und dem Volke gehen wilst) wissen, daß ich dich erkenne, auf daß ich in deinen Augen Gnade finden möge, und siehe, daß dieses Volk dein Volk ist." Der Sinn ist: Wenn ich in deinen Augen Gnade gefunden und du mich als deinen Knecht erkant und zum Führer des Volks berufen hast, so laß mich über deine Absichten mit dem Volke und über den Engel, den du mir und dem Volke zum Führer geben wilst, nicht in Ungewißheit, daß ich dich erkenne, damit mein Gnadefinden in deinen Augen zur vollen Warheit werde (*Domine fac ut verbis tuis respondeat eventus. Calv.*); und wilst du das Volk nach Canaan hinaufführen, so bedenke doch, daß es dein Volk ist, zu dem du dich auch als sein Gott bekennen mußt. Solche Kühnheit zuversichtlichen Glaubens dringt zum Herzen Gottes und trägt den Segen davon. Jehova antwortet v. 14: „Mein Angesicht wird gehen und ich werde dir Ruhe schaffen", d. h. dich samt dem Volke in das Land bringen, wo ihr zur Ruhe kommen werdet Deut. 3, 20. Das פָּנִים Jehova's ist Jehova in persönlicher Gegenwart und identisch mit dem מַלְאָךְ, in welchem der Name Jehova's (23, 20 f.), welcher demzufolge מַלְאַךְ פָּנָיו Jes. 63, 9 genant wird.

Mit dieser göttlichen Zusage war das Bundesverhältnis vollständig restituirt. Um sich dessen aber zu vergewissern, antwortet Mose v. 15 f.: „Wenn nicht dein Angesicht (mit) gehend ist, so führe uns nicht von dannen hinauf; und woran soll doch erkant werden, daß ich Gnade in deinen Augen gefunden, ich und dein Volk, wenn nicht (הֲלוֹא eig. wird es nicht erkant) an deinem Gehen mit uns, daß wir, ich und dein Volk, ausgezeichnet werden (נִפְלָה s. zu 8, 18) vor allem Volke, das auf dem Erdboden?" In diesen Worten spricht sich nicht Zweifel an der Warheit der

göttlichen Zusicherung aus, „wol aber ein gewisses Gefühl von dem Ungenügenden der Verheißung“, indem auch bei der Wiederherstellung des früheren Verhältnisses noch „die Furcht bleibt, daß der böse Grund der Widerspenstigkeit des Volks, der nun an den Tag gekommen, jeden Augenblick wieder hervorbrechen könne“ (*Baumg.*). Daher sagt ihm Jehova v. 17 auch die Gewährung dieser Bitte zu. Denn „daß Mose für sich und sein Volk eine Auszeichnung verlangt vor allem Volke auf dem Angesicht der Erde, ist gar nichts Besonderes, sondern nur das Festhalten des Glaubens an der Tatsache der göttlichen Berufung und Erwählung 19,5.6“ (*Baumg.*). — V. 18. Hiedurch kühn gemacht, bittet Mose den Herrn: „laß mich doch deine Herrlichkeit sehen.“ Was Mose zu sehen begehrt, muß — das lehrt die göttliche Antwort — über alle frühere Offenbarung der Herrlichkeit Jehova's (16,7.10. 24,16.17) hinausgehen, muß selbst das Reden Jehova's mit Mose von Angesicht zu Angesicht (v. 11) übersteigen. Wenn Gott mit ihm von Angesicht zu Angesicht oder Mund zu Mund redete, sah er doch nur תְּמֻנַת יְהוָה (Num. 12,8) eine Gestalt, welche das unsichtbare Wesen Gottes dem menschlichen Auge versichtbarte, d. h. nur eine Erscheinungsform der göttlichen Herrlichkeit, nicht die unmittelbare, wesentliche Herrlichkeit Jehova's, während das Volk diese Herrlichkeit nur unter der Hülle einer dunklen, von Feuer durchleuchteten Wolke erblickte, nur ihren durch die Wolkenhülle hindurchleuchtenden Glanz sah, und selbst die Aeltesten bei der Bundschließung den Gott Israels nur in einer Gestalt oder Offenbarungsweise geschaut haben, die ihrem Auge das eigentliche Wesen Gottes verhüllte (24,10 f.). Was also Mose verlangt, ist ein Schauen der Herrlichkeit d. i. des herrlichen Wesens Gottes ohne Bild und ohne Hülle.

Zu dieser Bitte treibt ihn aber, wie *Calvin* richtig sagt, nicht *stulta curiositas, quae utplurimum titillat hominum mentes, ut audacter penetrare tentent usque ad ultima coelorum arcana*, sondern „Mose wünscht diese besondere Gnade, um über die Kluft, welche durch den Abfall des Volks sich aufgetan, hinwegzukommen und für die Zukunft einen festeren Halt zu haben, als ihm in der bisherigen Geschichte gegeben war. Da in seinem gegenwärtigen Amte der Vermittlung zwischen dem zürnenden Jehova und dem abgefallenen Volke ein so großes Gewicht auf seine Person gelegt ist, so fühlt er es als eine Störung, daß er selbst sich bis dahin immer noch in einer Geschiedenheit von ihm weiß. Ist nämlich seine persönliche Gemeinschaft mit Jehova noch nicht völlig fest und über alle Störung erhaben, so vermag auch seine Vermittlung noch keinen ewigen Grund der Fortentwicklung abzugeben“ (*Baumg.*). Denn als Mensch von Gott zu seinem Knechte berufen, ist er noch nicht der vollkommene Mittler, sondern ob auch treu in seinem ganzen Hause, doch nur als *θεράπων* berufen *εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων* (Hebr. 3,5), als Verkündiger der göttlichen Heilsoffenbarungen nur die Erscheinung des vollkommenen Mittlers vorbereitend. Darum gewährt ihm auch Jehova seine Bitte, aber nur so weit, als es die zwischen dem unendlichen und heiligen Gotte und dem endlichen und sündigen Menschen bestehende Schranke zuläßt. „Ich werde, antwortet Jehova v. 19 f., כָּל־טוּבִי alle meine Güte vor dei-

nem Angesichte vorübergehen lassen und den Namen Jehova's vor dir verkündigen (קָרָא בְשֵׁם s. zu Gen. 4, 26), und werde begnadigen, den ich begnadige und mich erbarmen, wessen ich mich erbarme. Du kanst mein Angesicht nicht sehen, denn nicht kann der Mensch mich sehen und leben." Die Worte וְחַנֹּתִי וגו׳, obgleich nur durch die *cop.* ו an das Vorhergehende angeknüpft, sind doch causal zu verstehen, den Grund für die Mosen zugesagte Gewährung seiner Bitte enthaltend, nämlich dafz dieselbe eine Tat unbedingter Gnade und Barmherzigkeit Gottes sei, auf welche kein Mensch, auch Mose nicht, irgend einen Rechtsanspruch erheben könne. In diesem Sinne braucht der Apostel Paulus Röm. 9, 15 diese Worte, um die Ansprüche selbstgerechter Juden auf die Teilnahme am messianischen Heile zurückzuweisen, vgl. *Philippi* z. d. St. — Das Angesicht Gottes kann kein sterblicher Mensch sehen und am Leben bleiben; denn nicht nur ist der heilige Gott für den unheiligen Menschen ein verzehrendes Feuer, sondern zwischen dem unendlichen Gotte, dem absoluten Geiste, und dem mit einem irdischen Leibe bekleideten Menschengeiste ist auch überhaupt in und mit dem *σῶμα χοϊκόν* und *ψυχικόν* des Menschen eine Schranke aufgerichtet, die erst bei der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν* und bei unserer Ueberkleidung mit dem *σῶμα πνευματικόν* fallen wird, und, so lange sie besteht, das unvermittelte Schauen der Herrlichkeit Gottes unmöglich macht. Wie unser leibliches Auge durch das Anschauen des Sonnenlichtes geblendet und seine Sehkraft ertödtet wird, so würde unsere ganze Natur durch das unverhülte Schauen des Lichtes der Herrlichkeit Gottes vernichtet werden. So lange wir in unserem zwar von Anfang an zur Verklärung in die *ἀφθαρσία* des Geistes bestimten, aber durch den Sündenfall der *φθορά* des *θάνατος* anheim gefallenen Leibe wallen, können wir nur im Glauben wandeln, nur mit dem Auge des Glaubens Gott erkennen, soweit als er seine Herrlichkeit uns in seinem Worte und Werke zu erkennen gibt. Erst wenn wir, in die *θεία φύσις* (2 Petr. 1, 4) verklärt, werden Gott ähnlich geworden sein, dann werden wir ihn auch erkennen wie er ist (1 Joh. 3, 2), dann werden wir seine Herrlichkeit ohne Hülle schauen und vor ihm ewig leben. Darum mufz auch Mose sich genügen lassen an dem Vorübergehen der Herrlichkeit Gottes vor seinem Angesichte und an der Offenbarung des Namens Jehova's durch das Medium des Wortes, in welchem Gott sein innerstes Wesen, so zu sagen sein ganzes Herz, dem Glauben aufschliefzt. Für כָּל־טוּבִי wird v. 22 כְּבֹדִי gebraucht und 34, 6 bemerkt, dafz *Jehova* vor dem Gesichte Mose's vorüberging. Dennoch ist טוּב nicht in der Bed. Schöne, Schönheit, zu fassen, sondern bed. die Güte, nicht den in die Sinne fallenden Glanz, sondern die geistig ethische Natur des göttlichen Wesens ausdrückend. Denn die vor Mose vorübergehende Erscheinung Jehova's soll ja unstreitig nichts anderes kundtun, als was Jehova in der Verkündigung seines Namens ausspricht.

Die sich offenbarende Herrlichkeit des Herrn wirkt aber auf den Menschen so vernichtend ein, dafz auch Mose vor derselben geschüzt werden mufz v. 21 f. Indem also Jehova ihm gestattet, einen Ort (Platz) bei sich auf dem Felsen d. i. dem Gipfel des Sinai (34, 2) zu betreten, will er ihn

während seines Vorübergehens in eine Felsenspalte stellen und mit seiner Hand d. i. mit seiner schirmenden Macht bedecken (שָׂכַךְ = סָכַךְ), und erst, wenn er vorübergegangen, die Hand abziehen, daſz er seine Rückseite sehen werde, weil sein Angesicht nicht gesehen werden kann. אֲחֹרִים die hintern Teile, die Rückseite, im Gegensatz zu פָּנִים das Angesicht, bezeichnet den Nachglanz der vorübergezogenen Herrlichkeit Gottes. Die Worte sind anthropomorphisch vom Menschen auf Gott übertragen, weil die menschliche Sprache und Gedankenbildung das Wesen des absoluten Geistes sich nur nach Analogie der Menschengestalt vorstellig machen kann. Wie das innere Wesen des Menschen in seinem Gesichte zur Erscheinung komt, der Anblick seines Rückens aber nur ein unvollkommenes, äuſzerliches Bild von ihm darstelt, so hat auch Mose nur die Rückseite, nicht das Gesicht Jehova's gesehen. Mehr lieſz sich über diese unvergleichliche, alles irdische Denken und Begreifen weit übersteigende Anschauung nicht in menschliche Worte fassen. — Der Ort, wo Mose bei dem Herrn stand, war nach 34, 2 auf dem Gipfel (ראשׁ) des Sinai, läſzt sich aber nicht mehr mit Sicherheit bestimmen. Die Felsenkluft (נִקְרַת הַצּוּר v. 22), in der Mose stehen soll, ist vermutlich eins mit der מְעָרָה, in der Elia am Horeb übernachtet und die Erscheinung des Herrn im gelinden sanften Säuseln empfängt 1 Kg. 19, 9 ff. Der eigentliche Gipfel des Dschebel Musa besteht in einer „kleinen Fläche von ungeheuren Felsen, etliche 80 Fuſz im Durchmesser", worauf jetzt eine kleine fast verfallene Kapelle steht und gegen Südwest etwa 40 Fuſz davon eine verfallene Moschee liegt (*Rob.* Pal. I S. 170). Unter dieser Moschee befindet sich nach *Seetzen* (R. III S. 83 f.) eine sehr kleine Grotte, in welche man auf etlichen Stufen hinabsteigt, und der ein groſzer, 1½ Faden langer und 6 Spannen hoher Granitblock zur Decke dient. In dieser kleinen Grotte soll nach moslemischer Tradition, der auch griechische Mönche beipflichten, Mose das Gesetz erhalten haben; während von andern Mönchen ein „Loch, eben groſz genug für einen Menschen" am Altare der Eliaskapelle auf der kleinen Ebene am Bergrücken des Sinai, über die sich die höhere Spitze des Berges noch etwa 700 Fuſz erhebt, als die Höhle bezeichnet wird, in welcher Elia auf dem Horeb geweilt habe (*Rob.* a. a. O.).

Cap. XXXIV. V. 1—10. Nachdem Mose durch seine Fürbitte das Bundesverhältnis restituirt hat (33, 14), erhält er von Jehova den Auftrag, zwei steinerne Tafeln auszuhauen, wie die früheren, die er zerbrochen hatte, und mit denselben am folgenden Morgen auf den Berg zu kommen, indem Jehova auf dieselben die nämlichen Worte, wie auf die früheren, schreiben[1] und damit die Bundesurkunde wiederherstellen will. Dabei wird wie früher (19, 12 f.) geboten, daſz niemand mit ihm auf den Berg steigen oder auf demselben sich sehen lassen, nicht einmal Vieh gegen den Berg hin d. h. in seiner unmittelbaren Nähe weiden soll (v. 3). Die ersten Bundestafeln heiſzen לֻחֹת אֶבֶן „Tafeln von Stein" 24, 12. 31, 18, dagegen die zweiten, von Mose ausgehauenen, לֻחֹת אֲבָנִים „Tafeln von Steinen"

1) Nämlich die zehn Worte c. 20, 2—17, nicht die in v. 12—26 unsers Cap. enthaltenen Gesetze, wie *Göthe* und *Hitzig* wolten. Vgl. dagegen *Hengstenberg*, Beitrr. III S. 389 ff. und *Kurtz* II S. 330 ff.

v. 1 u. 4, welcher Ausdruck dann in Deut. 4, 13. 5, 19. 9, 9—11. 10, 1—4 *promiscue* von beiden gebraucht wird. Dieser Unterschied führt nicht auf Verschiedenheit der Urkunden, sondern erklärt sich einfach daraus, daſz die von Mose ausgehauenen Tafeln nicht beide aus einem Steine, sondern aus zwei Steinen angefertigt waren, während von den ersten, die Gott selbst gemacht hatte, nur gesagt werden konte, daſz sie von Stein waren, weil Niemand wuſzte, ob Gott einen oder zwei Steine dazu verwendet hatte. Wichtiger erscheint der Unterschied, daſz die zweiten Tafeln von Mose geliefert und von Gott nur beschrieben werden, während bei den ersten Schrift und Material von Gott stamte. Darin kann weder eine Strafe für das Volk liegen (*Hgstb.*), noch „ein Zeichen einer höheren Stufe des Bundes", indem je weiter sich die Gegenseitigkeit erstrecke, desto fester der Bund werde (*Baumg.*). Eher könte man mit *Raschi* den Grund darin finden, daſz Mose die ersten zerbrochen hatte; nur darf man darin kein Zeichen der Miſzbilligung jener Zornesäuſzerung Mose's von Seiten Gottes suchen, sondern vielmehr ein Zeichen der Anerkennung seines eifrigen Bemühens für die Wiederaufrichtung des durch die Sünde des Volks gebrochenen Bundes. Hatte Mose durch seine energische Fürbitte den Bund wiederhergestelt, so solte er auch das Material zur Erneuerung der Bundesurkunde Gott übergeben, und dieselbe von Gott durch Aufzeichnung der Bundesworte auf die Tafeln nur vollziehen und bestätigen lassen.

Als Mose am folgenden Morgen sich auf den Berg begab, gewährte ihm Jehova auch die zugesagte Offenbarung seiner Herrlichkeit v. 5 ff. Die Beschreibung dieses Vorgangs ohne Gleichen: „Jehova fuhr hernieder (aus dem Himmel) in der Wolke und stelte sich daselbst bei ihm ein und rief aus den Namen Jehova's; und Jehova ging an seinem Gesichte vorüber und rief aus: Jehova, Jehova, barmherzig und gnädig u. s. w.", entspricht ganz dem geheimnisvollen und majestätischen Charakter der Erscheinung. Was Mose gesehen, darüber wird geschwiegen, und nur das Wort, in welchem Jehova die ganze Herrlichkeit seines Wesens aussprach, mitgeteilt und von Mose berichtet, daſz er eilends zur Erde sich beugte und anbetete. Diese „Predigt von des Herrn Namen", wie *Luther* sich ausdrückt, erschlieſzt Mosen das verborgenste Wesen Jehova's. Sie verkündigt, daſz Gott die Liebe ist, aber *die* Liebe, in welcher Barmherzigkeit, Gnade, Langmut, Güte und Warheit mit Heiligkeit und Gerechtigkeit geeinigt ist. Als der Barmherzige, der groſz an Güte und Warheit, bewahrt Jehova Gnade den Tausendsten, in Gnade und Langmut Sünde und Missetat vergebend; aber er läſzt auch nicht ganz ungestraft und sucht vermöge seiner Gerechtigkeit die Sünde der Väter heim an Kindern und Kindeskindern bis ins vierte Geschlecht. Als Sünde heimsuchend und Gnade erweisend hatte sich der Herr schon vom Sinai herab dem ganzen Volke geoffenbart 20, 5 ff. Aber während damals der Sünde heimsuchende Feuereifer Jehova's im Vordergrunde stand und die Gnade nur nachfolgte, tritt hier die Gnade, Barmherzigkeit und Güte in den Vordergrund. Demzufolge sind hier auch alle Worte zusammengestelt, welche die Sprache für den Begriff der Gnade in ihren mannigfaltigen Erweisungen gegen

die Sünder darbietet, um Gott seinem innersten Wesen nach als die Liebe zu offenbaren. Damit jedoch die Gnade von den Sündern nicht auf Mutwillen gezogen werde, so fehlt auch hier die Gerechtigkeit mit ihrer ernsten Drohung nicht, obgleich sie erst hinter der Gnade auftritt, anzudeuten, daſz die Gnade viel mächtiger waltet als der Zorn, und die heilige Liebe erst dann straft, wenn die Sünder den Reichtum der Güte, Geduld und Langmütigkeit Gottes verachten. Wie Jehova seinen Namen hier verkündigt, so hat er denselben fort und fort an Israel bezeugt, vom Sinai an bis zur Einführung in Canaan, und von da ab bis zur Verstoſzung Israels unter die Heiden, und auch noch in seiner Verbannung den Tausendsten Gnade bewahrend, die sich zu dem aus Zion gekommenen Erlöser bekehren. — V. 9. Bei dieser Offenbarung der Gnade wiederholt Mose die Bitte: „Jehova möge in der Mitte Israels mitgehen." Zwar hatte der Herr ihm schon zugesagt, daſz sein Angesicht mitgehen werde (33, 14); aber da Mose zur Besigelung dieser Zusage sich das Sehen der Herrlichkeit des Herrn erbeten hatte, so war es ganz natürlich, daſz er bei Gewährung dieser Bitte, die Gnade die sich ihm nun in einer Weise wie noch nie zuvor kundgetan ergreifend, den Bund ganz fest zu machen sich bestrebt, und eben deshalb seine frühere Fürbitte für das Volk wiederholt mit dem Bekentnisse: „denn ein halsstarrig Volk ist es, so vergib unsere Missetat und unsere Sünde und mache uns zum Erbe." Mose redet communicativ, vor Gott mit dem Volke einheitlich sich zusammenfassend. Das Motiv aber, das er geltend macht, deutet hin auf den tiefen Grund des Verderbens, welches in der Anbetung des goldenen Kalbes hervorgebrochen war, und eignet sich insofern zur Motivirung der Bitte um Vergebung, als Gott selbst gleich nach der Sindflut die natürliche Verderbtheit als Beweggrund dafür angegeben hatte, daſz er das Menschengeschlecht nicht wieder durch eine Sindflut vernichten wolle Gen. 8, 21. Die Rücksicht auf den Naturgrund mildert den Zorn. נָחַל im *Kal c. acc. pers.* wie Zach. 2, 16 bed. nicht: jem. in die נַחֲלָה einsetzen, sondern ihn zur נחלה machen, hier also: Israel zum Eigentume Jehova's machen (Deut. 4, 20. 9, 26). Hierauf erklärt Jehova v. 10, daſz er einen Bund schlieſzen d. h. den gelösten Bund wiederherstellen und vor dem ganzen Volke Wunder tun wolle, wie sie auf der ganzen Erde und unter allen Völkern nicht geschaffen worden, also durch seine Taten Israel vor allen Völkern als sein Eigentum auszeichnen werde (33, 16). Dieses Tun soll das Volk sehen, weil es furchtbar (נוֹרָא) sein wird; furchtbar nämlich durch den Sturz aller dem Reiche Gottes feindlich widerstrebenden Mächte und Gewalten, die von der Majestät des Allmächtigen gebeugt und vernichtet werden.

V. 11—26. Um aber dem Volke auch die Pflichten des Bundes ins Gedächtnis zu rufen, wiederholt der Herr von den Rechten Israels, auf Grund welcher der Bund in c. 21—23 errichtet worden war, zwei die Stellung des Volks zu ihm normirende Hauptbestimmungen aus c. 23, 14—33, gleichsam als die Grundpfeiler, auf welchen der zu erneuernde Bund bestehen soll: *a*) die Warnung vor jedem Bündnisse mit den Cananitern, die vor Israel vertrieben werden sollen v. 11—16; *b*) die Vorschrift über die rechte Verehrung Jehova's v. 17—26. Die Warnung vor Gemeinschaft

mit den götzendienerischen Cananitern ist hier (11—16) weiter ausgeführt und schärfer hervorgehoben als in 23,23ff. In den Bund mit Jehova aufgenommen soll Israel sich nicht nur hüten, mit den Bewohnern Canaans einen Bund zu schlieſzen, vgl. 23,32f., sondern soll auch alle Denkmäler ihres Götzendienstes zerstören, Altäre, Denksäulen (מַצֵּבוֹת s. 23,24) und אֲשֵׁרִים die zumeist in hölzernen Säulen bestehenden Idole der Astharte d. i. der weiblichen Naturgottheit der Cananiter (vgl. zu 1 Kg. 14,23), und soll keinen andern Gott anbeten, weil Jehova eifrig heiſzt d.h. sich als eifrig geoffenbart hat (קַנָּא s. zu 20,5) und ein eifriger Gott ist, damit es sich nicht durch einen solchen Bund verleiten lasse ihren Göttern nachzuhuren und zu opfern, an ihren Opferfesten teilzunehmen (וְקָרָא לְךָ und man dich einlade) und seine Söhne mit deren Töchtern zu verheiraten, daſz diese sie zum Götzendienst verführen. הִזְנָה huren machen, zur Hurerei verleiten. זָנָה im geistlichen Sinne von der Abgötterei, erklärt sich aus der Vorstellung, daſz die religiöse Gemeinschaft Israels mit Jehova ein Bund ist gleich dem Ehebunde, und tritt uns hier zum ersten Male entgegen, nachdem Israel in den Bund mit Jehova eingetreten ist. Dieses Wort ist um so bezeichnender, als der Baals- und Asthartendienst vielfach mit fleischlicher Hurerei verbunden war, vgl. Lev. 17,7. 20,5f. Num. 14,33 u. a. — Wie Israel noch in der Wüste dieser Versuchung erlag, das zeigt Mum. 25,1ff. — V. 17—26. Die rechte Weise der Verehrung Jehova's wird bestimt: zuerst negativ durch das Verbot gegossene Götter zu machen, mit Rücksicht auf die Anbetung des goldenen Kalbes, nach welchem der nur Lev. 19,4 wiederkehrende Ausdruck אֱלֹהֵי מַסֵּכָה gebildet ist statt אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵזָהָב 20,23; sodann positiv durch Einschärfung der Mazzotfeier und der mit dem Pascha zusammenhängenden Weihe der Erstgeburt (s. zu 13,2 u. 11f.), ferner der Sabbatfeier (v. 21), des Wochen- und Einsammlungsfestes und des dreimaligen Erscheinens der männlichen Glider des Volks vor dem Herrn (v. 22 s. zu 23,14—17) samt den übrigen damit zusammenhängenden Vorschriften (v. 25f..), vor welchem hier nur die Verheiſzung eingeschoben ist, daſz nach Vertreibung der Cananiter Jehova die Grenzen Israels erweitern (vgl. 23,31) und ihr Gebiet ihnen sichern werde, daſz, während sie jährlich dreimal zum Herrn hinaufziehen, niemand nach ihrem Lande begehren solle *scil.* aus Furcht vor der Macht ihres Gottes (23,27).

V. 27—35. Diese Worte soll Mose aufschreiben, wie die früher gegebenen Bundesrechte und Gesetze (24,4.7), weil Jehova nach Maſzgabe (עַל־פִּי) derselben den Bund mit Mose und Israel geschlossen hat (כָּרַתִּי). Durch die Wiederannahme des Volks ist der c. 24 geschlossene Bund *eo ipso* restituirt, so daſz eine neue Schlieſzung desselben nicht erforderlich ist, und die Aufzeichnung der Grundbedingungen desselben nur zum Zeugnisse für seine Wiederherstellung dient, diese Aufzeichnung also mit der früheren Aufzeichnung der Bundesrechte nicht im mindesten „unvereinbar“ (*Kn.*) erscheint. V. 28. Auch diesmal blieb Mose 40 Tage auf dem Berge wie früher, vgl. 24,18. וַיִּכְתֹּב und er (Jehova) schrieb auf die Tafeln die zehn Bundesworte, s. zu v. 1. — V. 29ff. Das Schauen der Herrlichkeit Jehova's, wenn auch nur ihrer Rückseite, ihres Nachglanzes, hat-

te auf das Gesicht Mose's so stark eingewirkt, dafz die Haut desselben glänzte oder stralte (קָרַן), ohne dafz Mose es gemerkt hatte. Als er nun vom Berge herabkam mit den Gesetztafeln in seiner Hand und die Haut seines Gesichts stralte בְּדַבְּרוֹ אִתּוֹ d. h. wegen seines Redens mit Gott, fürchteten sich Aaron und das Volk bei Warnehmung dieses Glanzes ihm zu nahen. Da rief Mose sie zu sich, zuerst Aaron und die Fürsten der Gemeinde, um mit ihnen zu reden, sodann das ganze Volk, um demselben die Gebote Jehova's mitzuteilen; worauf er (v. 33) eine Decke auf (vor) sein Gesicht legte und diese nur dann wegnahm, wenn er vor Jehova trat, mit ihm zu reden, und nach seinem Herausgehen (vom Herrn aus der Stiftshütte, nach Erbauung derselben) dem Volke seine Befehle eröffnete, dann aber wieder vorlegte und im gewöhnlichen Verkehre mit dem Volke immer trug v. 34 f. Dieser Abglanz des Nachglanzes der göttlichen Herrlichkeit solte zunächst Mose vor dem Volke in augenfälliger Weise als den Vertrauten Jehova's fort und fort beglaubigen und die Herrlichkeit des Amtes abspiegeln, dem Mose diente. Diese Beziehung erfafzt der Apostel Paulus 2 Cor. 3, 7 ff. und macht dabei das *καταργούμενον* dieses Glanzes geltend, was er, obgleich im A. T. vom Vergehen des Glanzes nichts erwähnt ist, doch mit Recht daraus, dafz Mose endlich starb, folgern konte, um aus der vergänglichen Herrlichkeit des Amtes des Gesetzes die überschwengliche und unvergängliche Herrlichkeit des Evangeliums zu erweisen; während er zugleich die Decke vor dem Gesichte Mose's als Bild der Verhüllung der im A. T. geoffenbarten Heilswarheit betrachtet. Doch ist damit die Bedeutung dieses Glanzes nicht erschöpft. Das Amt konte seinem Träger solche Herrlichkeit nur verleihen vermöge der Herrlichkeit der Güter, die es in sich fafzte und denen zuwendete, für welche es gestiftet war. Der Glanz auf dem Gesichte Mose's spiegelt also zugleich die Herrlichkeit des A. Bundes ab und solte Mosen und dem Volke ein Vorzeichen und Pfand sein von der Herrlichkeit, zu welcher Jehova sein Volk des Eigentums berufen und bestimt habe und bei seiner Vollendung verklären werde.

## Cap. XXXV—XXXIX. Die Erbauung der Stiftshütte und Anfertigung des Cultusapparates.

Cap. XXXV, 1 — XXXVI, 7. Die **Vorbereitungen zu diesem Werke.** C. 35, 1—29. Nach Wiederherstellung des Bundes verkündigte Mose dem Volke die göttlichen Befehle über das zu errichtende Heiligtum der Stiftshütte, wobei er zuvörderst v. 1—3 das Sabbatsgesetz nach 31, 13—17 mitteilt und durch die Bestimmung, am Sabbate kein Feuer in den Wohnungen anzumachen, verschärft, weil dasselbe schon bei den Arbeiten für die Stiftshütte beobachtet werden solte. Das Nähere darüber s. zu 20, 9 ff. Darauf fordert er gemäfz dem Befehle Jehova's erstlich das Volk auf zur Darbringung von freiwilligen Beiträgen für die anzufertigenden Heiligtümer (v. 4 f.), wobei alle hiefür erforderlichen Materialien einzeln aufgezählt werden v. 5—9 wie 25, 3—7, sodann die mit Verstand Begabten unter dem Volke (כָּל־חֲכַם־לֵב s. zu 28, 3) zur Anfertigung der verschiede-

nen, in c. 25—30 vorgeschriebenen, Bestandteile, die v. 11—19 Stück für Stück aufgeführt werden bis auf die Pflöcke der Wohnung und des Vorhofs (27, 19) und „ihre Seile", die zur Befestigung des Zeltes und der Vorhofsumhänge an den in den Boden geschlagenen Pflöcken erforderlichen Seile, welche früher als ganz untergeordnete Dinge nicht erwähnt worden. Ueber בִּגְדֵי הַשְּׂרָד v. 19 s. zu 31, 10. — Hieran reiht sich v. 20—29 der Bericht über die Erfüllung dieses Befehles. Das Volk ging von Mose weg d. h. von dem Orte, wo es um Mose versammelt war, fort zu seinen Zelten und brachte bereitwillig die erforderlichen Dinge als Hebe für Jehova dar; jeder, „den sein Herz erhob" (נְשָׂאוֹ) d. h. der sich im Herzen dazu bewogen und gehoben fühlte. Die Männer samt (עַל ähnlich wie Gen. 32, 12 s. *Ew.* §. 217[i]) den Weibern brachten freiwilligen Herzens allerlei goldene Ringe und Geschmeide; חָח eig. Haken, hier Spange oder Ring; נֶזֶם Ohr- und Nasenring (Gen. 35, 4. 24, 47), טַבַּעַת Fingerring, כּוּמָז *globulus aureus*, warscheinlich schnurförmig an einander gereihte Goldkügelchen, welche von den Israeliten und Midianitern (Num. 31, 50) als Schmuck an der Handwurzel und um den Hals getragen wurden, wie dies *Diod. Sic. III, 44* von den Arabern berichtet. כָּל־כְּלִי זָהָב allerlei goldene Geschmeide; „und jeder der eine Webe an Gold Jehova gewebt (geweiht) hatte" *sc.* brachte sie für das Werk der Stiftshütte dar. Sinn: Außer den mancherlei goldenen Geschmeiden, die Männer und Weiber willigen Herzens für das zu schaffende Werk opferten, brachte jeder noch, was er außerdem an Gold zur Webe (Opfergabe) für Jehova bestimt hatte. הֵנִיף *weben*, eig. schwingen, hin und her bewegen, bezeichnet im Opferrituale eine eigentümliche Ceremonie, durch welche gewisse Opferteile oder Opferstücke, die nicht zur Anzündung auf dem Altare, sondern für die Priester zum Essen oder Lebensunterhalte (Num. 18, 11) bestimt waren, dem Herrn geweiht oder in sinnbildlicher Weise übergeben wurden, s. zu Lev. 7, 30. Hienach bezeichnet תְּנוּפָה *Webe* zunächst die Stücke von den Opferthieren, welche den Priestern als Anteil an den Opfern zufielen, dann aber in weiterem Sinne jede dem Herrn geweihte Gabe oder Darbringung zur Herstellung und Erhaltung des Heiligtums und Cultus. In dieser weiteren Bedeutung ist תנופה hier und 38, 24. 29 gebraucht von dem Golde und Kupfer, welches die Gemeinde für den Bau der Stiftshütte darbrachte, und sachlich nicht verschieden von תְּרוּמָה *Hebe*, wie jede für das Heiligtum, zu seiner Errichtung und Erhaltung, bestimte Gabe heißt, sofern der Darbringer dieselbe von seinem Eigentume abgehoben hat, um sie dem Herrn für Cultuszwecke zu weihen. Daher werden v. 24 die freiwilligen Gaben des Volks an Silber und Erz für diesen Bau תְּרוּמָה, und 36, 6 sämtliche vom Volke zur Errichtung der Stiftshütte gespendeten Gaben an Metall, Holz, Leder und Webestoffen תְּרוּמַת קֹדֶשׁ genant. Ueber הֵרִים und תְּרוּמָה s. zu 25, 2 und Lev. 2, 9. — V. 25 f. Alle Frauen, die es verstanden (חַכְמַת־לֵב wie 28, 3), spannen mit ihren Händen und brachten Gespinst dar, nämlich die erforderlichen Garne zu dem blauen und rothen Purpur, dem Karmesin und Byssus, woraus erhellet, daß die farbigen Zeuge schon am Faden oder in der Wolle gefärbt waren, wie es in Aegypten nach verschiedenen Proben altägyptischer Zeuge geschah (s.

*Hgstb.* BB. Mos. S. 144). Andere Weiber spannen Ziegenhare (עִזִּים wie 25, 4) für die oberen oder äußeren Zeltteppiche 26, 7 ff. Das Spinnen war schon im Altertume Sache der Frauen (*Plin. hist. n. 8, 48*), namentlich in Aegypten, wo auf den Monumenten Weiber mit der Spindel beschäftigt abgebildet sind (vgl. *Wilkinson manners II p. 60. III p. 133. 136*), und noch später bei den Hebräern Spr. 31, 19. Auf der Sinaihalbinsel spinnen noch gegenwärtig die Weiber aus Kamel- und Ziegenharen die Stoffe zu ihren Zelten und verarbeiten Schafwolle für ihre Bekleidung (*Rüppell* Nubien S. 202) und zu Neswa in der Provinz Omân ist die Bereitung von Baumwollengarn die Hauptbeschäftigung der Weiber (*Wellsted* I S. 90). Auch das Weben war und ist noch vielfach eine Arbeit der Frauen, vgl. 2 Kg. 23, 7, so bei den arabischen Stämmen z. B. in Wady Gharandel (*Russeg.* III S. 24), in Nubien (*Burckh.* Nub. S. 211), wogegen zu Neswa nur die Männer das Weben betreiben (*Wellst.* a. a. O.). Die Webereien für die Stiftshütte wurden von Männern ausgeführt, weniger wol deshalb, weil in Aegypten das Weben meist Geschäft der Männer war, nach *Herod. II, 35* und den Denkmälern (s. *Hgstb.* a. a. O. S. 143), sondern hauptsächlich aus dem Grunde, weil die Gewebe zu den Teppichen und Vorhängen Kunstarbeiten waren, welche die Frauen nicht verstandcn, die Männer aber in Aegypten, wo die Kunstweberei sehr ausgebildet war (*Wilk. III p. 113 sqq.*), erlernt hatten.[1] — V. 27 f. Die Edelsteine zu dem hohepriesterlichen Ornate und die Spezereien zum Rauchwerke und Salböle wurden von den Fürsten der Gemeinde, die solche Kostbarkeiten hatten, dargebracht.

V. 30 — c. 36, 7. Alsdann machte Mose dem Volke bekant, daſz Gott zur Ausführung des Baues und aller Arbeiten als Werkmeister *Bezaleel* und *Oholiab* berufen und mit seinem Geiste ausgerüstet habe, nicht nur die Pläne für die einzelnen Werke zu entwerfen und dieselben auszuführen, sondern auch (v. 34): „zu lehren hat er in sein (Bezal.'s) Herz gegeben" d. h. ihn befähigt Arbeiter zu unterweisen, daſz sie unter seiner Aufsicht und Anleitung die einzelnen Gegenstände anfertigen. הוּא וְאָהֳלִיאָב v. 34 ist Apposition zu לִבּוֹ „in sein und des Ohol. Herz, s. *Ges.* §. 121, 3. *Ew.* §. 311ᵃ. Die lezten W. in v. 35 כָּל־מְל׳ וגו׳ sind Apposition zu אֹתָם: „erfült hat er sie mit Weisheit . . . als Schaffer jeglichen Werkes und Ersinner von Entwürfen" d. h. daſz sie jegliches Werk machen und Entwürfe ausdenken werden. — In 36, 1 ist וְעָשָׂה *c. Vav consec.* vom Vorhergehenden abhängig, entweder: und so wird machen, oder: so daſz machen wird, s. *Ew.* §. 342ᵇ. Der Gedanke ist: „Bezaleel, Oholiab und die übrigen verständigen Manner, welchen Jehova Weisheit und Einsicht eingegeben (נָתַן בְּ) hat, daſz sie zu schaffen verstehen, werden machen (schaffen) alles Werk für den heiligen Dienst (Cultus) in Bezug auf (לְ wie 28, 38 u. ö.) alles, was Jehova geboten hat." — V. 2—7. Darauf rief Mose die genanten Werkmeister und alle Kunstverständigen, „jeden den sein Herz erhob zu nahen dem Werke, es zu machen" (d. h. der sich im Herzen gehoben, ermuntert fühlte an dem Werke mit zu arbeiten), und übergab ihnen die

1) Abbildungen des ägyptischen Webstuhles s. bei *Wilkinson III p. 137*, und andere bei *Hartmann*, Die Hebräerin am Putztisch I Taf. 1 und *Braun*, *Vestit. sacerd. p. 273*.

vom Volke zu demselben dargebrachte Hebe, während die Söhne Israels noch immer jeden Morgen freiwillige Gaben dazu brachten. V. 4. Da kamen die verständigen Arbeiter, jeder von seinem Geschäfte, das sie machten, und erklärten Mosen: „Viel macht das Volk zu bringen, mehr als genügt zur Arbeit (עֲבֹדָה Anfertigung, ähnlich wie 27, 19) des Werkes", d. h. sie bringen mehr als zur Ausführung des Werkes erforderlich (מִן an מִדֵּי ist *comparat.*), worauf Mose durchs Lager den Ruf ergehen (הֶעֱבִיר קוֹל) d. h. ausrufen liefz: „Niemand soll noch eine Habe (מְלָאכָה wie 22, 7. 10 vgl. Gen. 33, 14) machen zur heiligen Hebe" d. h. nichts mehr von seiner Habe zur Darbringung für den Bau des Heiligtums bereiten, womit er dem ferneren Darbringen ein Ende machte. V. 7. „Und der Habe war genug dafür, (דַּיָּם ihr Genüge d. i. der für die einzelnen anzufertigenden Dinge erforderliche Bedarf) zu jeglichem Werke es zu machen, und darüber" (וְהוֹתֵר wörtl. und übrig zu lassen). In dieser reichlichen Darbringung freiwilliger Gaben für das vom Herrn befohlene Werk bewies das Volk seine Bereitwilligkeit, die Bundesgemeinschaft mit Jehova seinem Gotte zu pflegen.

Cap. XXXVI, 8 — XXXVIII, 20. Die **Ausführung des Werkes.** Die Anfertigung der *Wohnung*, nämlich der Teppiche und Decken 36, 8—19 wie 26, 1—14, der Holzbohlen und Riegel v. 20—34 wie 26, 15—30, und der beiden Vorhänge mit den sie tragenden Säulen, Haken und Stäben v. 35—38 wie 26, 31—37; worüber, da alles Einzelne schon oben erklärt worden, hier nur noch zu bemerken ist, dafz die Verba עָשָׂה v. 8, וַיְחַבֵּר v. 10, וַיַּעַשׂ v. 11 u. s. f. in der 3. Pers. Sing. mit unbestimtem Subjecte, dem deutschen *man* entsprechend, gebraucht sind, s. *Ges.* §. 137, 3. *Ew.* §. 294[b]. Die Anfertigung der *Geräthe der Wohnung*, und zwar der Bundeslade 37, 1—9 wie 25, 10—22, des Schaubrottisches mit seinen Geräthen v. 10—16 wie 25, 23—30, des Leuchters v. 17—24 wie 25, 31—40, des Rauchaltares v. 25—28 wie 30, 1—10, des Salböls und Rauchwerks v. 29, deren Zubereitung 30, 22—38 vorgeschrieben ist; sodann des Brandopferaltares 38, 1—7 wie 27, 1—8, des Beckens v. 8 wie 30, 17—21 und des Vorhofes v. 9—20 wie 27, 9—19. Die Reihenfolge entspricht im Ganzen der Aufzählung der einzelnen Stücke in 35, 11—19 und der Structur des gesamten Heiligtums, wobei nur die heilige Lade als das vornehmste Heiligtum dadurch vor den übrigen ausgezeichnet ist, dafz sie ausdrücklich als Werk des Bezaleel, des Oberwerkmeisters, bezeichnet wird (37, 1).

Cap. XXXVIII, 21—31. Die **Berechnung der verbrauchten Metalle.** V. 21. „Dies sind die gemusterten Dinge der Wohnung, der Wohnung des Zeugnisses, was gemustert worden auf Befehl Mose's durch den Dienst der Leviten unter der Hand Ithamars, des Sohnes Aarons des Priesters." פְּקוּדִים bed. nicht Musterung = מִפְקָד 2 Sam. 4, 9 oder פְּקֻדָּה 2 Chr. 17, 14. 26, 11 (*Kn.*), sondern die Gemusterten, hier wie überall, auch Num. 26, 63 f., nur dafz darunter hier nicht, wie gewöhnlich, Personen sondern Sachen zu verstehen sind, und das Mustern nicht blos in der Zählung und Verzeichnung der Sachen, sondern zugleich in der Wägung ihres Gewichts und der Abschätzung ihres Wertes bestand. Richtig erklärt schon *Lyra* diese Ueberschrift: *haec est summa numeri ponderis eorum, quae facta sunt*

*in tabernaculo ex auro, argento et aere.* Die einzelnen Stücke wiederum aufzuzählen, erschien überflüssig, da dies schon wiederholt geschehen war. Daher wird nur die Berechnung des Gewichts der verschiedenen Metalle angegeben. הַמִּשְׁכָּן wird näher bestimt durch: „Wohnung des Zeugnisses", weil das Zeugnis d. i. der auf die steinernen Tafeln mit dem Finger Gottes geschriebene Dekalog in der Wohnung aufbewahrt wurde, und dieses Zeugnis das Fundament des Thrones Jehova's bildete und das reelle Unterpfand dafür war, daſz Jehova seinen Namen, seine geoffenbarte Gegenwart, hier wohnen lassen und in Gnade und Gerechtigkeit sich seinem Volke bezeugen wolle. אֲשֶׁר פֻּקַּד וגו „das was gemustert worden" ist erklärende Apposition zu פְּקוּדֵי הַמִּשְׁכָּן, und das folgende עֲבֹדַת הַלְוִיִּם *accusat.* der freien Unterordnung, wodurch die Art und Weise der Musterung näher bestimt wird (*Ew.* §. 204[a]), „durch den Dienst" oder „vermöge des Dienstes der Leviten", nicht: für den Dienst der L. בְּיַד unter der Hand Ith., der der Musterung d. h. der Berechnung und Verwendung vorstand, welche die Leviten unter seiner Leitung und Aufsicht ausführten. V. 22 f. Die Erwähnung des Dienstes der Leviten unter Ithamar veranlaſzt den Erzähler, nochmals die Werkmeister des ganzen Baues und seiner verschiedenen Arbeiten zu nennen, vgl. 31, 2 ff. — V. 24. „Alles Gold, das verarbeitet worden (הֶעָשׂוּי) zu dem Werke in allerlei heiligem Werke (anlangend), so war (betrug) das Gold der Webe (das als Webe s. zu 35, 22 dargebrachte Gold) 29 Talente und 730 Sekel in heiligem Sekel" oder 87,730 Sekel d. i. 877,300 Thlr., wenn man nach der der Warheit wol sehr nahekommenden Berechnung von *Thenius* zu 1 Kg. 6, 35 den Goldsekel zu 10 Thlr. annimt. V. 25 ff. Von dem Silber ist nur die Summe des von den Gemusterten erhobenen Sühngeldes (s. zu 30, 12 ff.) zu einem halben Sekel von jeder männlichen Person berechnet, ohne Erwähnung der freiwilligen Gaben an Silber (35, 24 vgl. 25, 3), sei es daſz diese nicht bedeutend waren, oder daſz sie zu dem Werke nicht verbraucht wurden, sondern zu dem Ueberflusse 36, 7 gehört haben. Der Gemusterten waren 603,550 Männer, deren jeder einen halben Sekel zahlte. Dies machte 301,775 ganze Sekel oder 100 Talente und 1775 Sekel, woraus beiläufig zu ersehen, daſz das Talent 3000 Sekel enthielt. Von diesem Silber wurden 100 Talente für den Guſz von 96 Fuſzgestellen für die 48 Bohlen und 4 Fuſzg. für die 4 Säulen des innern Vorhofs, also 1 Talent zu 1 Fuſzgestelle, verbraucht, und die 1775 Sekel für die Haken der Vorhangsäulen, so wie zur Versilberung ihrer Capitäle und „zur Verbindung (חָשַׁק) der Säulen" d. h. zur Anfertigung der silbernen Bindstäbe (חֲשֻׁקִים) für die Vorhofsäulen (27, 10 f. 38, 10 ff.). V. 29 ff. Das Kupfer der Webe betrug 70 Talente und 2400 Sekel, wovon die Fuſzgestelle der Eingangsäulen der Stiftshütte (26, 37), der Brandopferaltar mit seinem Netzwerke und seinen Geräthen, die Untersätze der Vorhofsäulen, alle Pflöcke der Wohnung und des Vorhofs, und das hier nicht ausdrücklich erwähnte Becken mit seinem Untersatze (30, 18) gemacht wurden. עָשָׂה בְּ arbeiten in (mit) Kupfer d. h. aus Kupfer anfertigen.

Wenn diese Masse edlen Metalles Manchem vielleicht groſz vorkomt und vor einigen Decennien sogar als Grund zur Bezweifelung der ge-

schichtlichen Warheit des Berichts über den Bau der Stiftshütte geltend gemacht worden, so hat man dagegen schon mehrfach erwidert, dafz dieser Vorrath unbedeutend erscheine im Vergleiche mit den Massen von Gold und Silber, die sich im Altertume und selbst noch in neueren Zeiten im Oriente aufgehäuft finden. Die erforderliche Menge Silbers wurde ja nach unserem Berichte aus der verhältnismäfzig kleinen Abgabe eines halben Sekels d. i. gegen 13 Ngr. von jedem männlichen Israeliten in dem Alter von 20 Jahren und darüber zusammengebracht. Gegen die Entrichtung einer solchen Abgabe läfzt sich in der Tat kein haltbarer Zweifel erheben, da wir gar keinen Grund haben, uns die Israeliten troz des Drukkes, den sie in den lezten Zeiten in Aegypten erfahren hatten, bettelarm vorzustellen; sie waren ja in dem fruchtbarsten Teile Aegyptens angesidelt, und geprägtes Silber cursirte schon im Zeitalter der Patriarchen in Vorderasien (Gen. 23, 16). Hinsichtlich der gelieferten Beiträge an Gold und Erz aber brauchen wir gar nicht auf die unermefzlichen Schätze von Gold und anderem Metall, die sich in den Metropolen der alten asiatischen Reiche fanden,[1] hinzuweisen, sondern wollen nur daran erinnern, dafz die ägyptischen Könige an den Grenzen des Landes und in dem benachbarten Arabien und Aethiopien viele und grofze Goldbergwerke besafzen, die, von Verbrechern, Kriegsgefangenen und andern Sträflingen unter harter Zucht bearbeitet, reichen Ertrag lieferten *Diod. Sic. 1, 11*), und in uralter Zeit schon auf der arabischen Halbinsel Kupferminen entdeckt waren, die man durch eine Arbeiterkolonie ausbeuten liefz (*Lepsius* Briefe aus Aeg. S. 336). Aufzerdem ist die Vorliebe der alten Aegypter für kostbare und elegante Schmucksachen, goldene Ringe, Halsbänder u. dgl. aus den alten Monumenten zur Genüge bekant, s. *Rosellini* bei *Hgstb.* a. a. O. S. 141. Solten da nicht auch die Israeliten Vorliebe für solche Geschmeide gewonnen und die Mittel zur Erwerbung von allerlei goldenen und silbernen Schmucksachen gehabt oder gefunden haben, nicht zu reden von den goldenen und silbernen Kleinodien, die sie von den Aegyptern vor ihrem Auszuge erhielten (12, 35)? Die Vorliebe selbst der Nomadenvölker für solche Dinge ist ja hinreichend bekant. So erbeuteten z. B. die Israeliten von den Midianitern nach ihrer Besiegung so viel Gold, Silber, Kupfer und anderes Metall, dafz ihre Obersten allein von der gemachten

---

1) So betrugen, um nur Einiges zu erwähnen, die Götterbilder im Belustempel zu Babylon allein schon mehrere tausend Talente Gold, ungerechnet die goldenen Tische, Bettstellen und anderen Geräthe von Gold und Silber *Diod. Sic. II, 9. Herod. I, 181. 183*). Bei der Belagerung von Ninive errichtete Sardanapal einen Scheiterhaufen, auf dem er seine Reichtümer, darunter 50 goldene Bettstellen, 150 goldene Tische, eine Million Talente Gold, zehnmal so viel Silber und andere Kostbarkeiten, legen liefz, um sie vor den Feinden zu vernichten (*Ctesias* bei *Athen XII, 38 p. 529*). Nach einer Notiz in *Plin. Hist. n. 33, 3* soll Cyrus bei der Besiegung Asiens 34,000 ℔ Gold aufzer den goldenen Gefäfzen und 500,000 Talente Silber, dazu noch den Becher der Semiramis, der allein 15 Talente wog, erbeutet haben. Alexander d. Gr. fand in der königlichen Schatzkammer zu Susa mehr als 40,000 Talente Gold und Silber und 9000 Talente geprägtes Gold (*Diod. Sic. XVII, 66*) und in der Burg von Persepolis einen Schatz von 120,000 Talenten Gold, in Silber berechnet (*Diod. Sic. XVII, 71. Curtius V, 6, 9*). Mehr über den ungeheuren Gold- und Silberreichtum s. bei *Bähr*, Symbol. I S. 258 ff. u. *Movers*, Phönizier II, 3 S. 40 ff.

Beute an goldenen Geschmeiden 16,750 Sekel Gold als Hebe für Jehova darbringen konten (Num. 31, 50 ff.). Den groſzen Reichtum der Nabatäer und anderer arabischen Stämme am älanitischen Meerbusen bezeugen auch *Diod. Sic. III, 44* und *Strabo XVI p. 778*, welche nach Artemidor nicht nur von einem Goldsand führenden Flusse, der durch das Land ströme, erzählen, sondern auch von gegrabenem Golde, das sich dort finde, „nicht als Sand, sondern als Goldstückchen, welche nicht vieler Reinigung bedürfen, und deren kleinste die Gröſze eines Nuſzkerns, die mittleren eines Mispels, die gröſzten einer Walnuſz halten. Diese durchbohrend und wechselsweise mit durchsichtigen Steinen auf Fäden reihend verfertigen sie Schmuckschnüre, welche sie um den Hals und die Handknöchel binden. Sie verkaufen auch das Gold ihren Nachbarn wolfeil, indem sie für Kupfer das Dreifache, das Doppelte für Eisen geben, sowol wegen Unerfahrenheit in der Bearbeitung, als wegen Seltenheit der eingetauschten Metalle, deren Gebrauch für die Lebensbedürfnisse notwendiger ist" (*Strab.*). Als die reichsten unter den arabischen Völkerstämmen werden aber die Sabäer und Gerrhäer genant durch ihren Handel mit Weihrauch, Zimmt und andern Gewürzen.[1] Von den Arabern, welche damals schon ausgebreiteten Karawanenhandel durch die Wüste trieben, konten die Israeliten sich auch die Spezereien und Stoffe für den Bau der Stiftshütte, die sie nicht aus Aegypten mitgebracht hatten, einhandeln, während sie in Aegypten, wo seit den ältesten Zeiten alle Künste und Handwerke sehr ausgebildet waren (s. die Belege hiefür bei *Hgstb.* BB. Mos. S. 136—147), sich die für die Ausführung dieses Werkes erforderlichen Kunstfertigkeiten so weit angeeignet haben konten, daſz verständige Arbeiter unter Anleitung der beiden auſzerordentlich begabten Werkmeister im Stande waren, alle vorgeschriebenen Werke auszuführen.

Cap. XXXIX. V. 1—31. Die *Verfertigung der Priesterkleidung*, zu deren Beschreibung der Uebergang durch Angabe der Stoffe für dieselben und ihrer Bestimmung v. 1 gemacht wird (בִּגְדֵי שְׂרָד s. zu 31, 10). Das Ephod v. 2—7 wie 28, 6—12; das Choschen (Brustschild) v. 8—21 wie 28, 15—29, wobei nur das Urim und Thummim (28, 30) übergangen ist; das Oberkleid (*Meïl*) v. 22—26 wie 28, 31—34; die Leibröcke, Kopfbunde, Hüftkleider und Gürtel für Aaron und seine Söhne v. 27—29 wie 28, 39. 40 und 42. Die Kopfbedeckung der einfachen Priester, in 28, 40 מִגְבָּעוֹת, heiſzt hier v. 28 פַּאֲרֵי מִגְבָּעֹת „Schmuckkappen", von פְּאֵר Schmuck, vgl. פָּאַר *ornatus fuit*. Der Singul. הָאַבְנֵט mit dem Artikel (v. 29) scheint zwar nur auf den Gürtel Aarons d. i. des Hohepriesters hinzudeuten; allein da die Gürtel der Söhne Aarons (der einfachen Priester) in 29, 40, wo sie erwähnt sind, nicht besonders beschrieben und eben so wie der Gürtel

1) „Sie besitzen — heiſzt es bei *Strabo l. c.* — unermeſzlichen Vorrath goldener und silberner Geräthe, wie Ruhebetten, Dreifüſze, Schalen und Trinkbecher, nebst dem Prachtschmucke der Häuser; denn Thüren, Wände und Decken sind mit Elfenbein, Gold, Silber und Steinbesatz durchwirkt." Hiemit übereinstimmend nent *Plinius H. n. 6, 28* nicht nur die Sabäer *ditissimos silvarum fertilitate odorifera, auri, metallis etc.*, sondern auch die Völkerstämme Arabiens *in universum gentes ditissimas, ut apud quas maximae opes Romanorum Parthorumque subsistant, vendentibus quae e mari aut silvis capiunt, nihil invicem redimentibus.*

Aarons אַבְנֵט genant werden, so werden wir sie uns von gleichem Stoffe und gleicher Form und Arbeit mit diesem zu denken haben und den Sing. הָאַבְנֵט hier in genereller Allgemeinheit, oder als Gattungswort in collectiver Bedeutung (s. *Ges.* §. 109, 1) fassen müssen. Endlich in v. 30 u. 31 das Diadem am Kopfbunde Aarons wie 28, 36—38, so dafz die Reihenfolge, in welcher die Priesterkleider hier aufgeführt sind, analog ist der Stellung, welche in der Vorschrift über die Heiligtümer c. 25—30 die heilige Lade und der goldene Altar zu einander einnehmen. „Denn gleicherweise wie die heilige Lade und der goldene Altar als die beiden Pole alles Uebrige einschliefzen, sind hier zwischen das Schulterkleid, das vornehmste Stück der hohepriesterlichen Amtstracht, und das goldene Stirnblech, welches durch seine Inschrift das offenbarste Zeichen der hohepriesterlichen Würde ist, alle übrigen Priesterkleider gestelt" (*Baumg.*).

V. 32—43. Die *Uebergabe der vollendeten Arbeiten* an Mose, wobei wiederum die einzelnen Stücke namentlich aufgezählt werden. Unter הָאֹהֶל v. 33 sind die beiden aus Teppichen zusammengesezten Zelttücher, das purpurne und ziegenhärene, zu verstehen, welche die Wohnung (מִשְׁכָּן) zum Zelte (אֹהֶל) machten. Daraus ergibt sich unzweifelhaft, dafz die buntfarbigen Teppiche die inneren Wände der Wohnung bildeten oder die Holzbohlen an der Innenseite bekleideten, dagegen die ziegenhärenen Teppiche die äufzere Bekleidung derselben ausmachten. Dafz aber הָאֹהֶל hier so zu verstehen ist, erhellet klar daraus, dafz in der Aufzählung der כֵּלִים des אֹהֶל zuerst genant werden die קְרָסִים d. h. die Haken von Gold und Kupfer (26, 6 u. 11), mit welchen die grofzen Teppichhälften der beiden das Zelt bildenden Ueberhänge mit einander verbunden wurden, dann erst die Bohlen, Riegel, Säulen und Untersätze, als den Zelttüchern untergeordnet, nur zum Aufspannen derselben zu einem Wohnzelte dienend. נֵרֹת הַמַּעֲרָכָה v. 37 „die Lampen der Ordnung" d. h. die in Ordnung auf den Leuchter aufgesezten Lampen. — Aufzer allen Geräthschäften des Heiligtums war auch Schaubrot (v. 36), heiliges Oel für den Leuchter und für die Salbung und wolriechendes Rauchwerk (v. 38) bereitet, und wurde Mosen abgeliefert, also alles was bei Aufrichtung der Stiftshütte zur sofortigen Vollziehung des vorgeschriebenen täglichen Cultus nötig war. כְּלֵי עֲבֹדָה v. 40 wie 27, 19. — V. 43. Als Mose alle einzelnen Stücke empfangen, besehen und gefunden hatte, dafz alles der Vorschrift Jehova's entsprechend gemacht war, segnete er die Söhne Israels. Die Bereitwilligkeit, mit welcher das Volk die erforderlichen Gaben für dieses Werk reichlich dargebracht, und der Eifer, mit welchem es das ganze Werk in kaum einem halben Jahre (s. zu 40, 17) ausgeführt hatte, waren erfreuliche Zeichen von der Willigkeit Israels, dem Herrn zu dienen, wofür ihm der Segen Gottes nicht ausbleiben konte.

## Cap. XL. Die Aufrichtung und Einweihung der Stiftshütte.

V. 1—16. Nach Vollendung aller Arbeiten erging an Mose der Befehl von Gott, die Wohnung der Stiftshütte am ersten Tage des ersten Monats (יוֹם הַחֹדֶשׁ s. zu 19, 1) *sc.* im zweiten Jahre des Auszugs (s. v. 17) aufzu-

richten und darin alle Geräthe sowol der Wohnung als des Vorhofs an der von Gott bestimten Stätte aufzustellen, auch den Schaubrottisch mit seiner Zurüstung (עֶרְכּוֹ = עֵרֶךְ לֶחֶם v. 23) zu versehen d. h. die Brote auf ihm vorschriftmäſzig auszulegen (v. 4 vgl. Lev. 24, 6 f.) und in das Becken des Vorhofs Wasser zu tun (v. 6), sodann die Wohnung mit allem was darin, den Brandopferaltar und das Waschbecken mit dem Salböle zu salben und zu heiligen (v. 9—11), wie auch Aaron und seine Söhne vor der Thür der Stiftshütte zu weihen, einzukleiden, zu salben und zu Priestern zu heiligen (v. 12—15), Wenn hiebei bemerkt ist, durch die Salbung soll die Wohnung mit ihren Geräthen קֹדֶשׁ „heilig", der Brandopferaltar aber קֹדֶשׁ קָדָשִׁים „hochheilig" werden, so ist das nicht so zu verstehen, als ob dadurch dem Brandopferaltare an sich ein höherer Grad von Heiligkeit als der Wohnung und ihren Geräthen zugeschrieben werde, sondern hochheilig wird derselbe nur in dem 30, 10 angegebenen Sinne genant, daſz jeder der ihn anrühre, heilig werden solle, d. h. mit Rücksicht darauf, daſz er bei seiner Stellung im Vorhofe der Berührung des Volkes mehr ausgesezt war, als die Geräthe der Wohnung, in welche ja kein Laie eintreten durfte. In diesem relativem Sinne heiſzt es 30, 29 von der Stiftshütte mit allen ihren Geräthen, der Wohnung wie des Vorhofs, daſz sie durch die Salbung hochheilig werden sollen; s. noch die Bem. zu 30, 10. Diesen Befehl erfülte Mose, wie v. 16 vorgreifend berichtet wird. Denn aus der weiteren Erzählung ersieht man, daſz die Weihe der Priester nicht gleichzeitig mit der Aufrichtung der Stiftshütte erfolgte, sondern etwas später, erst nachdem die Opfergesetze gegeben waren, vgl. Lev. 8 mit 1, 1 ff.

V. 17—33. An dem v. 2 genanten Tage wurde die Wohnung mit dem Vorhofe aufgerichtet. Da von der Ankunft der Israeliten am Sinai im dritten Monate nach dem Auszuge (19, 1) bis zum ersten Tage des zweiten Jahres, an welchem das Werk schon fertig und Mosen abgeliefert worden war, nicht volle 9 Monate vergangen sind, so hat der Bau mit allen seinen Arbeiten kein halbes Jahr gedauert, da nämlich von den nicht vollen 9 Monaten nicht nur die 2 mal 40 Tage, die Mose auf dem Sinai war (24, 18. 34, 28), sondern auch die Tage der Vorbereitung auf die Gesetzgebung und der Bundschlieſzung (19, 1 — 24, 11) und die Zwischenzeit zwischen dem ersten und dem zweiten längern Aufenthalte Mose's auf dem Berge (c. 32 u. 33) in Abzug zu bringen sind. Die Aufrichtung der Wohnung begann mit dem Legen der Untergestelle, in welche die Bohlen eingesezt und mit ihren Riegeln befestigt wurden, und der Aufrichtung der Säulen für die Vorhänge (v. 18). Dann (v. 19) „breitete er (Mose) das Zelt über die Wohnung und legte die Decke des Zeltes darüber oben hin." Unter der „Decke oder Bedeckung des Zeltes" sind die beiden Decken, die aus rothem Widderleder und die aus Seekuhhäuten (26, 14), zu verstehen. Dem analog bezeichnet פָּרַשׂ אֶת־הָאֹהֶל das Ueberbreiten nicht nur des ziegenhärenen, sondern zugleich das Ausspannen des innern, buntfarbigen Zelttuches über und an dem Holzgerüste. V. 20 f. Die Aufstellung der Bundeslade. „Er nahm und tat das Zeugnis in die Lade." הָעֵדוּת ist nicht „die Offenbarung, soweit sie damals vorhanden war, z. B. über die Errichtung des Heiligtums und Anordnung des Priestertums c. 25—31

u. dgl., wie *Kn.* willkürlich meint, sondern „das Zeugnis“ d. i. der auf die zwei steinernen Tafeln geschriebene Dekalog, oder die Bundestafeln mit den zehn Worten; הָעֵדוּת also abgekürzter Ausdruck för לֻחֹת הָעֵדוּת (31, 18), s. zu 25, 16. Nachdem die Lade in die Wohnung gebracht war, hing er den Scheidevorhang (s. zu 26, 31) auf (שׂים eig. anlegen an die Haken der Säulen) „und überdeckte (סָכַךְ עַל) so die Lade des Zeugnisses“, indem durch den aufgehangenen Vorhang die im Hinterraume der Wohnung aufgestelte Lade für die in die Wohnung oder das Heilige Eintretenden verdeckt oder verhült wurde. V. 22—28. Die Herrichtung des Vorderraumes der Wohnung. An der rechten Seite, gegen Norden, wurde der Tisch gestelt und mit den Schaubroten besezt. עֵרֶךְ לֶחֶם bed. nicht „eine Reihe von Brot“, sondern: „Lage d. i. Auflegung von Brot.“ Denn die 12 Schaubrote wurden nach Lev. 24, 6 f. in zwei Reihen auf den Tisch gesezt, wie es der Gröfze desselben (2 E. Länge und 1 E. Breite) entsprach. Der Leuchter erhielt seine Stelle auf der linken Seite gegenüber dem Tische und der goldene Altar wurde gestelt vor dem Scheidevorhange d. h. in der Mitte von beiden Seiten, aber nahe dem Vorhange vor dem Allerheiligsten, s. zu 30, 6. Nach Aufstellung dieser Geräthe wurde der Vorhang in die Thür der Wohnung gehangen. — V. 29—32. Sodann wurde der Brandopferaltar „vor der Thür der Wohnung der Stiftshütte“ aufgestelt und das Becken „zwischen der Stiftshütte und dem Altare“, woraus sich ergibt, dafz der Altar nicht dicht vor dem Eingange in die Wohnung, sondern in einiger Entfernung davon, jedoch in gerader Linie zur Thür hin, aufgestelt wurde. Das Becken aber erhielt seinen Platz wol mehr seitwärts zwischen dem Altare und dem Eingange zur Wohnung, so dafz die Priester nicht nötig hatten, den Altar zu umgehen oder dicht an ihm vorbeizugehen, wenn sie zum Becken wolten, um sich die Hände und Füfze nicht nur für den Eingang in die Wohnung, sondern auch für das Nahen zum Altare zu waschen. Endlich ward der Vorhof rings um die Wohnung und den Altar aufgerichtet durch Aufstellung der den Raum um die Wohnung und den Altar umschliefzenden Säulen mit ihren Umhängen und Aufhängung des Vorhangs im Eingange des Vorhofs. Von der v. 9—11 gebotenen Salbung dieser Heiligtümer ist in dem Berichte von ihrer Aufrichtung und Aufstellung nicht die Rede; denn dieselbe fand erst später, bei der Weihe Aarons und seiner Söhne zu Priestern, statt Lev. 8, 10 und 11. Dagegen ist bemerkt, dafz Mose bei Aufstellung der Geräthe auf dem Tische die Schaubrote auslegte (v. 23), auf dem goldenen Altare wolriechendes Rauchwerk räucherte (v. 27) und auf dem Brandopferaltare „das Brandopfer und das Speisopfer“ d. i. das tägliche Morgen- und Abendopfer (29, 38—42) darbrachte. Hienach wurde auf diesen Geräthen der vorgeschriebene Opferdienst vollzogen, noch ehe sie gesalbt waren. Mag dies uns auffallend erscheinen, so steht doch dieser aus den Texteswörten einfach sich ergebenden Annahme kein triftiger Grund entgegen. Die Salbung machte ja die Stiftshütte mit ihren Geräthen nicht erst zu Heiligtümern, sondern heiligte sie nur für den Gebrauch des Volks d. h. für den in und an ihnen zu verrichtenden Dienst der Priester für die Gemeinde, s. zu Lev. 8, 10 f. Heiligtümer und heilige Geräthe wurden sie schon da-

durch, dafz sie genau nach der Vorschrift Jehova's erbaut, verfertigt und aufgestelt worden waren, und noch mehr dadurch, dafz nach Aufrichtung derselben zur Wohnung der Stiftshütte die Herrlichkeit des Herrn die Wohnung erfülte (v. 34). Die Herrlichkeit des Herrn aber zog in die Wohnung ein vor der Weihung der Priester und der mit ihr verbundenen Salbung der Stiftshütte und ihrer Geräthe; denn nach Lev. 1, 1 ff. gab Jehova, schon von der Stiftshütte aus zu Mose redend, die Opfergesetze, welche vor der Priesterweihe verkündigt wurden und bei derselben schon zur Anwendung kamen. Als aber die Herrlichkeit des Herrn in der Stiftshütte Wohnung gemacht hatte, durfte Mose auch nicht unterlassen, beständig das für jeden Morgen und Abend vorgeschriebene Opfer darzubringen und mittelst desselben die Gemeinde mit ihrem Gotte in geistige Lebensgemeinschaft zu setzen, bis Aaron und seine Söhne für diesen Dienst geweiht wurden.

V. 34—38. Als das dem Herrn zur Wohnung in Israel erbaute Heiligtum (25, 8) mit seinen Geräthen aufgestelt war, „bedeckte die Wolke die Stiftshütte und die Herrlichkeit Jehova's erfülte die Wohnung", dergestalt dafz Mose nicht in dieselbe hineingehen konte. Die Wolke in welcher Jehova bisher seinem Volke gegenwärtig war und es auf seinen Zügen leitete und beschirmte (s. zu 13, 21 f.), liefz sich nun auf der Stiftshütte nieder und erfülte die Wohnung mit der Gnadengegenwart des Herrn. So lange diese Wolke auf der Stiftshütte ruhte, blieben die Söhne Israels gelagert, wenn sie sich aber von derselben erhob, brachen sie auf, um weiter zu ziehen. Dieses Zeichen war ihnen der Befehl Jehova's für das Lagern und Weiterziehen „auf allen ihren Zügen" v. 36—38. Vgl. Num. 9, 15—23, wo diese Angabe ausführlicher wiederholt wird. Die Modalität, in welcher die Herrlichkeit Jehova's die Wohnung erfülte oder Jehova seine Gegenwart in derselben manifestirte, ist hier nicht näher beschrieben, sondern nur die die Wohnung erfüllende Herrlichkeit Jehova's von der auf der Stiftshütte sich niederlassenden Wolke unterschieden. Aber aus Lev. 16, 2 und aus 1 Kg. 8, 10 f. erhellt, dafz auch in der Wohnung die göttliche Herrlichkeit sich in einer Wolke kundtat. Bei der Einweihung des Tempels 1 Kg. 8 wechselt der Ausdruck: „die Wolke erfülte das Haus Jehova's" (v. 14) mit dem Ausdrucke: „die Herrlichkeit Jehova's erfülte das Haus Jehova's." Um das im Bau vollendete und aufgerichtete Heiligtum zu seiner Wohnung zu weihen und dem Volke in augenfälliger Weise zu zeigen, dafz er es zu seiner Wohnung erkoren, erfülte Jehova mit der seine Gegenwart abschattenden Wolke die Wohnung in ihren beiden Abteilungen, dafz Mose nicht in dieselbe eintreten konte. Nachher aber zog sich diese Wolke in das Allerheiligste zurück, um dort über den ausgebreiteten Flügeln der Cherubim der Bundeslade zu wohnen, so dafz Mose und später die Priester in das Heilige eintreten und daselbst den vorgeschriebenen Dienst verrichten konten, ohne das durch den Vorhang vor dem Allerheiligsten verdeckte Zeichen der göttlichen Gnadengegenwart zu sehen. So lange nun Israel auf der Wanderung nach Canaan begriffen war, wurde ihm die Gegenwart Jehova's äufzerlich durch die auf der Stiftshütte sich niederlassende und beim Weiterziehen von der-

selben sich erhebende Wolke versichtbart. Mit dem Einzuge in Canaan schwand dieses äufzerliche Zeichen, während die reale Gegenwart seines Gottes in der Wolke des Allerheiligsten ihm blieb, so dafz der Hohepriester, wenn er am jährlichen Versöhnungstage in das Allerheiligste einging, mit der Wolke des Weihrauchs das Capporeth bedecken soll, damit er nicht sterbe (Lev. 16, 2 u. 13).

Mit der Vollendung dieses Baues und seiner göttlichen Weihe hat Israel ein reelles Unterpfand erhalten für den dauernden Bestand des Gnadenbundes, welchen Jehova mit ihm geschlossen; ein Heiligtum welches dem derzeitigen Zustande seiner religiösen Entwicklung vollkommen entsprach und das Ziel seiner göttlichen Berufung ihm immerdar vorhielt. Denn obwol in der Stiftshütte Gott mitten unter seinem Volke wohnte und Israel vor ihm erscheinen konte, um die ihm verheifzenen Bundesgnaden zu erbitten und zu empfangen: so war ihm doch der unmittelbare Zugang zu dem Gnadenthron Gottes noch versagt. Die Scheidewand, welche die Sünde zwischen dem heiligen Gotte und dem unheiligen Volke aufgerichtet hatte, war noch nicht aus dem Mittel getan. Dazu war ihm das Gesetz gegeben, welches die Erkentnis seiner Sünde und Untüchtigkeit vor Gott nur erhöhen konte. Wie aber diese Scheidewand schon durch die Verheifzung des Herrn, dafz er vor der Thür der Stiftshütte am Brandopferaltar sich dem Volke in seiner Herrlichkeit bezeugen wolle (29,42 f.), durchbrochen wird, so wird auch durch den Dienst der geheiligten Priester im Heiligen der Wohnung dem erwählten Volke der Eingang in die Wohnung Gottes vermittelt und seine Aufnahme in das Haus der Herrn vorgebildet. Und selbst der Vorhang, der innerhalb der Wohnung die Herrlichkeit Gottes den berufenen Priestern und geheiligten Mittlern des Volkes noch verdeckte, solte wenigstens einmal im Jahre aufgehoben werden durch den gesalbten Priester, den von Gott erwählten Vertreter der ganzen Gemeinde. An dem Versöhnungstage solte der Hohepriester das Blut der Versöhnung vor den Gnadenthron sprengen, um die Söhne Israels zu versöhnen wegen all ihrer Sünde Lev. 16, und die vollkommene Versöhnung durch das Blut des ewigen Mittlers vorzubilden, durch welche allen Gläubigen der Zugang zu dem Throne der Gnade geöffnet wird, dafz sie in das Haus Gottes eingehen und darin immerdar bleiben und Gott schauen können ewiglich.

---

Bayerische Staatsbibliothek München

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Keil, Lehrbuch der hist. krit. Einleitung
in d. A. T.
Hengstb. Beiträge zur Einleitung in d. A. T.
—— Die Bücher Mosis und Ägypten

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Keil, Carl Friedrich, 1807-1888 / Keil, Carl Friedrich, / Delitzsch, Franz,

Biblischer Commentar über das Alte Testament

Bd.: 1,1

Leipzig 1866

Exeg. 1346 x-1,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10413440-0